ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

I

EDIȚIA a II-a

TARGUL CARTII

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

INSTITUTUL DE FILOZOFIE

ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

I

EDIȚIA a II-a

Coordonatori:

DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

INSTITUTUL DE FILOZOFIE

1
I-87

ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

I

EDIȚIA a II-a

V 1
2019

VOL. I

Ediția a II-a, revăzută și adăugită

Autori:

NICOLAE GOGONEAȚĂ
(redactor responsabil al volumului)
RADU PANTAZI, SIMION GHIȚĂ,
PETRU VAIDA, RADU TOMOIAGĂ,
GH. EPURE, VASILE VETIȘANU,
ELENA GHERAN-MEWES, I. S. FIRU,
AL. DUȚU, ION LUNGU,
FLORICA NEAGOE, CAROL GÖLLNER,
TUDOR GHIDEANU, ION GOIAN

BIBLIOTECA JUDEȚEANĂ
„GH ASACHI"
IAȘI

477-932

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
1985

Volumul de faţă a fost elaborat de colectivul de istorie a filozofiei româneşti din Institutul de filozofie, cu participarea unor colaboratori externi. Capitolele şi paragrafele lucrării au fost scrise după cum urmează :

NICOLAE GOGONEAŢĂ : Introducere, Problema începutului filozofiei româneşti, Problematica filozofică în noua etapă, Vasile Conta A. D. Xenopol, Panait Muşoiu.

RADU PANTAZI : Raţionalismul, Nicolae Bălcescu, Simion Bărnuţiu, C. A. Rosetti, George Bariţiu, Afirmarea filozofiei marxiste în România, C. Dobrogeanu-Gherea, Ioan Nădejde.

SIMION GHIŢĂ : Titu Maiorescu, Materialismul naturalist.

PETRU VAIDA : Gîndirea filozofică în perioada daco-romană, Tradiţia bizantină şi gîndirea filozofică românească, Dimitrie Cantemir, Neo-aristotelismul în ţările române.

RADU TOMOIAGĂ : Ion Eliade Rădulescu.

GHEORGHE EPURE : Mihail Kogălniceanu, August Treboniu Laurian, Ion Ghica, Timotei Cipariu, Constantin Leonardescu, Alte aspecte ale mişcării filozofice de la sfîrşitul secolului al XIX-lea.

VASILE VETIŞANU : D. Brătianu, Ion C. Brătianu, Ion Zalomit, Alexandru Hasdeu, B. P. Hasdeu, Dimitrie August Laurian, Ioan Pop Florantin.

ELENA GHERAN-MEWES : Gînditori iluminişti maghiari din Transilvania, Bolyai János, Alexandru Mocioni, Mentovich Ferenc.

I. S. FIRU : Concepţii despre om în erezii şi în ideologia răscoalelor ţărăneşti. Idei etice şi politice în scrierea „Învăţăturile lui Neagoe Basarab", Umanismul în ţările române, Constantin Dimitrescu-Iaşi

ALEXANDRU DUŢU : Iluminismul, Învăţaţi şi cugetători din Principate.

ION LUNGU : Şcoala ardeleană.

FLORICA NEAGOE : Raicu Ionescu-Rion, Ştefan Stîncă.

CAROL GÖLLNER : Honterus, Martin Opitz, Reicherstorffer, Gîndirea iluministă la saşii din Transilvania, Stephan Ludwig Roth, Josef Capesius, Friedrich Krasser.

TUDOR GHIDEANU : Concepţia despre viaţă a geto-dacilor, Mihai Eminescu

ION GOIAN : Valori şi sensuri filozofice în cultura populară tradiţională.

SUMAR

Introducere 11

PREMISE ISTORICE 29

1. **Problema începutului filozofiei româneşti** 31
2. **Concepţia despre viaţă a geto-dacilor** 37
3. **Gîndirea filozofică în perioada daco-romană** 49

GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN EPOCA MEDIEVALĂ 63

1. **Valori şi sensuri filozofice în cultura populară tradiţională** 65
   - Cultura tradiţională—sinteză a spiritualităţii populare 66
   - Discursul despre lume în cultura nescrisă tradiţională 70
   - Imaginea lumii în mythos-ul folcloric românesc 74
   - Problematica omului în folclor. Categorii ale ethos-ului tradiţional 82
   - Înţelepciunea ca model uman în folclor 93
   - Niveluri ale interpretării lumii în folclor 96
2. **Tradiţia bizantină şi gîndirea filozofică românească** 100
3. **Idei etice şi politice în scrierea „Învăţăturile lui Neagoe Basarab”** 118
4. **Concepţii despre om în „erezii” şi în ideologia răscoalelor ţărăneşti** . . . 134
5. **Umanismul în ţările române** 143
6. **Dimitrie Cantemir** 182
   - Viaţa şi opera 182
   - Raportul dintre raţiune şi credinţă 191
   - Filozofia naturii şi ontologia 194
   - Idei despre cunoaştere. Logica 204
   - Concepţia despre om şi etica 208
   - Concepţia istorică 215
   - Concepţia despre cultură 219
7. **Neoaristotelismul în ţările române** 225

GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN EPOCA MODERNĂ 237

ILUMINISMUL ŞI RAŢIONALISMUL. POZIŢII DEMOCRAT-REVOLUŢIONARE 239

Iluminismul 239

1. **Şcoala ardeleană** 247
   - Cele trei etape ale sale 247
   - Corifeii Şcolii ardelene 253
2. **Alţi iluminişti din Transilvania** 267
   - Gînditori iluminişti maghiari din Transilvania 267
   - Gîndirea iluministă la saşii din Transilvania 277

3. **Învăţaţi şi cugetători din Principate** 281

4. **Ion Eliade Rădulescu** 304
   Activitatea culturală şi politică 304
   Caracterul iluminist al concepţiei filozofice 306
   Teoria echilibrului între antiteze 309
   Teoria „ciocoici" şi socialismul evanghelic 319

Raţionalismul şi romantismul paşoptist. Concepţii democrat-revoluţionare . . . 322

1. **Nicolae Bălcescu** 328
   Formaţia lui Bălcescu. Preocupări generale de filozofie 329
   Concepţia asupra dezvoltării sociale şi asupra menirii omului . . . 330
   Concepţia asupra istoriei 335
   Elemente de filozofie politică 337

2. **Simion Bărnuţiu** 340
   Concepţia filozofică. Kantianismul şi semnificaţia lui la S. Bărnuţiu 341
   Filozofia socială a lui Simion Bărnuţiu. Libertatea — tema fundamentală a gîndirii sale 355
   Rolul filozofiei în emanciparea socială 362

3. **Mihail Kogălniceanu** 364
   Viaţa şi activitatea 364
   Despre cunoaşterea istorică 369
   Idei privind teoria procesului istoric 373
   Conceptul de civilizaţie. Curentul cultural-literar al „Daciei literare" . . 378

4. **August Treboniu Laurian** 386
   O perspectivă riguros raţionalistă asupra obiectului filozofiei . . . 388
   Probleme de ontologie şi teoria cunoaşterii 391
   Idei etice şi de filozofia istoriei 397

5. **George Bariţiu** 400
   Idei de filozofie a culturii 400
   Idei de filozofie a istoriei 403

6. **Ion Ghica** 406
   Raportul ştiinţă-filozofie 407
   Ideea de progres 411

7. **Alţi gînditori** 415
   C. A. Rosetti 415
   Dumitru Brătianu 422
   Ion C. Brătianu 427
   Timotei Cipariu 432
   Ion Zalomit 442
   Alexandru Hasdeu 446
   Bolyai János 453
   Stephan Ludwig Roth 458

DEZVOLTAREA SPIRITULUI CRITIC ŞI AFIRMAREA UNOR SISTEME FILOZOFICE ORIGINALE ÎN PERIOADA FĂURIRII ROMÂNIEI MODERNE 462

1. **Problematica filozofică în noua etapă** 462

2. **Titu Maiorescu** 465
   Viaţa şi opera 466
   Ce este filozofia? 472

Probleme de metodologia științei și de teoria cunoașterii . . . 475
Problema ontologică . . . 480
Perspectiva antropologică . . . 485
Premisele unei concepții despre cultură . . . 490
Concepția estetică . . . 499

3. **Materialismul naturalist în a doua jumătate a secolului al XIX-lea** . . . 507
Concepția naturaliștilor despre valoarea științei și a filozofiei și despre raporturile dintre ele . . . 509
Concepția oamenilor de știință despre materie . . . 512
Problema antropogenezei și a naturii psihicului uman . . . 515
Concepția lui Ștefan Michăilescu — expresie filozofică a materialismului naturalist . . . 518

4. **Vasile Conta** . . . 523
Viața și opera . . . 523
Problema materialității lumii . . . 528
Concepția despre determinism . . . 539
Teoria evoluției . . . 545
Problema cunoașterii. Obiectul filozofiei . . . 557
Critica filozofică a religiei . . . 563

5. **Mihai Eminescu** . . . 574
Teme și idei fundamentale . . . 579
Filozofia istoriei și filozofia politică . . . 592
Filozofia culturii, filozofia artei și a limbajului . . . 612

6. **Bogdan Petriceicu Hasdeu** . . . 619
Filozofia istoriei . . . 620
Teoria culturii . . . 627

7. **Alexandru D. Xenopol** . . . 633
O filozofie realistă . . . 635
Istoria — știință a succesiunii . . . 641
Determinism și serii istorice . . . 644
Probleme de filozofia culturii . . . 657

8. **Constantin Dimitrescu-Iași** . . . 666
Viața și opera . . . 666
Raportul dintre filozofie și știință în istoria filozofiei . . . 672
Problema existenței . . . 675
Teoria cunoașterii . . . 677
Știința despre societate . . . 679
Concepția etică. Cele două morale . . . 685
Concepția estetică . . . 689
Concepția pedagogică . . . 693

9. **Constantin Leonardescu** . . . 699
Concepția filozofică. Evoluția ei spre materialism . . . 700
Preocupări de etică, estetică și metodologia istoriografiei filozofice . . . 709

10. **Alți gînditori** . . . 720
Dimitrie August Laurian . . . 720
Ioan Pop Florantin . . . 726
Alexandru Mocioni . . . 734

Mentovich Ferenc 742
Josef Capesius 746
Friedrich Krasser 749
11. Alte aspecte ale mişcării filozofice de la sfîrşitul secolului al XIX-lea 752

FILOZOFIA MARXISTĂ 765

1. Afirmarea filozofiei marxiste în România 765

2. Constantin Dobrogeanu-Gherea 770

Valoarea marxismului 771
Necesitatea şi posibilitatea socialismului în România 777
Dialectica raportului general-particular 777
Probleme de estetică şi etică 780

3. Ioan Nădejde 787
Materialismul şi ateismul lui Nădejde 787
Despre geneza şi valoarea marxismului 789

4. Raicu Ionescu-Rion 792

5. Ştefan Stîncă 801

6. Panait Muşoiu 804

INDICE DE NUME 810

INTRODUCERE

Între direcţiile cu caracter de permanenţă ale cercetării filozofice din ţara noastră, reevaluarea critică a tradiţiilor cugetării filozofice româneşti, a patrimoniului de gîndire progresistă lăsat de înaintaşi, ocupă un loc de seamă. Pentru cultura noastră socialistă, actul de valorificare critică a moştenirii trecutului constituie nu numai un izvor de continuă împrospătare şi îmbogăţire, ci şi o cerinţă fundamentală, decurgînd din structura ei de sinteză calitativ superioară a ceea ce au creat mai valoros înaintaşii, a tot ce este autentic progresist în creaţia generaţiilor trecute.

Culegeri de studii, ediţii de texte filozofice, reeditări ale principalelor opere filozofice aparţinînd gînditorilor reprezentativi, monografii închinate celor mai de seamă filozofi şi sociologi români, antologii de texte şi lucrări de sinteză, dezbateri în publicaţiile periodice asupra unor momente sau personalităţi ale gîndirii româneşti reprezintă tot atîtea laturi ale amplului proces de reevaluare critică a moştenirii filozofice autohtone, desfăşurat la noi în anii socialismului şi concretizat în înfăptuiri remarcabile, în special în perioada care a urmat Congresului al IX-lea al P.C.R. Caracterizată printr-o puternică efervescenţă creatoare în toate domeniile vieţii sociale, această perioadă a marcat un progres notabil şi în sfera cercetării gîndirii filozofice din trecut, atît sub aspect cantitativ — prin publicarea unui număr mare de studii, sinteze, lucrări de exegeză — cît şi sub aspect calitativ — prin aprofundarea cercetării, nuanţarea analizelor, îmbogăţirea aparatului conceptual şi depăşirea unor abordări schematice sau interpretări sociologizante din perioada anterioară. Imaginea asupra dezvoltării filozofiei româneşti a devenit mai veridică, mai cuprinzătoare şi mai bogată în nuanţe, iar principiile metodologice ale cercetării acestui domeniu s-au definit cu mai multă rigoare. Drept urmare, Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice a Republicii Socialiste România a inclus în programul său de cercetare elaborarea unui tratat de istorie a filozofiei româneşti, conceput — iniţial — în trei volume, dar extins ulterior la patru, datorită bogăţiei materialului rezultat din activitatea de investigaţie ştiinţifică a fenomenului filozofic românesc. Înfăţişăm acum cititorului ediţia a II-a a primului volum al acestei lucrări, consacrat dezvoltării filozofiei româneşti de la origini pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea.

În raport cu conţinutul ediţiei întîi, din 1972, această ediţie include capitole şi paragrafe noi, referitoare la premisele istorice ale filozofiei româneşti, la valenţele filozofice din cultura tradiţională — care au menirea de a pune mai pregnant în lumină specificul dezvoltării gîndirii filozofice româneşti din cele mai vechi timpuri — precum şi la unii gînditori paşoptişti, la filozofia lui M. Eminescu, cercetată în ultimii ani; îmbunătăţirile pe care le aduce noua ediţie privesc, de asemenea, tratarea ca atare a materialului, revăzut în lumina aprecierilor, tezelor şi orientărilor metodologice rezultînd din Programul partidului şi din alte documente de partid recente. Pe linia îmbogăţirii tematice a volumului s-au făcut şi unele completări, fructificîndu-se ultimele rezultate ale cercetării. Observaţiile recenzenţilor la prima ediţie au fost avute în vedere; s-au adus la zi, de asemenea, bibliografiile diverselor capitole.

Capitolele noi ale volumului au fost dezbătute în colective de specialişti şi au făcut obiectul unor comunicări ştiinţifice prezentate în sesiuni ale Secţiei de filozofie şi logică a Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, ale unităţilor de cercetare, fiind apoi preluate de „Revista de filozofie" sau de alte publicaţii.

Tratatul de *Istorie a filozofiei româneşti* (vol. I, ediţia a II-a), realizat în lumina indicaţiilor teoretico-metodologice ale ultimelor documente ale partidului, înfăţişează amplu tradiţiile de gîndire înaintate, progresiste ale poporului nostru, capacitatea sa creatoare şi pe acest plan al vieţii spirituale, aportul poporului român la patrimoniul de gîndire al umanităţii. El va contribui la educarea patriotică, la dezvoltarea conştiinţei socialiste a oamenilor muncii din ţara noastră.

Elaborarea unui tratat de istorie a filozofiei naţionale ridică în faţa cercetătorilor anumite probleme teoretico-metodologice vizînd sfera sa de cuprindere, periodizarea unui material istoric atît de vast, modul de tratare şi interpretare a faptelor etc. Unele explicaţii preliminare referitoare la felul în care autorii au rezolvat aceste probleme şi în legătură cu unele dificultăţi întîmpinate pe parcursul realizării acestui volum se cuvin a fi aduse la cunoştinţa cititorilor.

Elaborînd o istorie a filozofiei româneşti, autorii prezentei lucrări au urmărit modul cum s-au dezvoltat concepţiile despre lume şi sistemele filozofice în cultura românească, contribuţiile gînditorilor români la progresul cunoaşterii filozofice, la cercetarea unor probleme, principii, categorii ale filozofiei, precum şi contribuţiile româneşti în principalele discipline filozofice: logică, etică, estetică, filozofia culturii, filozofia istoriei, filozofia socială, antropologie filozofică, filozofia ştiinţei etc. În cazul unor personalităţi complexe, care au avut atît o activitate practică, pe plan social-politic şi cultural, cît şi una teoretică, în lucrare s-au reţinut, cum era şi firesc, ideile filozofice din opera lor — indiferent la care sferă a realităţii se refereau acestea —, activitatea practică fiind menţionată şi caracterizată succint.

În mod necesar, o lucrare de istorie a gîndirii filozofice dintr-o ţară prezintă însă unele particularităţi, în ceea ce priveşte sfera ei de cuprindere, în raport cu felul în care este tratată istoria filozofiei universale. Dacă aceasta din urmă înfăţişează mersul ascendent al cunoaşterii filozofice în succesiunea concepţiilor şi sistemelor de-a lungul timpurilor, relevînd contribuţia originală a fiecărui gînditor la dezvoltarea filozofiei, istoria filozofiei dintr-o singură ţară nu se poate limita la categoria de concepţii ce reprezintă contribuţii originale la fluxul dezvoltării filozofiei universale. Istoria filozofiei naţionale trebuie să reflecte condiţiile specifice ale dezvoltării culturii unei ţări şi, în consecinţă, ea urmăreşte felul în care ideile şi concepţiile filozofice contribuie, pe de o parte, la progresul cultural şi social al ţării respective, pe de altă parte, la progresul cunoaşterii filozofice pe plan universal.

Istoria filozofiei naţionale include atît elaborările originale, cît şi istoria răspîndirii şi asimilării ideilor înaintate în ţara respectivă, istoria însuşirii lor creatoare, a dezvoltării lor în funcţie de condiţiile istorice date, de particularitățile acelei țări, aplicarea unor idei la condiții sociale și istorice noi constituind și ea o activitate creatoare, care presupune o studiere atentă a realităților și sesizarea tendințelor de dezvoltare a vieții sociale din acea țară.

Autorii lucrării de față au trebuit, prin urmare, să acorde atenție atît concepțiilor originale, contribuțiilor gînditorilor români la dezvoltarea gîndirii filozofice pe plan european sau universal, cît și încorporării în cultura românească a unor idei filozofice, adaptării și asimilării lor creatoare, dezvoltării lor în condiții noi.

O altă problemă care apare cu ocazia elaborării istoriei filozofiei naționale este cea referitoare la gîndirea naționalităților conlocuitoare de pe teritoriul țării respective, în cazul în care acestea s-au manifestat pe planul filozofiei. În măsura în care există o interferență obiectivă, o comunicare de idei între gînditorii din țara respectivă, indiferent de naționalitatea lor, ca urmare a conviețuirii și a luptei în comun pentru anumite idealuri sociale, istoria gîndirii naționale include și istoria concepțiilor filozofice ale naționalităților conlocuitoare.

Elaborarea unei istorii a gîndirii naționale ridică și problema importantă a periodizării. Cît privește periodizarea istoriei filozofiei românești, autorii prezentei lucrări au ținut seama de momentele principale ale dezvoltării gîndirii, de schimbările reale ce se constată în evoluția fenomenului filozofic românesc, atunci cînd au stabilit curentele, orientările și perioadele mari ale istoriei gîndirii naționale. Luîndu-se în considerare faptul că ideile pot să devanseze baza economică și că în general există o relativă autonomie a filozofiei în raport cu baza societății, s-a căutat criteriul de periodizare în cadrul fenomenului cercetat, evitîndu-se determinările simplificatoare. În legătură cu aceasta, Marx observa că „în istoria filozofiei există puncte nodale care ridică filozofia în sine pînă la concret, care unesc principiile abstracte într-un tot unitar și întrerup astfel mișcarea rectilinie ...”[1]. Engels a atras de mai multe ori atenția asupra relativei autonomii și independențe a ideologiei, care își are legile sale proprii de dezvoltare: „...Odată apărută, orice ideologie se dezvoltă pornind de la materialul de reprezentări dat, pe care-l perfecționează; altminteri ea n-ar fi o ideologie, adică nu s-ar ocupa de idei ca entități de sine stătătoare, care se dezvoltă independent și sînt supuse propriilor lor legi”[2]. Numai prin relativa autonomie a filozofiei „domeniu deosebit al diviziunii muncii”, ne putem explica de ce „țări rămase în urmă din punct de vedere economic pot să aibă în filozofie rolul viorii întîi”[3].

În explicarea fenomenului istorico-filozofic trebuie să se țină seama de principiul determinării suprastructurii de către baza economică a societății, dar, în același timp, e necesar să se ia în considerație faptul că raporturile dintre bază și suprastructură sînt foarte complexe, mai ales cînd este vorba de forme ale suprastructurii mai îndepărtate de bază, cum este filozofia.

Ținînd seama de specificul dezvoltării gîndirii filozofice în țara noastră, de unele momente, orientări sau curente ce se constituie în cursul acestei dezvoltări, autorii au împărțit istoria filozofiei românești în perioade mari (menţionate mai jos) ce prezintă anumite note comune. Precizăm că în cadrul acestor perioade s-au urmărit — în capitole şi paragrafe separate — curentele de idei sau concepţiile filozofice ale unor personalităţi, în măsura în care conţinutul de idei al operei lor filozofice a impus analize mai amănunţite şi aprofundate. Desigur că, în cursul tratării, accentul a căzut pe analiza concret-istorică a curentelor şi concepţiilor filozofice, marile perioade rămînînd doar un cadru general care permite o mai bună urmărire a progreselor cunoaşterii filozofice, progrese ce se oglindesc mai pregnant într-o serie de note comune ale concepţiilor din epoca respectivă.

---

[1] K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Edit. politică, București, 1968, p. 197.

[2] F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, Edit. politică, București, 1967, p. 368.

[3] *Engels către Conrad Schmidt*, în *Ibidem*, p. 467.

Premise istorice. Sînt analizate momentele dinaintea formării poporului român, care ne ajută să înţelegem geneza spiritualităţii sale : concepţia despre viaţă a geto-dacilor şi manifestările filozofice din perioada daco-romană.

Gîndirea filozofică în epoca medievală (secolele VII—XVIII). Gîndirea acestei perioade se caracterizează în genere prin predominanţa concepţiei religioase despre lume. În sînul ei s-au manifestat concepţii diferite despre om, despre conduita sa în viaţă, unele apărînd ca rezultat al ciocnirii de interese dintre clasa dominantă a feudalilor şi masele iobage asuprite. Dar şi concepţiile acestora din urmă căutau tot o justificare religioasă, în diversele erezii ale epocii feudale. Gîndirea medievală trebuie privită, de bună seamă, în evoluţia ei, unele din scrierile acestei epoci — cum ar fi *Învăţăturile lui Neagoe Basarab* — anticipînd, prin anumite dimensiuni ale lor, gîndirea umanistă.

În legătură cu această primă perioadă din istoria filozofiei româneşti se impun unele precizări. Ca şi în alte ţări, la începuturile culturii noastre gîndirea filozofică nu este strict şi riguros diferenţiată de celelalte activităţi spirituale. În genere, pentru perioadele mai vechi ale istoriei gîndirii, cercetătorii trebuie să apeleze la primele documente scrise din cultura românească spre a reconstitui atît modul de a gîndi al cărturarilor în problemele fundamentale ale vieţii, cît şi concepţia despre viaţă a maselor asuprite, pentru a putea urmări apoi procesul constituirii filozofiei ca activitate teoretică autonomă şi dezvoltarea concepţiilor filozofice de-a lungul veacurilor.

În privinţa perioadei mai vechi a istoriei filozofiei româneşti, cercetările au întîmpinat unele dificultăţi de ordin documentar, ce se cuvin a fi semnalate. O istorie a oricărui domeniu al culturii se clădeşte pe anumite date, a căror sferă trebuie stabilită în mod riguros. Autenticitatea unor documente, paternitatea lor, locul elaborării, analiza semantică şi interpretarea unor termeni etc. sînt operaţii ce ţin de critica izvoarelor, pe care trebuie să se întemeieze, sub raport documentar-informativ, o istorie a filozofiei. În cazul nostru trebuie să semnalăm existenţa în bibliotecile româneşti a unor manuscrise vechi în limbile greacă, latină sau slavonă — între care unele cu un conţinut filozofic — ce nu au fost încă cercetate de specialişti sub aspectul criticii izvoarelor. Ele ar putea să aducă unele informaţii suplimentare despre tradiţia filozofică bizantino-slavonă din cultura veche românească, sau despre învăţămîntul filozofic în limba latină din şcolile transilvănene. Se poate spune însă că orientarea generală a filozofiei de tradiţie bizantină, ca şi cea a scolasticii latine, este astăzi cunoscută, operaţiile semnalate păstrîndu-şi importanţa mai ales pentru stabilirea mai riguroasă a unor influenţe, contaminări şi împrumuturi în legătură cu primele texte filozofice româneşti, ca şi pentru fixarea începutului acestei perioade, care ar putea fi stabilit mai înainte decît se consideră în momentul de față. În genere, limitele în timp ale acestei perioade sînt relative, mai ales dacă ținem seama și de faptul că țările române au cunoscut multă vreme ritmuri de dezvoltare diferite, neputînd fi vorba de o sincronizare riguroasă a fazelor istorice prin care au trecut. Datorită condițiilor istorice cunoscute, în Transilvania evoluția relațiilor sociale a fost mai rapidă, ceea ce a făcut ca și unele curente de gîndire să se afirme aici mai de timpuriu (umanismul, iluminismul etc.).

Umanismul constituie un moment distinct în dezvoltarea gîndirii românești, cuprinzînd secolele XVI—XVII, în Transilvania, și secolul al XVII-lea și primele decenii din secolul al XVIII-lea, în Țara Românească și Moldova. În filozofie, începe să se afirme acum o viziune laică asupra lumii, în cadrul căreia se manifestă încrederea în om, în posibilitățile sale de a cunoaște realitatea și de a-și făuri o viață fericită în această lume. Fără ca să fie repudiată concepția religioasă, încă dominantă, se conturează un ideal de viață care acordă prețuire personalității umane și culturii laice, diversificată în preocupări științifice variate. În această perioadă începe deci procesul laicizării gîndirii, al afirmării încrederii în rațiunea umană, începe să se opereze o distincție între cunoștințele dobîndite pe calea cercetării faptelor cu ajutorul rațiunii și convingerile izvorîte din credință. De acum datează și primele texte filozofice scrise sau traduse în limba română. Trebuie semnalat faptul că opera de valorificare a gîndirii filozofice din primele tipărituri românești este și ea la începutul ei, istoriografia filozofică dinainte de eliberare ignorînd dezvoltarea gîndirii în secolele XVII—XVIII, excepție parțială făcînd doar opera lui Dimitrie Cantemir. În consecință, mai sînt posibile interpretări noi ale unor scrieri considerate pînă acum a avea o orientare tradițional-ortodoxă în spiritul concepției oficiale creștine.

Gîndirea filozofică în epoca modernă cuprinde perioada de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea pînă la începutul celui de-al XX-lea. Ea debutează cu răspîndirea ideilor iluministe în cultura românească și afirmarea hotărîtă a raționalismului în gîndire. Apărută în condițiile destrămării orînduirii feudale și ale formării și consolidării societății moderne, capitaliste, filozofia modernă se caracterizează în genere prin afirmarea spiritului critic, raționalist, și o mai mare diversificare a concepțiilor și a sistemelor de gîndire, oglindind astfel complexitatea societății moderne, tendințele variate și adesea opuse ce se manifestă în sînul ei. În cadrul acestei perioade se pot distinge mai multe etape, ce corespund cerințelor dezvoltării spirituale în diferitele faze ale evoluției societății românești.

1. *Iluminismul și raționalismul, poziții democrat-revoluționare*. Aceasta constituie o primă etapă, ce se întinde de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea (ultimele trei decenii) pînă la mijlocul secolului al XIX-lea. Este momentul redeșteptării naționale, în care cărturarii sînt convinși că prin răspîndirea luminilor, a cunoștințelor în limba națională, prin difuzarea filozofiei raționaliste, a principiilor dreptului natural, a ideilor de libertate și egalitate se poate obține modernizarea societății românești, „europenizarea” ei. Punctul culminant al acestei etape îl constituie ideologia pașoptistă, ai cărei reprezentanți luptă pentru transformarea societății pe cale revoluționară (sub raport strict filozofic, gîndirea pașoptistă se integrează în curentul raționalist). Filozofia raționalistă este predată acum în limba română, profesorii de filozofie apelînd în genere la orientări idealist-raționaliste (cum ar fi kantianismul), date fiind condițiile istorice ale țărilor române. Cerințele dezvoltării sociale impun gînditorilor să abordeze pro-

bleme de filozofia dreptului, filozofia culturii, filozofia istoriei (S. Bărnuţiu, N. Bălcescu, M. Kogălniceanu, D. Brătianu etc.). Ei se inspiră din principiile dreptului natural şi din fondul de idei al curentului romantic pentru a fundamenta teoretic aspiraţiile de eliberare socială şi naţională a poporului român şi a pregăti căile dezvoltării viitoare a societăţii româneşti.

2. *Dezvoltarea spiritului critic şi afirmarea unor sisteme filozofice originale în perioada făuririi României moderne.* A doua etapă în cadrul perioadei moderne se întinde aproximativ de la Unirea Principatelor (1859) pînă spre sfîrşitul secolului. În genere, filozofia se diversifică mult, nemaifiind legată în mod nemijlocit de cerinţele luptei sociale (cu excepţia gîndirii din Transilvania). Crearea universităţilor din Iaşi şi Bucureşti, a Academiei Române, înfiinţarea a numeroase societăţi ştiinţifice în cadrul general al dezvoltării societăţii moderne româneşti, constituie tot atîtea premise care favorizează apariţia unui curent de gîndire materialistă printre oamenii de ştiinţă, a primului sistem filozofic materialist (opera lui Vasile Conta). Introducerea învăţămîntului filozofic universitar lărgeşte gama lucrărilor de filozofie elaborate de gînditori români (logică, estetică, etică, istoria filozofiei, filozofia culturii, filozofia istoriei), ridică nivelul dezbaterilor filozofice (parte dintre ele legate de problematica făuririi civilizaţiei române moderne), dezvoltă spiritul critic şi încurajează încercările originale, prin unele din ele filozofia românească situîndu-se la nivel european — Maiorescu, Conta şi în special A. D. Xenopol.

3. *Filozofia marxistă*, care devine un puternic curent de gîndire la începutul deceniului al nouălea al veacului trecut, reprezintă un alt moment al dezvoltării filozofiei moderne româneşti. Legată de apariţia şi afirmarea în viaţa socială a ţării noastre a unei clase noi — proletariatul — şi de mişcarea socialistă, filozofia marxistă s-a răspîndit în România în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea. Odată cu propagarea operelor fundamentale ale întemeietorilor marxismului, militanţii socialişti români — C. Dobrogeanu-Gherea, I. Nădejde, R. Ionescu-Rion, Şt. Stîncă, Panait Muşoiu ş.a. — au făcut efortul de a aplica materialismul dialectic şi istoric, socialismul ştiinţific la realităţile ţării noastre: la studiul societăţii româneşti, la problemele de cultură şi literatură, în domeniul medicinei etc.

Primele decenii ale veacului al XX-lea constituie sfîrşitul perioadei moderne şi alcătuiesc un moment de tranziţie, în care gînditorii care s-au afirmat în perioada anterioară şi-au încheiat în linii mari activitatea sau şi-o încheie acum; în acelaşi timp, încep să se afirme unii gînditori care vor cunoaşte epoca de maturitate după primul război mondial — C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, I. Petrovici ş.a.

Perioada contemporană este epoca cea mai bogată şi mai importantă în dezvoltarea gîndirii româneşti. Ea începe după primul război mondial, cînd se desăvîrşeşte procesul de realizare a unităţii naţionale, şi se continuă pînă în zilele noastre, filozofia acestei epoci căutînd soluţii la marile probleme ridicate de impresionantele cuceriri ale cunoaşterii omeneşti şi uriaşele transformări sociale contemporane.

În cadrul acestei perioade se pot stabili două etape distincte. Prima cuprinde epoca interbelică, în care se înregistrează o mare varietate de sisteme şi concepţii filozofice, o bogată producţie filozofică şi totodată o creştere sensibilă a rolului filozofilor în viaţa culturală şi politică a ţării.

Cea de-a doua etapă include activitatea filozofică în anii orînduirii socialiste (perioada contemporană va fi tratată în volumele următoare ale *Istoriei filozofiei româneşti*).

Desigur că, în măsura în care caută să stabilească etapele principale ale dezvoltării gîndirii şi momentele ei cruciale, axîndu-se pe logica dezvoltării, orice periodizare istorică reprezintă o schematizare. În consecinţă, ea nu poate fi decît relativă. Ea are însă menirea de a surprinde ceea ce este general, comun concepţiilor filozofice dintr-o epocă, de a marca treptele, etapele principale în progresul cunoaşterii filozofice.

În ceea ce priveşte felul în care a fost prezentată şi interpretată istoria filozofiei româneşti în lucrarea de faţă, precizăm că autorii şi-au propus să realizeze o expunere obiectivă a concepţiilor şi sistemelor filozofice şi, totodată, să explice şi să valorizeze aceste concepţii, formulînd judecăţi de apreciere prin care să fixeze locul şi importanţa lor în dezvoltarea gîndirii naţionale şi, acolo unde a fost cazul, universale.

Istoria filozofiei este, în concepţia marxistă, o disciplină teoretică care nu se poate mulţumi cu expunerea descriptivist-empirică a faptelor, fie ea cît de erudită. Procesul istorico-filozofic trebuie prezentat şi interpretat în lumina unor principii, a unei concepţii metodologice, faptele trebuie explicate şi evaluate. Se poate spune că explicaţia şi valorizarea reprezintă un adaos necesar la date şi fapte aşa cum ni se înfăţişează ele la prima vedere, adaos care rezultă din punerea faptelor istorice în anumite relaţii, din surprinderea unor legături ascunse dintre ele, legături cu atît mai revelatoare pentru înţelegerea şi caracterizarea procesului istorico-filozofic, cu cît exprimă ceea ce are el mai specific şi mai esenţial.

Aceasta nu înseamnă că explicaţia ar fi o simplă adăugire finală, care urmează descrierii operei unui gînditor sau că ar consta într-un paragraf introductiv ce se ocupă de condiţiile istorice ale unei epoci. În accepţia sa tradiţională, explicaţia înseamnă raportarea unui fenomen la cauzele care i-au dat naştere. Aplicat în accepţia de mai sus la istoria filozofiei, conceptul de explicaţie ar rămîne inoperant. Chiar dacă nu s-ar limita la o prezentare din exterior a condiţiilor istorice ale activităţii unui filozof, operaţia s-ar schematiza totuşi, reducîndu-se în cele din urmă la alegerea dintr-un număr de împrejurări şi situaţii — ce pot determina în genere o concepţie filozofică — a acelora care s-ar potrivi unui caz concret. Sensul conceptului de explicaţie — format istoriceşte în condiţiile dezvoltării ştiinţelor naturii la începuturile epocii moderne — trebuie lărgit, mai bine zis mulat pe specificul faptelor atunci cînd este aplicat în domeniul istoriei gîndirii.

Pentru a înţelege o concepţie filozofică, a o explica, caracteriza, istoricul filozofiei trebuie mai întîi să se ocupe de determinările ei, să-i cerceteze geneza, să detaşeze apoi problematica nouă şi specifică pe care o abordează şi o rezolvă, să-i surprindă articulaţiile interne, în fine, să formuleze judecăţi de valoare în legătură cu soluţiile propuse, să arate căror necesităţi de ordin cognitiv sau social le răspunde, să-i urmărească consecinţele, rolul istoric în cultura naţională şi universală. Se observă deci că în istoria filozofiei explicaţia este cosubstanţială analizei ideilor unui sistem, ale unei concepţii, şi că ea include atît momentul genezei ideilor, cît şi pe cel al evaluării lor critice, evaluare care începe odată cu analiza lor amănunţită şi se încheie cu urmărirea semnificaţiei lor istorice. Rezultă din aceasta că explicația în istoria filozofiei — știință a trecutului ce se ocupă cu fenomene din sfera creației umane — e un proces complex, ce poate fi descompus în mai multe momente și componente, constînd din operații care, aplicate asupra faptelor istorico-filozofice, ne ajută să depășim empirismul descriptivist sau schematismul deductivist și reducționist și să degajăm din ele semnificațiile profunde ale unei gîndiri.

Mai mult decît atît, chiar dacă unele din aceste momente sînt prezente și în procesul de cercetare ce se ocupă de istoria altor discipline (de istoria științei, de pildă), ele au un anumit specific în istoria filozofiei, specific ce trebuie surprins, relevat, și de care cercetătorul să fie conștient, pentru a evita orice confuzii metodologice în analize și aprecieri.

În lumina celor de mai sus, explicația în istoria filozofiei poate fi definită drept un proces complex ce constă din evidențierea și ierarhizarea acelor date, fapte, elemente din istoria și cultura unei epoci, precum și din opera unui gînditor, care ne fac să înțelegem geneza și articulațiile proprii ale unei concepții, sensurile ei majore, valoarea și limitele ei, contribuția adusă la progresul cunoașterii filozofice și la afirmarea unui ideal de viață și să stabilim rolul și locul ei în peisajul culturii unei țări sau în cultura universală.

Căutînd să explice o concepție filozofică, un istoric al filozofiei își pune mai întîi problema *genezei* acesteia, a izvoarelor care au alimentat-o, a condițiilor care au favorizat apariția acelei concepții, a celor ce au determinat abordarea unei anumite problematici și au condus la soluțiile propuse. El ia în considerare problematica ce rezultă din momentul istoric dat, din gradul de dezvoltare a vieții sociale, din confruntarea forțelor sociale, precum și din tendințele sociale ce se manifestă pe plan național și internațional.

La componenta *istorico-socială* se adaugă apoi, în explicarea genezei unei concepții, componenta *cultural-științifică* : achizițiile noi ale cunoașterii omenești în domeniul științelor naturii și al celor sociale (ținînd seama de faptul că într-un moment sau altul evoluează mai rapid și e la ordinea zilei o anumită disciplină științifică), curentele literar-artistice etc. Un loc special ocupă în cadrul acestei componente *tradiția filozofică*, materialul ideologic de la care pornește gînditorul, fie că e vorba de tradiția filozofică universală, fie de cea națională. Componenta cultural-științifică poate oferi și ea o problematică nouă, specifică, unui gînditor.

Tot de momentul genezei ține componenta *subiectivă* a creației filozofice — personalitatea gînditorului. Filozofia fiind rezultatul activității unei personalități înzestrate cu anumite virtuți creatoare, care și-a însușit cultura epocii sale și în același timp a făcut unele opțiuni pentru anumite idealuri, care sînt nu numai ale sale, ci și ale unui grup social, istoricul filozofiei va trebui să pună în lumină toate aceste însușiri specifice ale unei personalități creatoare. În prezentarea și caracterizarea factorului subiectiv, el va evita însă stabilirea unei corelații directe — în sensul unui determinism rigid, fatalist — între sorgintea socială a unui gînditor și orientarea gîndirii sale, știut fiind faptul că marile personalități au capacitatea de a întrevedea, de a anticipa cursul dezvoltării viitoare.

Evitarea oricăror determinări univoce în explicarea genezei unei concepții filozofice nu trebuie să ne facă să omitem faptul că o concepție filozofică exprimă un ideal de viață, că acest ideal e în convergență sau în divergență cu cel al unor anumite grupuri sociale și că, în ultimă instanţă, atitudinea faţă de lume este determinată, în ceea ce priveşte orientarea ei generală, de poziţia acelui grup social ale cărui năzuinţe îşi găsesc expresie în opera unui gînditor.

Un alt moment important al cercetării istorico-filozofice îl constituie *analiza critică* a unei concepţii, a unui sistem. Analiza presupune mai întîi o descriere succintă a concepţiei studiate, cu alte cuvinte prezentarea faptelor istorico-filozofice. Acest moment impune surprinderea structurii intime a unei concepţii, degajarea liniilor ei fundamentale, a ideilor „forţă”, evidenţierea a ceea ce este esenţial, fundamental într-o concepţie, spre a lumina în felul acesta întreaga construcţie. Încă din acest moment îşi spune cuvîntul capacitatea cercetătorului de a pătrunde un sistem, de a-l înţelege în articulaţiile sale şi de a evalua ceea ce e esenţial, fundamental, semnificativ, original la un gînditor. În funcţie de această operaţie se face analiza propriu-zisă a ideilor, examinarea lor critică şi valorizarea lor. Momentul *valorizării*, al degajării importanţei şi semnificaţiei ideilor avansate de gînditor, al formulării unor *judecăţi de valoare*, temeinic argumentate, intervine deci în cursul analizei critice a concepţiei filozofice. Începută în această fază a cercetării, operaţia de valorizare se continuă în etapa următoare, aceea a *caracterizării sintetice şi a evaluării finale* a concepţiei, a sistemului respectiv.

Cercetarea istorico-filozofică nu se poate opri la momentul analitic al investigaţiei, la momentul disocierii şi discutării ideilor. Pe lîngă relevarea a ceea ce este specific şi original într-un sistem, cercetarea trebuie să meargă mai departe, să ajungă la unele generalizări, încadrînd gînditorul respectiv într-o tipologie, într-o orientare, o tendinţă, într-un curent filozofic. Şi spre a se evita schematismul, în care se poate aluneca uşor, se impun nuanţările de rigoare, astfel încît o concepţie să nu-şi piardă specificitatea, să nu se estompeze într-un curent sau o orientare prea generală.

Cercetarea istorico-filozofică acordă o importanţă deosebită valorizării unei concepţii, *evaluării ei finale*, după ce s-a lămurit geneza ei şi după analizele întreprinse. Rezultatele, consecinţele, influenţa unei teorii filozofice sînt mult mai dificil de stabilit decît în alte domenii, date fiind caracterul abstract al filozofiei, precum şi distanţa dintre ea şi existenţa materială a omului. Între existenţa socială şi filozofie există medieri multiple, în ambele direcţii, fie că urmărim determinarea filozofiei de către bază, fie că ne îndreptăm atenţia — ca în cazul de faţă — spre acţiunea filozofiei asupra bazei şi asupra diferitelor forme ale conştiinţei sociale. Interesele grupului social, psihologia socială, concepţiile politice, etice, estetice, religioase, particularităţile personalităţii gînditorilor etc. sînt tot atîtea verigi intermediare care filtrează acţiunea filozofiei asupra vieţii sociale şi o fac de regulă dificil de sesizat şi de exprimat în termeni precişi. În principiu, cercetarea istorico-filozofică urmăreşte două direcţii fundamentale în care îşi poate exercita influenţa o concepţie filozofică : în vederea valorizării ei, cercetătorul examinează *funcţia ei cognitivă* şi *funcţia ei social-culturală*.

În cadrul primei direcţii de cercetare va căuta să pună în lumină acele valori cu care un gînditor a îmbogăţit cunoaşterea filozofică, ca de pildă : elaborarea unor principii, categorii, realizarea unor sinteze, formularea de ipoteze noi, punerea unor probleme, relevarea unor argumente inedite.

O particularitate a dezvoltării filozofiei o constituie faptul că fiecare din sistemele filozofice caută să răstoarne tot ceea ce au dat predecesorii, considerînd că se află în posesiunea adevărului. Sistemele ca atare s-au dovedit însă pînă la urmă caduce, relative în năzuinţa lor de a explica totul, de a afla adevărul absolut. În acest caz, este istoria filozofiei consemnarea unei succesiuni de lupte iraţionale între sisteme care se neagă reciproc, prăbuşindu-se rînd pe rînd? În concepţia marxistă, istoria filozofiei este o istorie a cunoaşterii filozofice, în care sistemele apar ca trepte ale unui proces progresiv de cunoaştere, iar adevărurile relative conţinute în ele se acumulează treptat.

Istoria filozofiei apare, prin prisma acestor principii teoretico-metodologice, ca un proces cognitiv neîntrerupt, ce se îmbogăţeşte mereu cu soluţii şi rezolvări noi, însumînd atît adevărurile predecesorilor, cît şi pe cele descoperite de contemporani. Într-o asemenea viziune asupra dezvoltării filozofiei găsim un temei obiectiv de delimitare a obiectului istoriei filozofiei : aceasta va înfăţişa dezvoltarea cunoaşterii filozofice, a adevărurilor filozofice formulate în decursul veacurilor, cunoaşterea filozofică apărînd ca un proces progresiv ale cărui trepte s-au constituit în diverse epoci istorice şi la diferite popoare. O astfel de viziune asupra cunoaşterii filozofice ne dă şi un temei obiectiv şi precis după care putem aprecia un gînditor : luarea în consideraţie a contribuţiei sale la progresul cunoaşterii filozofice (descoperirea de adevăruri, definirea categoriilor filozofice, perfecţionarea metodelor de cunoaştere, abordarea de noi probleme etc.).

Această viziune asupra istoriei filozofiei ne face să înţelegem de ce un gînditor n-a putut descoperi decît adevăruri relative, parţiale, pe care însă, în virtutea unor condiţii social-istorice, le-a absolutizat, le-a hipertrofiat, să înţelegem că adevărul deplin, absolut nu a putut să fie în posesiunea nici unui gînditor, fie el materialist sau idealist, fiecare avînd contribuţia sa la dezvoltarea filozofiei, dar şi limitele sale istorice (materialiştii premarxişti au ignorat caracterul activ al spiritului, idealiştii l-au exagerat etc., etc.). Filozofia ştiinţifică de azi nu poate deci să fie legată în chip univoc de trecut, nu poate avea o singură rădăcină principală în istoria filozofiei — materialismul. În realitate, rădăcinile ei pornesc din adevărurile obiective descoperite în trecut, adevăruri la care şi-au adus contribuţia atît filozofii materialişti, cît şi cei idealişti; idealismul ca metodologie a putut — prin importanţa acordată spiritului etc. — să ajungă la unele adevăruri, la dialectică, de exemplu.

În această ordine de idei, reamintim cuvintele lui Lenin după care „idealismul inteligent este mai aproape de materialismul inteligent decît materialismul prost”[4], explicînd mai departe că prin „idealism inteligent” înţelege idealismul dialectic, iar prin „materialism prost” înţelege materialismul „metafizic, nedezvoltat, mort, grosolan, inert”. Cum se ştie, materialismul dialectic nu se revendică numai de la materialismul premarxist, ci şi de la filozofia clasică germană, care este în cea mai mare parte idealistă, dar dialectică.

În legătură cu conceperea obiectului istoriei filozofiei ca un proces progresiv de cunoaştere filozofică, de descoperire a adevărurilor filozofice se impune o precizare : istoria reală, obiectivă a filozofiei nu poate să includă numai concepţiile care sînt apreciate azi drept contribuţii pozitive la istoria cunoaşterii filozofice. Ca ştiinţă istorică, ea trebuie să înregistreze şi să expună — apreciindu-le în mod corespunzător — şi teoriile care au reprezentat experimentări, tatonări, încercări de a găsi drumul ascendent al acestei cunoaşteri. Chiar dacă unele sisteme, concepţii, teorii s-au dovedit eronate şi au servit numai ca un fel de catalizator în apariţia unor noi teorii (îndeplinind acest rol uneori numai pentru că au trebuit să fie respinse cu argumente noi), ele au avut o anumită semnificaţie ca elaborări teoretice şi ca atare cunoaşterea lor e utilă chiar prin aspectul lor negativ, scutindu-l pe cercetător de noi căutări.

---

[4] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 231.

În cadrul evidenţierii funcţiei *sociale* a unei concepţii filozofice, cercetătorul urmăreşte finalitatea socială a ideilor promovate de gînditor (finalitate explicită sau implicită), acţiunea lor în anumite sfere ale culturii, ale vieţii sociale în genere, natura valorilor sociale pentru care optează un gînditor. Funcţia socială a unei concepţii e în unele cazuri capitală, în special pentru perioadele în care, datorită condiţiilor istorice în care s-a dezvoltat, o ţară luptă pentru eliberarea sa socială sau naţională, ori are de recuperat o rămînere în urmă. A releva funcţia socială a filozofiei şi partinitatea ei nu înseamnă a aluneca în sociologism. Filozofia este prin natura sa o concepţie despre lume, are deci şi o funcţie de valorizare a realităţii, şi această funcţie apare uneori pe primul plan. Dacă nu am ţine seama de rolul social al ideilor ar trebui să respingem toate concepţiile sociale premarxiste — ca fiind idealiste — şi pe mai toţi gînditorii raţionalişti de la începuturile culturii noastre moderne, care, cum se ştie, nu au avut contribuţii la dezvoltarea filozofiei universale, dar au avut un loc important în dezvoltarea ascendentă a ţării noastre.

Fiind vorba de aprecierea unor rezultate, a unor consecinţe istorice sau influenţe, se înţelege că valorizarea unei concepţii filozofice este ea însăşi un proces istoric. O primă apreciere — ce se face chiar la apariţia unei lucrări — e ulterior completată, nuanţată, concepţia respectivă e integrată în fluxul dezvoltării gîndirii. Perspectiva actuală a progreselor cunoaşterii pune de multe ori în valoare idei care la un moment dat păreau simple curiozităţi. Nu trebuie să omitem rolul anticipativ, prospectiv al filozofiei, capacitatea gînditorilor de a depăşi cadrele societăţii lor prin sesizarea în germene încă a unor tendinţe ale dezvoltării. Justeţea acestor anticipări e pusă de regulă în lumină mult mai tîrziu, în urma unor progrese însemnate ale cunoaşterii.

În caracterizarea unei concepţii filozofice, a unui sistem, istoricul gîndirii ia în consideraţie toate aspectele, sinuozităţile, nuanţele ce se manifestă la gînditorul studiat, judecîndu-l, cum recomanda Lenin, în funcţie de ceea ce a adus nou în raport cu predecesorii, situîndu-l adică în contextul epocii sale şi integrîndu-l în cursul dezvoltării ascendente a cunoaşterii filozofice. O istorie a filozofiei, urmărind mersul real al dezvoltării gîndirii, pune în lumină tot ceea ce reprezintă o valoare, tot ce a contribuit la progresul ideilor în cultura naţională sau universală. De asemenea, istoria gîndirii naţionale evidenţiază atît ceea ce este general în dezvoltarea gîndirii într-o ţară şi în dezvoltarea gîndirii pe plan universal, cît şi specificul istoriei gîndirii în ţara respectivă, cu notele caracteristice şi particularităţile sale într-o epocă sau alta, ori în ansamblul ei.

Formarea şi dezvoltarea culturii naţionale are loc în cadrul unui *proces istoric obiectiv*, constituit din momente şi etape între care există o legătură de continuitate pe direcţia realizărilor de valoare. La acest tezaur spiritual al întregii națiuni își aduce contribuția fiecare generație, pornind de la ceea ce a fost validat de experiența istorică și ducînd mai departe, în condiții istorice noi, eforturile creatoare ale înaintașilor, asimilînd valorile trecutului și încercînd să le îmbogățească adăugîndu-le altele noi. „Operele de înaltă valoare făurite de înaintași — subliniază secretarul general al partidului — sînt așezate la loc de cinste în patrimoniul României noi. Partidul nostru, societatea socialistă cultivă respectul față de tradițiile culturale înaintate și, totodată, dorința creatorilor de a le dezvolta, de a le depăși [5].

Prezentul socialist este legat indisolubil de trecutul istoric al poporului nostru; în el se continuă tot ceea ce s-a creat mai de preț în decursul timpului. Restituirea tuturor valorilor autentice din trecut culturii actuale constituie o preocupare permanentă a politicii partidului nostru în domeniul științei și culturii.

Această preocupare se referă la principiile și criteriile valorificării moștenirii culturale, la modul în care se raportează cultura noastră socialistă la diferite orientări și concepții filozofice sau social-politice din trecut, la semnificația în actualitate a acestor valori ale științei și culturii românești, precum și la sarcinile și răspunderea ce revin atît celor ce sînt astăzi moștenitorii și beneficiarii creațiilor din trecut, cît și celor ce se ocupă nemijlocit de reevaluarea tradițiilor înaintate ale științei, filozofiei și culturii noastre.

Principiile care stau la baza acestei vaste activități, ce cuprinde și domeniul gîndirii filozofice și social-politice românești, sînt definite cu claritate în opera secretarului general al partidului și ele ar putea fi formulate succint în felul următor: deplină obiectivitate în reconstituirea trecutului istoric, în afara oricărei incidențe conjuncturale și atitudini subiective; analiza critică, nuanțată a tradițiilor culturale, în lumina concepției științifice a partidului nostru, spre a prelua și integra în cultura socialistă tot ceea ce au ele bun, progresist, înaintat, ceea ce reprezintă valoare; evidențierea limitelor istorice ale operelor și concepțiilor din trecut, asociată cu critica tezelor greșite ce se pot întîlni chiar în concepțiile progresiste; analiza critică și combaterea curentelor de gîndire retrograde, a concepțiilor reacționare; promovarea, în spirit patriotic, a valorilor autentice și dezvoltarea lor în condițiile actuale; relevarea contribuției poporului român la cultura universală, definirea fizionomiei sale proprii în contextul civilizației mondiale.

După cum se vede din enumerarea acestor principii, cerința reconstituirii după *criterii științifice și riguroase* a trecutului istoric este dublată, în concepția tovarășului Nicolae Ceaușescu, de grija permanentă pentru respectarea principiului partinității ideologice și al patriotismului socialist, care impun disocieri critice și nuanțări permanente, spre a restitui prezentului tot ceea ce reprezintă valoare autentică în trecut și se constituie într-o trăsătură definitorie a spiritualității poporului nostru.

Principiul reconstituirii riguros științifice a trecutului impune ca prezentarea și interpretarea evenimentelor istoriei, a tradițiilor culturale și ideologice ale trecutului să se caracterizeze printr-o deplină obiectivitate, pentru ca procesul valorificării să conducă la aprecierea corectă și la situarea exactă a acestora în dezvoltarea istorică a unei națiuni. În scopul realizării unei istorii cu adevărat științifice, cercetătorul trecutului are datoria de a prezenta faptele în mod obiectiv, în deplină conformitate cu realitatea, scrie tovarășul Nicolae Ceaușescu, formulînd un principiu fundamental al istoriografiei moderne, ce exclude intervenția oricăror influențe de ordin afectiv sau amestecul unor interese ce ar deforma realitatea istorică. Redînd întregul proces istoric în toată complexitatea sa, uneori contradictoric, cercetătorul trebuie „să înfățișeze faptele nu după dorințele subiective ale oamenilor, nu după nevoi politice de moment, după criterii de conjunctură, ci așa cum s-au petrecut ele, corespunzător adevărului vieții" [6]. Această cerință teoretico-metodologică a rigurozității științifice este întărită de alta, de ordin etic: spiritul de dreptate și de adevăr.

---

[5] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, Edit. politică, București, 1968, p. 25.

Redarea cu fidelitate a evenimentelor conferă veridicitate și valoare actului de interpretare a trecutului. Tovarășul Nicolae Ceaușescu surprinde în următoarea formulă lapidară și profundă esența și semnificația istoriografiei științifice: „Valoarea unei istorii cu adevărat științifice constă în înfățișarea obiectivă a faptelor, în interpretarea lor justă, constituind astfel o oglindă a conștiinței de sine a poporului, a claselor, înmănunchind experiența de viață și de luptă a maselor și a conducătorilor" [7].

Activitatea amplă de reevaluare a moștenirii culturale, a tradițiilor de gîndire înaintată, implică multiple momente și operații de analiză și interpretare, care trebuie să conducă la formularea unor judecăți de valoare în legătură cu operele analizate, cu concepțiile unor personalități din trecut. Cercetătorul angajat într-o astfel de activitate găsește numeroase indicații metodologice și sugestii în opera secretarului general al partidului, cu privire la actul critic al valorizării.

Date fiind complexitatea și caracterul adesea contradictoriu al procesului istoric obiectiv, aprecierea tradițiilor culturii trebuie să rezulte dintr-o analiză riguroasă, condusă de discernămîntul critic, a concepțiilor și curentelor de idei; o astfel de analiză, întemeiată pe principiile materialismului dialectic și istoric, impune situarea personalităților și curentelor în contextul intereselor de clasă din epoca respectivă, evidențierea etapelor în evoluția lor, semnalarea limitelor, evitarea exagerărilor de orice fel în formularea judecăților de valoare, relevă tovarășul Nicolae Ceaușescu: „activitatea diferiților militanți, personalități revoluționare și politice, poate fi prezentată în mod just numai în strînsă legătură cu clasa socială căreia îi aparțin. Numai astfel vom evita atît exagerarea meritelor unor militanți, cît și negarea contribuției lor la lupta pentru dezvoltarea socială" [8].

Principiul explicării deterministe, prin prisma condiționării sociale a concepțiilor și activității personalităților, trebuie corelat cu înțelegerea materialist-istorică a raportului clase sociale — mase — personalități istorice. Gînditorii, militanții politici, oamenii de cultură — relevă secretarul general al partidului — au adus o contribuție prețioasă la progresul societății, la patrimoniul cultural al poporului numai identificîndu-se cu idealurile maselor, cu interesele națiunii, ridicîndu-se la nivelul înțelegerii cerințelor obiective ale dezvoltării sociale, ale cunoașterii științifice a legilor luptei de clasă.

---

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, Edit. Politică, București, 1968, p. 338.

[7] *Ibidem*.

[8] *Ibidem*, p. 337.

Din principiul condiționării social-istorice a concepțiilor și activității personalităților decurge necesitatea unei abordări istoriste a fenomenelor de cultură și a contribuțiilor aduse de aceste personalități în diferite etape ale vieții lor, ca și cerința unei tratări nuanțate a operelor și concepțiilor analizate, a aprecierii diferențiate a ideilor și tezelor promovate, în funcție de rolul și valoarea lor reală într-o epocă dată, independent de sinuozitățile ulterioare — care trebuie firește consemnate — ale unei vieți sau concepții. La aceasta se adaugă luarea în considerare a particularităților care țin de trăsăturile fiecărei personalități. Istoria este făurită de oameni cu calitățile și defectele lor, notează tovarășul Nicolae Ceaușescu; ei trebuie apreciați atît în ansamblul activității lor, cît și în fiecare etapă a vieții și concepției lor, desprinzîndu-se ceea ce a reprezentat o autentică valoare pentru timpul lor, sau pentru o perioadă, de momentele în care au fost eventual depășiți, în virtutea unor legi firești, de cursul evenimentelor istorice, de dezvoltarea culturală și ideologică.

Acordînd toată atenția tradițiilor progresiste ale poporului român, constituite de-a lungul milenarei sale existențe, preluînd din trecut tot ceea ce este bun și servește mersului înainte al societății, al culturii, trebuie să procedăm cu discernămînt, precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu, formulînd *principiul cercetării critice* a moștenirii trecutului.

Valorificarea critică a moștenirii culturale presupune descifrarea atentă a elementelor de valoare, de progres și criticarea celor perimate din opera oricărei personalități, cu atît mai mult atunci cînd se pune problema valorificării operei și activității unor personalități marcate de evidente contradicții. În cadrul unei valorificări critic-dialectice nu se poate pune problema nici a unei preluări globale, nici a ignorării limitelor inerente oricărei concepții și activități umane. „Firește, — subliniază în acest sens secretarul general al partidului — chiar și în cazul unor personalități progresiste din trecut trebuie să acționăm cu discernămînt, să analizăm bine ce preluăm — pentru că nu putem să luăm totul în bloc. Să avem în vedere că aceste personalități au avut și limite — și nici nu se putea altfel — generate de dezvoltarea socială, de epoca în care au trăit, de nivelul de cultură ș.a.m.d. Trebuie să preluăm ce e valoros, progresist în activitatea acestor personalități, dar să avem și o atitudine critică față de ceea ce este greșit în creația lor” [9].

Referindu-se la opera lui Octavian Goga, tovarășul Nicolae Ceaușescu făcea o precizare cu valoare de principiu: „Înseamnă oare că, dacă preluăm ceea ce a fost bun, valoros în poeziile lui Goga, trebuie să uităm că acesta totuși, într-o serie de scrieri, în politică, s-a situat pe poziții reacționare, retrograde? Desigur că trebuie să criticăm această latură a activității sale”. Pornind de la acest caz, secretarul general al partidului relevă necesitatea unei disocieri între aspectele politice și dimensiunile de alt ordin (culturale, estetice, filozofice) din activitatea unor personalități care au cunoscut evoluții contradictorii. Valorificarea operei acestora trebuie să aibă în vedere aspectele lor progresiste, înaintate, fără ca, în aprecierea de ansamblu, să fie ignorate celelalte aspecte. Totodată, partinitatea concepției materialist-dialectice și istorice impune să fie respinse cu fermitate laturile retrograde, reacționare ale concepției sau activității unei personalități. În astfel de situații, „Nu putem și nu trebuie să acceptăm nici un fel de concesie, sub nici o formă, față de confuzii sau concepții străine idealurilor noastre"[10].

---

[9] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, Edit. politică, București, 1969, p. 174.

Tovarășul Nicolae Ceaușescu a criticat cu fermitate, constant, ori de cîte ori au impus-o realitățile, slaba *combativitate* față de concepțiile și curentele de idei reacționare, față de teoriile idealiste, perimate, în vădită opoziție cu progresele cunoașterii, cerînd celor ce activează în domeniul științelor sociale să nu lase cale liberă concepțiilor retrograde.

Activitatea de valorificare a tradițiilor progresiste trebuie călăuzită în permanență de un *spirit militant*, *combativ*, revoluționar. În istorie au existat întotdeauna atît factori care au favorizat și accelerat dezvoltarea, cît și factori care au constituit o piedică în calea progresului. Cultivarea respectului și a dragostei față de tot ceea ce a fost bun în trecut nu ne poate face să uităm nici un moment „că în trecut au existat în țara noastră — și nici nu puteau să nu existe — și concepții retrograde, reacționare, care au servit claselor asupritoare. Față de toate acestea trebuie să luăm poziție hotărîtă"[11], precizează secretarul general al partidului. De aceea în opera sa este puternic subliniat *principiul partinității*, al combativității revoluționare, care impune respingerea influențelor ideologiei burgheze, a concepțiilor mistice, retrograde, a naționalismului și șovinismului burghez, a ideologiei reacționare: „Noi nu trebuie să uităm că a existat în România o îndelungată activitate fascistă, că legionarii — această bandă de asasini — au exercitat o influență nefastă, au promovat concepțiile lor retrograde, șovine și reacționare, dăunînd grav intereselor poporului nostru"[12].

Secretarul general al partidului cere militanților pe frontul ideologic să nu stea pasivi față de ideile retrograde și să exprime cu putere „poziția noastră ideologică, filozofia noastră, principiile noastre politice, estetice, etice". De asemenea, pornind de la teza că există tradiții și „tradiții", cere să se facă o delimitare fermă față de trecutul reprezentat de rămășițele vechii orînduiri — care trebuie combătute cu hotărîre — precizînd că în afară de acestea există un alt trecut: „este vorba în primul rînd de trecutul cu care ne mîndrim, de lupta pentru eliberare națională și socială, de tradițiile progresiste ale învățămîntului, științei și culturii poporului nostru — și vrem ca în activitatea noastră să ținem seama de acest trecut. Este vorba, de asemenea, de trecutul glorios al mișcării revoluționare și comuniste, de trecutul anilor construcției socialiste care a ridicat patria noastră la un înalt grad de dezvoltare în toate domeniile activității economico-sociale. Acest trecut glorios stă la baza dezvoltării viitoare a poporului nostru, în centrul politicii educative!"[13].

Concepția științifică a partidului nostru asupra trecutului exclude atît preluarea necritică a moștenirii culturale, cît și atitudinile dogmatice, de minimalizare sau de negare a legăturilor cu ceea ce a creat realmente valoros poporul nostru de-a lungul istoriei sale, cu valorile materiale și spirituale în care și-au găsit expresie capacitățile sale creatoare, definindu-i specificitatea distinctă în cadrul culturii și civilizației universale.

Printr-o selectare și interpretare justă a tezelor promovate de diferite concepții, științele sociale din țara noastră trebuie să ajute la cunoașterea strădaniilor poporului nostru pentru emancipare socială, la înțelegerea idealurilor şi aspiraţiilor sale, a ideilor şi principiilor noi, înaintate, a celor care au luptat pentru formarea şi dezvoltarea culturii româneşti. Cinstirea înaintaşilor, precizează tovarăşul Nicolae Ceauşescu, este un semn de civilizaţie şi cultură. Poporul român are un trecut glorios, care trebuie cunoscut şi cinstit: „Avem toate motivele să fim mîndri de trecutul de luptă şi muncă al poporului nostru, de ceea ce am realizat în anii socialismului; avem toate motivele să preţuim figurile luminoase progresiste ale poporului nostru, eroismul maselor largi populare, fără deosebire de naţionalitate, care prin lupta şi munca lor au realizat tot ce există astăzi în România”[14].

---

[10] *Ibidem*, p. 173.

[11] *Ibidem*, p. 174.

[12] *Ibidem*.

[13] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, Edit. politică, București, 1972, p. 641.

În lumina acestor principii privind valorificarea moştenirii culturale, tovarăşul Nicolae Ceauşescu a criticat cu deplin temei unele greşeli care s-au făcut în anumite etape ale procesului de reinterpretare a contribuţiilor aduse de poporul român la dezvoltarea ştiinţei şi culturii. Astfel, arată secretarul general al partidului, în unele perioade din trecut s-au manifestat fenomene de neglijare a tradiţiilor şi particularităţilor istorice şi naţionale ale culturii româneşti, nu s-a acordat atenţia cuvenită tezaurului de valori spirituale făurite şi lăsate moştenire de înaintaşi sau au fost preluate necritic aspecte şi teze greşite din activitatea unor forţe sociale şi politice.

Criticînd atît tendinţa de subapreciere a unor valori ale trecutului, cît şi preluarea unor teze greşite, secretarul general al partidului insistă asupra principiului valorificării critice a moştenirii lăsate de înaintaşi, cerînd o grijă deosebită pentru preluarea a tot ceea ce a fost progresist în trecut, pentru dezvoltarea acestui tezaur cultural şi ştiinţific, îmbogăţirea lui, în condiţiile orînduirii noastre socialiste, opera şi gîndirea tovarăşului Nicolae Ceauşescu constituind un prim şi strălucit exemplu de dezvoltare creatoare a tradiţiilor înaintate din ştiinţa şi cultura românească şi universală.

Militînd pentru o atitudine creatoare faţă de tezaurul de cunoştinţe şi idei moştenit de la predecesori, secretarul general al partidului nostru a subliniat deseori că filozofia marxistă însăşi s-a dezvoltat mereu în confruntări cu celelalte curente de idei din lume, însuşindu-şi tot ceea ce a creat mai valoros gîndirea umană de-a lungul istoriei. Urmînd exemplul înaintaşilor, trebuie să împrospătăm neîncetat concepţia noastră despre lume, spre a găsi răspunsuri la realitatea vie de azi. Înnoirea continuă a filozofiei clasei muncitoare din izvorul gîndirii şi cunoaşterii universale constituie o lege a dezvoltării ei; numai însuşirea creatoare a filozofiei marxiste, aplicarea ei la condiţiile concrete ale ţării noastre, în funcţie de *particularităţile istorice, sociale şi naţionale*, pot asigura mersul înainte al societăţii, corespunzător intereselor vitale ale întregului nostru popor.

În opera tovarăşului Nicolae Ceauşescu, cercetătorii gîndirii filozofice şi social-politice româneşti găsesc referiri directe la momente şi personalităţi importante ale acesteia, aprecieri şi caracterizări profunde asupra activităţii şi gîndirii lui Dimitrie Cantemir, Miron Costin, Gheorghe Şincai, Ion Budai-Deleanu, Teodor Diamant, Gheorghe Lazăr, Nicolae Bălcescu, Mihail Kogălniceanu, Simion Bărnuţiu, George Bariţiu, Cezar Bolliac, János Bolyai, Stefan Ludwig Roth, Ion Ghica, Titu Maiorescu, Vasile Conta, A. D. Xenopol, Ioan Nădejde, C. Dobrogeanu-Gherea, Panait Muşoiu, Nicolae Iorga, Mihai Ralea, Lucreţiu Pătrăşcanu ş.a.

---

[14] *Ibidem*, p. 642.

Mulţi dintre intelectualii de vază ai ţări noastre s-au alăturat mişcărilor progresiste şi revoluţionare, au îmbrăţişat ideile sociale înaintate ale vremii lor, subliniază tovarăşul Nicolae Ceauşescu. ,,Contactul cu filozofia materialist-dialectică — concepţia despre lume a proletariatului — avut încă din secolul trecut prin intermediul mişcării socialiste din România şi al primei Internaţionale Comuniste, a făcut ca numeroşi intelectuali să se situeze în creaţia lor pe poziţii avansate, să devină deschizători de drumuri noi, punînd un fundament sănătos ştiinţei şi culturii româneşti (. . .). Noi aducem azi un fierbinte omagiu tuturor celor care, de-a lungul vremii, închinîndu-şi energia, talentul şi puterea creatoare patriei, viitorului naţiunii noastre, au ridicat, prin munca lor asiduă şi entuziastă, edificiul trainic al culturii poporului român'' [15].

Încă de la începuturile ei, gîndirea românească s-a situat într-un orizont progresist, fiind purtătoarea tendinţelor înnoitoare ale societăţii, aducîndu-şi prin aceasta o contribuţie de o deosebită valoare la marile transformări sociale şi mutaţii spirituale din istoria poporului român. Încă din epoca veche a culturii româneşti, s-a afirmat o tendinţă raţionalistă şi umanistă în cadrul unei viziuni laice asupra lumii, tendinţă ce s-a amplificat treptat, pe măsura progreselor cunoaşterii şi a dezvoltării vieţii sociale, favorizînd mai tîrziu apariţia unor concepţii ştiinţifice materialiste despre lume, a unor sisteme filozofice complexe, a unor idei revoluţionare, a unor teorii originale.

Aprecierile tovarăşului Nicolae Ceauşescu privind cinstirea intelectualilor de vază ai ţării constituie un exemplu elocvent de preţuire a înaintaşilor care şi-au închinat viaţa idealurilor de propăşire a patriei noastre, o pildă de mîndrie patriotică pentru marile valori ale ştiinţei şi culturii noastre naţionale, precum şi o contribuţie de seamă la definirea fizionomiei distincte a poporului român, care în decursul milenarei sale istorii s-a manifestat ca un important factor de progres şi civilizaţie în această parte a Europei.

---

[15] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 2, Edit. politică, Bucureşti, 1968, p. 25.

PREMISE ISTORICE

1. PROBLEMA ÎNCEPUTULUI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

Una din problemele aflate în centrul dezbaterilor de specialitate din ultimii ani, căreia trebuie să i se dea un răspuns într-o lucrare de istorie a filozofiei românești, se referă chiar la momentul istoric în care am putea situa începutul acesteia: cînd putem vorbi anume de o filozofie românească, o filozofie care să caracterizeze spiritualitatea poporului român, să-i definească fizionomia specifică?

Desigur, întrucît poporul român a rezultat din simbioza daco-romană, prima concluzie ce s-ar impune din această teză, susținută de istorici și consemnată și de documentele partidului nostru[1], ar fi că momentul de început al civilizației românești în genere nu poate fi situat mai devreme de perioada în care s-a produs etnogeneza românilor, cristalizîndu-se noul popor.

Este însă de necontestat că istoria României nu începe odată cu perioada etnogenezei românești, ci cu multe milenii înainte. O distincție se impune însă, și nu vom întîrzia să o facem, între istoria unei țări, a unui teritoriu — cum este în cazul de față cel locuit de români — și istoria unui popor: cea dintîi începe cu primele dovezi de civilizație umană descoperite pe teritoriul dat, cea din urmă — cu epoca constituirii poporului respectiv, înregistrat ca atare, ca etnie deosebită de celelalte din jur, fără a omite însă, în acest ultim caz, caracterizarea elementelor fundamentale din care a rezultat noua sinteză istorică.

Transpunînd această distincție în termenii problemei de care ne ocupăm, putem spune că o istorie a filozofiei din România va trebui să includă în mod obligatoriu toate manifestările filozofice înregistrate în cadrul civilizațiilor ce s-au succedat pe teritoriul țării noastre, pe cînd o istorie a filozofiei românești ar urma să aibă ca obiect de studiu concepțiile filozofice aparținînd reprezentanților poporului român (evident, după constituirea sa ca popor), fără a omite însă manifestările de factură sapiențială și ideile filozofice ce au premers începutului filozofiei românești, manifestări și idei ce nu se putea să nu fi exercitat anumite influențe (mergînd pe filiera firească a oricărei evoluții) asupra spiritualității noului popor.

În plus, cînd este vorba de apariția filozofiei, ca formă distinctă a conștiinței sociale, desprinsă deci din sincretismul cultural, ce caracterizează fazele de început ale oricărei civilizații, trebuie să ținem seama de o serie de adevăruri teoretico-metodologice impuse de știința și filozofia modernă. Apariția filozofiei ca formă relativ autonomă a conștiinței sociale este cerută de un anumit grad de dezvoltare economico-socială și culturală a societății respective. Ea presupune o dezvoltare a vieții sociale pînă la gradul în care să se fi ajuns la o stratificare socială ce permite reprezentanților clasei dominante să dispună de mijloacele și de timpul liber necesare lărgirii orizontului de cunoaștere, sistematizării cunoștințelor acumulate, ajungînd pînă la treapta cea mai înaltă de generalizare, reprezentată de filozofie. Alături de o viață economico-socială mai dezvoltată și de un anume grad de organizare socială — determinate în esență de apariția plusprodusului — mai este nevoie de existența unor raporturi interumane evoluate, transpuse în norme politico-juridice și morale, consfințite în legi și în norme etc., cu alte cuvinte, de o suprastructură politică, juridică, morală, artistică, religioasă, toate generînd o problematică ce alimentează în chip necesar și condiționează reflecția filozofică, întrebările asupra sensului existenței, sensului vieții, asupra posibilității cunoașterii esenței realității etc., permițînd totodată și răspunsuri adecvate.

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Edit. politică, București, 1983, p. 11.

Evident, aceste condiții nu se creează dintr-o dată și istoria gîndirii filozofice va trebui să înregistreze *toate etapele parcurse de un popor spre a ajunge la elaborarea unor concepții filozofice originale.*

Cînd au fost întrunite asemenea condiții în istoria poporului român, condiții care să determine apariția filozofiei românești? Care au fost momentele parcurse pentru a se ajunge la o filozofie românească?

După cum am menționat, despre o filozofie românească vom putea vorbi abia după formarea poporului român, și anume atunci cînd condițiile economico-sociale o vor impune cu necesitate. Principiul istorismului ne obligă însă să urmărim mai întîi *etapele premergătoare, premisele istorice* care au favorizat, treptat (în cursul unei perioade îndelungate în cazul nostru, datorită unor condiții istorice vitrege), constituirea poporului român și începutul filozofiei sale.

În ce epocă se poate vorbi — mai întîi — despre prezența fenomenului filozofic la strămoșii noștri din spațiul carpato-danubiano-pontic, cînd au fost create condițiile menționate care să favorizeze preocupările filozofice?

Izvoarele antice atestă că pe lîngă o cultură populară de tip sapiențial, geto-dacii aveau cunoștințe de logică, etică, iar unii autori l-au numit pe Zalmoxis (ori Zamolxiș) filozof, considerîndu-l discipol al lui Pitagora sau chiar predecesor al acestuia; Platon îl citează (în dialogul *Charmide)* pentru concepția sa asupra vindecării bolilor, care cerea să privim organismul în întregul lui, „să dăm îngrijire trupului dimpreună cu sufletul" (concepție ce nu pare a fi altceva, după cum rezultă din diferite interpretări și confruntări de texte, decît doctrina lui Hipocrate altoită pe platonism).

Pitagora — cum se știe — a trăit în secolul al VI-lea înaintea erei noastre, iar despre zeul-filozof Zalmoxis se afirmă că i-a fost contemporan sau chiar l-a precedat. Dacă vom căuta răspuns la întrebarea în ce măsură condițiile sociale (organizarea tribală) și istorice din Dacia secolelor VII — VI î.e.n. — cînd erau mult mai puțin prielnice decît peste o jumătate de mileniu, în vremea lui Burebista — ar fi putut genera o filozofie originală, am ajunge la concluzia că termenul de filozof, în sensul de înțelept, asociat zeului suprem, este mai curînd un atribut ce se conferă unei astfel de zeități (considerată, ca și în alte cazuri, un erou civilizator), fără a trebui să luăm *tale quale* asemenea expresii. Herodot însuşi nu era sigur de existenţa reală a acestuia [2]; rămîne de reconstituit şi cercetat doctrina ce-i era atribuită, care susţine unele principii de mare valoare şi actualitate chiar, conţinutul ei autentic, originalitatea ei, precum şi eventuala înrudire cu alte doctrine orientale etc.

Fără îndoială, în perioada de maximă înflorire a civilizaţiei lor, geto-dacii aveau cunoştinţe de filozofie (de logică, de etică) — după cum o atestă numeroase izvoare antice — , se conduceau, în anumite perioade, după norme morale care au stîrnit admiraţia unor contemporani, dar concluziile privitoare la filozofia strămoşilor noştri, trase pe baza mărturiilor istorice şi a cercetării şi interpretării condiţiilor lor de viaţă, se opresc deocamdată aici, în lipsa altor fapte.

Condiţii economico-sociale şi culturale propice culturii filozofice au fost întrunite, pe teritoriul ţării noastre, în cetăţile greceşti de pe malul dobrogean al Pontului Euxin (în special Tomis şi Callatis), cu cîteva secole înainte de era noastră, cu precizarea că ele au favorizat apariţia unor personalităţi cu o bogată cultură filozofică, cu preocupări filozofice, autori ai unor lucrări, după cum o atestă textele păstrate, deşi nu au fost creatori de concepţii sau sisteme filozofice.

În coloniile greceşti din Dobrogea (înfiinţate începînd din secolul al VII-lea î.e.n.) [3] s-a dezvoltat o cultură superioară, caracteristică în genere vieţii urbane greceşti, care a permis afirmarea unor oameni de litere, biografi, gramatici, istorici, geografi, iar mai tîrziu, după cucerirea romană, a unor teologi, cu vastă cultură filozofică.

Astfel, în secolul al III-lea î.e.n., Satyros din Callatis, numit şi peripateticul, este, între altele, autorul unor biografii de filozofi cunoscuţi[1] (Pitagora, Empedocle, Socrate, Platon etc.), din care s-au păstrat fragmente reproduse de Diogenes Laertios în *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor* [4]. De asemenea, în secolul al II-lea î.e.n., Heraclid din Callatis este semnalat ca autor al lucrării *Raţionamentul lembeutic*, iar Istros ca autorul unei lucrări intitulate *Despre tragedie*.

Cît îi priveşte pe geto-daci, care locuiau teritoriul ţării noastre, fiind „împărţiţi într-un mare număr de triburi" [5], momentele culminante ale civilizaţiei strămoşilor noştri direcţi au fost atinse în perioadele lui Burebista (sec. I î.e.n.) şi Decebal (sec. I e.n.) : în jurul anului 300 î.e.n. se semnalează existenţa unor uniuni de triburi geto-dace — acestea erau conduse de un şef militar [6] (numit şi rege), care împărţea puterea cu căpetenia religioasă — , în sec. I î.e.n. se constituie primul stat dac centralizat.

Izvoarele istorice atestă că societatea lor cunoscuse un început de diferenţiere socială : aristocraţia gentilică, nobilii *(tarabostes* sau *pileati)* şi oamenii de rînd *(comati)* formau două categorii sociale distincte. Sclavia, deși se înregistrează și la ei, nu devenise încă o instituție socială generalizată.

---

[2] „În privinţa lui Zalmoxis şi a locuinţei sale subpămîntene nici eu nu resping cele spuse, dar nici nu le dau crezare prea mult; mi se pare însă că el a trăit cu mulţi ani înainte de Pitagora. Fie Zamolxis om ori divinitate de-a băştinaşilor ..." (*Izvoare privind istoria României*, vol. I, p 49 — 51).

[3] Cf. Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor*, vol. I, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1974, p. 34.

[4] Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*, Edit. Academiei, 1963, II, 12, 26; III, 9; VI, 21; VIII, 40, 53, 58; IX, 26.

[5] Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *op. cit.*, p. 29.

[6] Cf. *Istoria dreptului românesc*, vol. I, Edit. Academiei, Bucureşti, 1980, p. 51 şi urm.

Geto-dacii aveau apreciabile cunoştinţe de medicină, botanică, astronomie, filozofie. Se mai atestă începutul folosirii scrierii grecești, mai tîrziu latine, fără a se fi constatat utilizarea unei scrieri proprii. S-a semnalat şi existenţa aşa-numiţilor „polistai” care duceau o viaţă de meditaţie şi cumpătare şi transmiteau învăţăturile zeului lor suprem — Zalmoxis [7]. Din timpul lui Burebista datează cunoscutul episod, care echivalează după unele izvoare cu o adevărată reformă socială şi morală, soldată cu însănătoşirea moravurilor locuitorilor pînă la acțiunea semnificativă a distrugerii — se pare totuşi parţiale — a viilor. În acest episod un rol important i se atribuie marelui preot (sau „vrăjitor” după unele texte) Deceneu.

Într-o lucrare de istorie a filozofiei românești se impune să fie analizate concepţia despre viaţă a strămoşilor noştri, preocupările lor de cultivare a filozofiei, întrucît acestea pot constitui premise necesare în înțelegerea spiritualității poporului român.

Un alt moment ce trebuie menționat printre premisele istorice care au influențat treptat formarea spiritualității românești este legat de epoca daco-romană, după cucerirea Daciei de către romani, cînd putem vorbi de strămoșii noștri aflaţi într-o nouă fază de dezvoltare socială.

Tradițiile filozofiei antice grecești se regăsesc în cetățile pontice și după cucerirea romană, cînd episcopii din Tomis apelează, în disputele lor teologice, la concepte și argumente filozofice, în scrieri redactate în secolul al IV-lea în limba greacă, iar în secolele V — VI în limba latină: **Brettanion** sau **Vetranion**, **Teotim (Theotimos)** „scitul” sau „filozoful” **Ioan de Tomis**, **Ioan Maxentiu**, **Leontiu**, **Ioan Cassian**, **Dionisie Exiguul** — „cel Mic” — , întemeietorul cronologiei creștine etc. [8].

Rămasă în stăpînirea romană și după retragerea aureliană, Dobrogea este un centru important de cultură teologică superioară, de fapt teologico-filozofică, așa cum atestă numeroase scrieri, mare parte din ele în limba latină, limba vorbită de populația din împrejurimi și în același timp limba oficială a Imperiului roman de răsărit, pînă în secolul al VII-lea.

Cînd bizantinii sînt siliți să se retragă din Dobrogea, la începutul secolului al VII-lea, nemaiputîndu-se opune valurilor migratoare, are loc un proces de ruralizare, caracteristic unor mari întinderi din Europa. Forma specifică de organizare a poporului român, care începuse să se cristalizeze, o constituie obștile țărănești ce alcătuiesc cunoscutele „romanii”, puternice uniuni de obști, adevărate „republici” — cum le consideră mai tîrziu Cantemir — ce vor sta la baza primelor formațiuni statale românești în secolele următoare.

O originală cultură tradițională de tip popular se dezvoltă în cadrul vieții rurale, timp de secole, înglobînd într-o manieră specifică (ce reflectă profilul noului popor în curs de afirmare) credințe și obiceiuri geto-dace cu altele de factură orientală sau specific romane într-o nouă sinteză spirituală, reprezentată de creștinismul popular și concretizată — între altele — în numeroase creații culturale cu caracter sincretic: legende, balade, povestiri, proverbe etc., ce ne permit să descifrăm o viziune proprie asupra lumii și vieții. Este, evident, o viziune de tip popular-tradițional, care deși nu are un statut filozofic propriu-zis, merită a fi cercetată, întrucît reprezintă și ea una din etapele istorice ale constituirii filozofiei românești.

---

[7] Cf. *Izvoare privind istoria României*, vol. I, Edit. Academiei, București, 1964; Ștefan Pascu, Liviu Maior, *Culegere de texte pentru istoria României*, vol. I, Edit. didactică și pedagogică, București, 1977, p. 7 — 28; Dinu C. Giurescu, *Istoria ilustrată a românilor*, Edit. sport-turism, București, 1981, p. 41 — 49.

[8] Principalele surse referitoare la această perioadă (Sozomenos, *Istoria bisericii* ș.a.) sînt reproduse în *Izvoarele istoriei României*, vol. II, Edit. Academiei, București, 1970; cf. și Radu Vulpe și I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, vol. II, Edit. Academiei, București, 1968; *Inscripții grecești și latine din sec. IV — XIII descoperite în România*. Culese, traduse în românește, însoțite de indici și comentate de Emilian Popescu, Edit. Academiei, București, 1976.

Prezența unor texte filozofice pe teritoriul țării noastre este asociată la începutul feudalismului cu apariția mănăstirilor, create de misionarii trimiși de Constantinopol (spre a controla o zonă cît mai mare din teritoriul ce-i aparținuse odinioară) sau de papalitate, în dorința de a extinde sfera de influență a catolicismului.

Pe măsură ce iau ființă primele mănăstiri — principalele centre de cultură în perioada feudalismului — apar și școli în limba latină sau slavonă, se înființează episcopate: în secolul al XI-lea la Cenad, în județul Timiș (mănăstire și școală), la Oradea și Alba Iulia (episcopate), în secolul al XII-lea, la Igriș (mănăstire) în apropiere de Cenad, în biblioteca acesteia figurînd, alături de scrierile religioase, și lucrări de filozofie ale lui Seneca și Cicero, provenind din donația unei abații din Franța (Pontigny)[9]. Mănăstirile se înmulțesc în secolele următoare, odată cu bisericile ortodoxe sau catolice, fapt care-l determină pe papa Grigorie al IX-lea să se plîngă în 1234 regelui Bela al IV-lea de vlahii de pe teritoriul episcopiei catolice a cumanilor din Transilvania ce ascultă de episcopi care țin ritul grecilor.

În secolul al XIV-lea istoria socială și culturală a țării noastre intră într-o nouă etapă, odată cu formarea statelor independente românești Țara Românească și Moldova, ca și a voievodatului autonom al Transilvaniei, cu crearea unei suprastructuri ideologice corespunzătoare: mitropoliile (1359 în Țara Românească, 1387 în Moldova), marile mănăstiri, care sînt și lăcașuri de cultură, predominant religioasă. Această etapă corespunde unei noi faze economico-sociale, aceea a feudalismului dezvoltat, ajuns la deplină maturizare. Aparținînd romanității orientale, țările române mențin legături puternice cu Imperiul bizantin — politice și mai ales ecleziastice, culturale —, mitropoliile din țările române fiind dependente de Patriarhia de la Constantinopol. Drept urmare, cultura medievală românească de tip cărturăresc se dezvoltă sub influența celei bizantine, la care are acces direct sau prin filiera slavonă (limba slavonă fiind și ea admisă ca limbă de cult de Patriarhia de la Constantinopol, care încuraja misionarismul slavon în scopul contracarării tendințelor de penetrație ale catolicismului). De reținut este faptul că, printre manuscrisele bizantino-slavone care se întîlnesc în țările române se află, alături de scrierile de cult, numeroase lucrări cu conținut teologico-filozofic, precum și manuscrise cu conținut filozofic: fragmente din opera lui Aristotel[10], un mic tratat de logică, lucrări care conțin definiții ale filozofiei

---

[9] Cf. Radu Constantinescu și E. Lazea, *O bibliotecă monastică din Transilvania pe la 1200,* în „Studii”, 1969, nr. 6, p. 1145 — 1153.

[10] Cf. Petre Lucaciu, *Începuturi ale logicii românești,* Edit. științifică, București, 1970; Petru Vaida, *Tradiția bizantină și începuturile filozofiei în cultura română,* în lucrarea *Istoria filozofiei românești,* vol. I, Edit. Academiei, București, 1972. A se vedea și paragrafele și capitolele următoare din volumul de față, referitoare la această perioadă.

(cum este *Viața lui Constantin Chiril Filozoful*). Pe fondul acestei bogate literaturi care circulă în țările române, în condițiile întăririi statelor feudale românești, ale creșterii rolului lor în rezistența antiotomană (inclusiv în plan cultural), apare în secolul al XVI-lea scrierea *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, monument al culturii noastre vechi, expresie a unei concepții etice și politice originale, ce oglindește specificul momentului istoric, social-politic și cultural în care se aflau țările române și, ca atare, poate fi considerată a constitui începutul gîndirii filozofice românești. În secolul următor, apar, odată cu Dimitrie Cantemir, importante scrieri de filozofie ce marchează o etapă distinctă în istoria filozofiei românești, în care este vorba de filozofia propriu-zisă, ca formă a conștiinței sociale, cu funcții bine definite.

O lucrare de istorie a filozofiei reflectă, în mod firesc, *stadiul cercetărilor* din acest domeniu, astfel că o lucrare de istorie a filozofiei românești, scrisă astăzi, va include toate aceste etape, premise istorice, care au contribuit — direct sau indirect — la cristalizarea filozofiei românești.

Problema etapelor de început ale filozofiei românești nu este numai una de ordin teoretic, ci și o chestiune metodologică de ordin practic, actual, pentru cercetătorii istoriei filozofiei românești; de felul în care este soluționată ea depind ponderea, modul de tratare și aprecierea a etapelor premergătoare constituirii poporului român. Autorii prezentei lucrări le consideră premise istorice sau etape premergătoare ale filozofiei românești, tratîndu-le ca atare și analizînd rolul îndeplinit de ele în constituirea și dezvoltarea spiritualității românești.

2. CONCEPŢIA DESPRE VIAŢĂ A GETO-DACILOR

Epoca de formare şi dezvoltare a culturii materiale şi spirituale geto-dace este situată, sub raportul descoperirilor şi argumentelor arheologice, între a doua jumătate a secolului al IV-lea î.e.n. şi sfîrşitul secolului al II-lea î.e.n., cînd intră în perioada ei clasică, de maximă înflorire[1]. Cercetătorii formelor de organizare social-politică-juridică merg însă către secolul VI î.e.n., apelînd la argumentele scrise ale „părintelui istoriei" Herodot, care vorbeşte despre prezenţa unei aristocraţii geto-dace, semn că o anumită stratificare socială exista deja. Geto-dacii se aflau atunci în faza descompunerii orînduirii comunei primitive, societatea lor cunoscînd o dezvoltare mai accentuată spre sfîrşitul primului mileniu î.e.n. „Dezvoltarea deosebită pe care o cunoaşte ... societatea daco-getică, în mersul ei ascendent spre civilizaţie se datorează, după cum este bine ştiut, trecerii de la civilizaţia caracteristică primei vîrste a fierului (Hallstatt) la epoca Latène (cea de-a doua vîrstă a fierului) şi, mai cu seamă, generalizării acesteia"[2]. Geograful Strabon consemna existenţa încă din vremea legendarului Zalmoxis, a deosebirii dintre *hegemones* (căpetenii) şi *ethnos* (poporul de rînd) la geto-daci[3]. In privinţa aceasta, este cert că vor apărea mereu elemente noi, fundamental rămînînd faptul că „în momentul apariţiei lor pe scena istoriei scrise, geţii se prezentau grecilor ca străvechi autohtoni ai acestui pămînt"[4] şi, totodată, „cei mai viteji şi mai drepţi dintre traci" (Herodot), judecată de valoare care are o multiplă semnificaţie: politică, etico-juridică, religioasă.

Atunci cînd *modul de a fi, de a exista istoric, de a simţi şi gîndi* al unei populaţii străvechi impresionează minţile cele mai luminate ale scrisului istoric grec şi latin, pe parcursul a peste douăsprezece veacuri, de la Hecateu (sec. VI î.e.n.) şi pînă la Jordanes (sec. VI e.n.) sau mai departe, este o dovadă că nu doar bogăţiile şi nivelul unei vieţi economice, determinate de utilizarea crescîndă a fierului şi de cultivarea grîului şi secarei, aveau darul de a fi apreciate pozitiv de către aproape toţi istoricii acestor timpuri străvechi, ci mai ales chipul aparte de a vieţui, organizarea socială, obiceiurile şi credinţele care îi făceau să fie, în ochii vecinilor, „cei mai pregătiţi pentru moarte" (Pomponius Mela).

Odată cu destrămarea comunităţii gentilice, geto-dacii ajung la închegarea unor *uniuni* politice conduse de cîte un „rege". O astfel de organizare politică a fost „regatul" lui Dromihete, în jurul anului 300 î.e.n. Mai sînt amintiţi Zalmodegikos, Rhemaxos etc. Momentul cel mai important îl reprezintă constituirea primului stat centralizat şi independent sub conducerea lui Burebista (82—44 î.e.n.). Marea putere politică a lui Burebista a sintetizat întreaga experiență istorică a înaintașilor săi, dar, în primul rînd, a reușit să înfăptuiască o piață „unică" în care utiliza o monedă unică de emisiune proprie, copie a denarului roman. „Odată în posesia acestei monede universale, Burebista a știut să lege economia Daciei de aceea a statului roman și să dea astfel un nou impuls dezvoltării economice și sociale a societății de pe cele două versanturi ale Carpaților"[5].

---

[1] I. H. Crişan, *Burebista şi epoca sa*, Edit. enciclopedică română, Bucureşti, 1975, p. 25.
[2] *Ibidem*, p. 11.
[3] *Istoria dreptului românesc*, vol. I, Edit. Academiei, Bucureşti, 1980, p. 32.
[4] H. Daicoviciu, *Dacii*, Edit. enciclopedică română, Bucureşti, 1972, p. 21.

Creșterea numărului așezărilor de tip urban a însoțit creșterea numerică a populației, iar ca urmare a dezvoltării forțelor de producție, s-a produs diversificarea structurală a societății. **Dio Chrisostomul** (sec. I e.n.) susține în lucrarea *Getica* (lucrare pierdută, dar amintită de Jordanes) că „cei mai aleși *(generosi)*" dintre geți au fost numiți mai întîi *tarabostes (Zarabos tereos)*, apoi pileați *(pileatos)*; dintre aceștia se alegeau regii și preoții. De asemenea, **Dio Cassius** în *Istoria romană* îi numea tot pileați, iar istoricul got **Jordanes** relevă, în lucrarea *Getica*, că „Deceneu a ales dintre ei [daci] pe bărbații cei mai nobili *(nobilissimos uiros)* și mai înțelepți pe care i-a învățat tainele zeilor, i-a povățuit să venereze anumite zeități și anumite sanctuare și le-a dat numele de pileați *(nomen pileatorum)*, deoarece, după cum presupun, aveau capetele acoperite cu o tiară, pe care cu alt nume o numeau *pileus*"[6].

O categorie socială inferioară, neomogenă, dar foarte dinamică la daci a fost aceea a *comaților* sau *capillati*, adică a acelora care nu aveau dreptul de a purta „căciulă", tiară. Unii au înțeles prin aceștia un fel de plebe, asemănătoare celei romane, alții au crezut a identifica în ea o adevărată clasă cavalerească (I. H. Crișan). Important rămîne faptul că în societatea geto-dacă sclavajul nu s-a practicat în forma lui clasică, prizonierii de război fiind ținuți la un loc, deci fără a fi împrăștiați la diferite familii aristocratice [7]. Poporul de rînd forma marea majoritate a celor care suportau greutățile producției materiale.

Strabon (64—21 î.e.n.) vorbește în *Geografia* despre „marea stăpînire" a regelui Burebista, „cel dintîi și cel mai mare rege din Tracia" — cum este numit în inscripția de la Dionisopolis [8]. Consolidarea puterii de stat a fost ajutată, la geto-daci, de puternica intervenție a factorului religios. După cum arată unele izvoare **Criton** în *Getica* sa observa că regii geților prin „amăgire și magie au impus acestora buna înțelegere între ei și dobîndesc lucruri mari", ceea ce conduce la ideea că în formarea statului dac, factorul ideologic a avut o înrîurire considerabilă [9].

Pentru străvechea civilizație geto-dacă, la fel ca la alte popoare, un sincretism original — deopotrivă sacru și profan — a reprezentat soluția de viețuire, de cunoaștere și de exprimare estetică. Ceea ce a fost remarcat de la început, ca o dimensiune caracteristică a spiritualității geto-dace, a fost modul cu totul specific de a contura *înțelepciunea*, în demnitatea supremă, simultană, de *credință religioasă* și de *sapientia*. Ideea centrală a acestei *credințe-sapientia* a rămas, pentru toată lumea interpreților, *ideea de nemurire*, iar numele unic de care ea se leagă este acela de *Zalmoxis* sau Gebeleizis (acest al doilea cognomen nu mai apare la nici unul dintre urmaşii primului dintre istorici la care găsim vestea, Herodot).

---

[5] *Istoria dreptului românesc*, vol. I, p. 66.
[6] Cf. *Ibidem*, p. 68 — 69.
[7] Cf. H. Daicoviciu, *op. cit.*, p. 159.
[8] I. H. Crișan, *op. cit.*, p. 68 — 110.
[9] *Istoria dreptului românesc*, vol. I, p. 71.

Cultura spirituală a daco-geţilor comportă cîteva elemente de o particularitate care a dat de gîndit cercetătorilor. S-a deschis, astfel o opoziţie în interpretarea caracterului acesteia formulată în termeni prea categorici : *monoteism (henoteism) sau politeism?*

Înclinăm să dăm dreptate punctului de vedere care merge către susţinerea unei viziuni henoteiste — admiterea unui zeu suprem, fără a exclude existenţa altor divinităţi — , cum a considerat marele istoric Vasile Pârvan[10].

Herodot din Halicarnas (sec. VII î.e.n.) este cel dintîi la care găsim referiri exacte. În cartea a IV-a a *Istoriilor* sale, la capitolele 93, 94, 95 şi 96, el scrie : „Înainte de a sosi la Istru, primul popor pe care îl supuse Darius au fost *geţii care se cred că sînt nemuritori* . . . Iată în *ce chip* se socoteau ei nemuritori. *Ei cred că nu mor, ci că cel ce-şi dă sfîrşitul se duce la Zeul Zalmoxis*; unii dintre dînşii cred că acesta este Gebeleizis. *Tot la cinci ani*, ei trimit la el ca sol pe unul dintr-înşii, tras la sorţi, şi-l însărcinează cu cîte le cere fiecare. *Iată cum îl trimit* : cîţiva dintre ei se aşează în rînd, ţinînd cîte trei suliţi în mînă, iar alţii, apucînd de mîini şi de picioare pe cel hotărît să fie trimis la Zalmoxis îl aruncă în sus, pe vîrful suliţelor; *dacă el e străpuns şi moare*, ei cred că zeul le este prielnic; *dacă nu moare, îl huiduiesc* şi-l dojenesc ca pe un netrebnic şi păcătos şi după aceasta trimit pe altul, căruia îi dau aceeaşi însărcinare cît e încă în viaţă. *Toţi aceşti traci cînd tună şi fulgeră trag cu săgeţi în sus, căci ei cred că (cel care tună şi fulgeră) nu e alt zeu decît al lor* (subl. ns. — *T.G.*).

După cîte *am aflat de la grecii* care locuiesc la Helespont şi la Pont, acest Zalmoxis, *fiind un om*, a servit la Samos ca sclav; *a fost chiar rob al lui Pitagora* . . .; în urmă însă, cîştigîndu-şi libertatea, se spune că şi-a strîns o mare avere şi, îmbogăţindu-se, s-a întors în ţara lui. Dar fiindcă tracii duceau o viaţă mizerabilă şi erau ignoranţi, acest Zalmoxis *crescut în obiceiurile ioniene* şi avînd o învăţătură mai solidă decît aceea a tracilor, deoarece fusese în contact cu grecii, şi încă cu unul dintre cei mai însemnaţi filozofi eleni, cu Pitagora, *a pus să i se zidească o sală* pentru primirea şi ospătarea celor mai de frunte concetăţeni ai săi, *unde să-i înveţe că nici el, nici oaspeţii săi şi nici cei care se vor naşte vreodată dintr-înşii nu vor pieri, ci vor merge într-un loc unde vor vieţui veşnic, bucurîndu-se de toate cele bune*. Pe cînd ei făceau toate cîte le-am spus şi vorbeau astfel, el îşi săpă o *locuinţă subterană*. Şi îndată ce-şi termină această locuinţă *se făcu nevăzut* pentru traci. Coborîndu-se in locuinţa subterană, *rămase acolo timp de trei ani*. Tracii îl regretară şi îl jeliră ca pe un mort. În *al patrulea an însă el se arătă*, astfel că ei *văzură adeverindu-se* toate cele spuse de Zalmoxis. *Aceasta spun grecii că le-a făcut el* (subl. ns. — *T.G.*). Cît despre mine, această poveste a lui Zalmoxis şi locuinţa sa subpămînteană, nici nu le pun la îndoială, nici nu le cred pe de-a-ntregul. *Părerea mea este că acest Zalmoxis a trăit mulţi ani înaintea lui Pitagora* (subl. ns. — *T.G.*). Dar destul e atît cît am spus, fie că a existat un om cu numele Zalmoxis, fie că va fi fost o *divinitate băştinaşă a geţilor* (subl. ns. — *T.G.*)"[11].

Reţinem din Herodot cîteva idei care ni se par de o importanţă excepţională, tocmai pentru că sînt susţinute de un grec : 1. noutatea frapantă pentru greci a *ideii nemuririi* în care credeau daco-geţii şi a felului în care şi-o închipuiau aceştia ; 2. *unicitatea zeului* : Zalmoxis este echivalentul lui Gebeleizis (acest nume nici nu mai apare, dealtfel, la alţi istorici !). Nu împărtăşim, de aceea, opinia lui Mircea Eliade care susţine că „este greu să-i privim pe Zalmoxis şi Gebeleizis ca pe unul şi acelaşi zeu. Structurile lor sînt diferite, cultul lor nu se aseamănă deloc. Gebeleizis este un zeu al furtunii, sau mai degrabă un vechi zeu al cerului ... tragerea cu arcul vizează pe zeul furtunii şi-l ameninţă” [12]. Excepţională este însă observaţia sa că „Zalmoxis, aşa cum era venerat de geto-daci, nu era nici zeu al pămîntului, nici al fertilităţii agricole şi nici zeu al morţilor” [13]. Mircea Eliade a spus esenţialul asupra poveştilor despre Zalmoxis — sclav al lui Pitagora, cît şi asupra evhemerismului lui din interpretarea lui Herodot, care, totuşi, deşi frapat de similaritatea celor două doctrine — a lui Zalmoxis şi a lui Pitagora — înclină să admită, în cele din urmă, *anterioritatea zeului dac*. Un fapt este cert, şi anume acela că religia lui Zalmoxis presupune credinţa în nemurirea sufletului şi anumite rituri de tip iniţiatic. Ocultaţia, epifaniile şi „imortalizarea” nu au nimic de-a face cu metempsihoza[15] şi nici cu prelungirea existenţei încarnate, în niscai „insule ale fericiţilor”. „Ceea ce pare sigur — relevă Mircea Eliade — este că pentru geţi, ca şi pentru iniţiaţii Misterelor Eleusine sau pentru « orfici », postexistenţa preafericită începe *după moarte*: numai « sufletul », principiul spiritual, îl întîlneşte pe Zalmoxis” [16]. Pentru Herodot, grec fidel unei credinţe politeiste într-un Panteon cu tot felul de zeităţi ale particularului, o credinţă radical opusă, favorizînd ideea *Unului*, nu putea să nu surprindă. Apoi, numai nişte „nemuritori” care îşi considerau sufletul de natură divină, aidoma zeului, puteau ameninţa zeul lor suprem.

---

[10] Vasile Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Bucureşti, 1926, p. 151.

[11] Herodot, IV, 93 — 96. Cf. H. Daicoviciu, *op. cit.*, p. 267 — 268.

Mai reţinem de la Herodot *interpretatio graeca*, raţionalistă sau evhemeristă : Zalmoxis este un „om” care, după avataruri, „sclav” etc., se întoarce în ţara lui (a daco-geţilor), instituie o nouă credinţă şi se „autozeifică”, propovăduind ideea nemuririi, a vieţuirii veşnice, adepţii săi” bucurîndu-se de *toate cele bune* (subl. ns. — *T.G.*)”, într-un *alt loc*, adică la ***Zalmoxis cel nevăzut***, care se arată ciclic, tot la patru ani. Din textul lui Herodot nu reiese valabilitatea interpretării lui Eliade, conform căreia, „urmînd modelul divin « se moare » ritual tocmai pentru a se obţine nemoartea” [17].

Pe de o parte, mesagerul (care moare ritual) este trimis la 5 ani (şi nu la 4 ani), pe de alta, în textul lui Herodot, Zalmoxis formulează o teză de generalitate (nici unul nu va pieri, ci toţi vor merge în alt loc), ceea ce anulează legătura „necesară” dintre ritual şi imortalitate. Aici, este cazul să amintim sinteza concluzivă a lui Eliade însuşi : „Dacă încercăm să înţelegem tradiţia transmisă de Herodot prin ea însăşi fără să ne întrebăm asupra originii sau autenticităţii sale, personajul Zalmoxis poate fi descris după cum urmează : a) el este un *daimon* sau un *theos* care « revelează » o doctrină escatologică şi « întemeiază » un cult iniţiatic de care depinde regimul ontologic al existenţei post-mortem ; b) cu alte cuvinte, *Zalmoxis nu este o fiinţă supranaturală de tip cosmic sau instituţional*, considerat *a se afla* acolo de la începutul tradiţiei, ca alţi zei traci de care vorbeşte Herodot, « Ares », « Dionysos », « Artemis », sau « Hera » ; *Zalmoxis îşi face apariţia într-o istoric religioasă care îl precede, el inaugurează o nouă epocă de tip escatologic* (subl. ns. — *T.G.)* ; c) « revelaţia » pe care el o aduce geţilor este comunicată prin intermediul unui scenariu mitico-ritual foarte cunoscut al « morţii » (ocultarea) şi al « reîntoarcerii pe pămînt » (epifania), scenariu folosit de personaje diverse *urmărind întemeierea unei noi ere sau instaurarea unui cult escatologic* (subl. ns. — *T.G.)* ; d) ideea centrală a mesajului lui Zalmoxis se referă la supravieţuirea sau imortalitatea sufletului ; e) dar pentru că reîntoarcerea lui Zalmoxis în carne şi oase nu constituie « o probă » a « imortalităţii » sufletului, acest episod pare să reflecte « un ritual care ne este necunoscut » ”[18].

---

[12] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1980, p. 66.

[13] *Ibidem*, p. 62.

[14] *Ibidem*, p. 40.

[15] *Ibidem* p. 47.

[16] *Ibidem*, p. 49.

[17] *Ibidem*, p. 61.

Chiar dacă prin cîteva sublinieri Mircea Eliade acceptă evhemerismul, reamintim că însuşi Herodot spune că getul Zalmoxis a existat cu mulţi ani înaintea lui Pitagora şi a putut fi o „divinitate băştinaşă”, ceea ce lasă deschisă opinia despre apariţia *ulterioară* a lui. În această accepţie, getul Zalmoxis este departe de a fi adeptul ezoterismului de inspiraţie misterică (orfică sau eleusină) al concepţiei lui Pitagora, şi ceea ce rămîne este numai *omologia* evidentă dintre două moduri de a crede în nemurirea sufletului : „eterna reîntoarcere” (la Zalmoxis), metempsihoza şi palingenezia (la Pitagora). Dealtfel, încrederea în factura divină (celestă) a sufletului şi în demnitatea superioară a Unului (unităţii) nu ne permite nicicînd să confundăm nemurirea sufletului (la geţi) cu reîncarnarea sufletului (la pitagoreici şi în alte credinţe orientale). Grecii (Herodot, în primul rînd), luînd contact cu o religie a unui zeu suprem şi a nemuririi, evident nu aveau alt termen de comparaţie decît „erezia” pitagoreică. Confuzia aceasta nu este însă generală, deoarece, cum vom vedea, deşi Socrate şi Platon o aveau la îndemînă, nu o vor utiliza deloc, atunci cînd se vor referi la credinţele geto-dacilor.

Metodologic, faptul devine expres semnificativ, şi chiar simptomatic, dacă asumăm ideea superioară — cu mult mai multe şi profunde virtuţi explicative — că *timpul arhaic* favorizează *Unul* şi *unitatea*, în surprinderea raportului organic dintre sacru şi profan [19], în acea zonă transculturală a spiritului, instituită de dimensiunea simbolică a acestuia. Într-adevăr, „mitul constituie una dintre rarele forme de *trait-d'union* între prezent şi trecutul îndepărtat, tocmai pentru că mitul ne permite să reconstruim, cu precauţiile interpretative de rigoare, fragmentele din viaţa omenirii de care istoria ne-a privat şi care sînt determinante pentru înţelegerea naşterii şi construirii oricărei civilizaţii” [20].

Revenind la mitul lui Zalmoxis, reluăm ideea că el are *două coordonate fundamentale* : *nemurirea* şi *unicitatea*. Acestea sînt premisele indispensabile unei reorientări a conştiinţei individuale şi colective către existenţa *sufletului*, prin prisma valorii *integralităţii* şi a scopului care este dobîndirea *înţelepciunii*. Asistăm la un alt gen de argumentare pe care ni-l pune la dispoziţie dialogul *Charmides (sau despre înţelepciune)* al lui Platon. Aici, îl găsim pe Socrate, proaspăt reîntors din tabăra de luptă de la Potideia, povestind despre felul în care tracii (deci și geto-dacii) îngrijesc și vindecă *partea*, numai vindecînd mai întîi *sufletul*, căci „toate se trag din suflet, atît cele bune cît și cele rele ale trupului și ale ființei noastre întregi ...". Textul revelator ne spune : „Așa stau lucrurile, Charmides, și cu descîntecul nostru. L-am învățat cu prilejul unei expediții de la unul dintre medicii traci ai lui Zalmoxis despre care se zice că *au și darul de-a te face nemuritor*. Iar tracul acesta arăta că medicii greci spun, *pe bună dreptate*, cele pe care le-am amintit eu acum ; numai că Zalmoxis, adăuga el, *regele nostru care este zeu*, mai spune că așa cum nu trebuie să încerci a vindeca ochii fără să vindeci capul și nici capul fără trup, *la fel nici trupul fără suflet*, iar tocmai aceasta e pricina pentru care cele mai multe boli rămîn nevindecate de medicii greci, faptul că ei nu țin seama de *întregul* a cărui îngrijire ar trebui s-o întreprindă și că, *dacă acesta nu se simte bine, este cu neputință ca partea să se simtă bine*. Căci, spunea el, *toate se trag din suflet, atît cele rele, cît și cele bune ale trupului și ale ființei noastre întregi, revărsîndu-se din suflet* așa cum se răsfrîng de la cap asupra ochiului. Ca urmare, *mai ales sufletului trebuie să-i dăm îngrijire*, dacă vrem ca deopotrivă capul cît și restul trupului s-o ducă bine. Iar *sufletul*, spunea el, tinere, *se îngrijește cu anumite descîntece, care sînt, la rîndul lor, spusele și gîndurile frumoase. Din acestea spuse și gînduri se naște în suflete înțelepciunea*, care, dacă se ivește și stăruie în noi, *dă lesne sănătate atît capului cît și trupului întreg*. Arătîndu-mi deci leacul și descîntecul, el îmi spunea : Să nu te lași înduplecat să îngrijești capul nimănui *care nu-și va fi dăruit mai întîi sufletul spre îngrijire descîntecului*. Aceasta, zicea el, și este greșeala pe care acum o săvîrșesc oamenii, că încearcă să devină un fel de medici ai cîte unei părți, fără de cealaltă ; și *mă îndemna cu toată tăria* să nu mă las convins a face într-alt fel nici de către cel bogat, nici de vreunul mai de neam ori mai frumos. *Eu așadar înțeleg să-l ascult — căci am și jurat-o și trebuie să mă supun* (subl. ns. — *T.G.*) — iar dacă tu primești să-ți dăruiești întîi sufletul, cum prevedea străinul, spre a fi descîntat cu descîntecele trace, ți-aș putea da leacul pentru cap ; dacă însă nu, atunci n-aș avea ce să fac pentru tine, Charmides dragă"[21].

---

[18] *Ibidem*, p. 46.

[19] Sergiu Al-George, *Arhaic şi universal*, Edit. Eminescu, Bucureşti, 1981.

[20] Gillo Dorfles, *Estetica mitului*, Edit. Univers, Bucureşti, 1975, p. 34.

Lectura filozofică a acestui izvor privitor la concepția geto-dacilor ne sugerează sensul profund metafizic al gîndurilor expuse de Socrate — și prin el de Platon și atribuite traco-geților : *valoarea ontologică a sufletului* și a *înțelepciunii* ca factor de *sănătate* a individului și colectivității. Ideea unității și integralității se subordonează totuși ideii demnității primare a sufletului. Totodată, ceea ce impresionează sub raport psihologico-filozofic și educativ este supunerea metodică a sufletului, unui proces de „grijire" continuă, de elevată sanificare, prin mijlocirea unor „descîntece". Prin acestea se înțeleg doar „spusele și gîndurile frumoase". Or, în textul lui Platon „spusele și gîndurile frumoase" au virtutea demiurgică de a „naște în suflete înțelepciunea". Mai mult, Socrate spune limpede că *el a jurat să se supună* imperativului formulat de medicul în credința față de Zalmoxis. În fond, Socrate aplică lui Charmides o metodologie și o *terapeutică* menită să ajungă la *sănătate* și, implicit, la „nemurire" a sufletului. Sursele documentare cunoscute ne permit să aducem și alte informații privind concepția despre lume a geto-dacilor. Astfel, de la contemporanul lui Herodot, **Hellanicos din Mitilene** putem reține ideea anteriorității zeului get față de Pitagora, cît și o completare a ideii de nemurire : „Dar, părerea mea este că Zalmoxis a trăit cu mult înaintea lui Pythagora. Se cred nemuritori şi terizii şi crobizii şi *spun că cei care mor se duc la Zalmoxis şi vor reveni* (subl. ns. — *T.G.)*; şi socotesc că aceste lucruri se adeveresc pururi"[22] (în lucrarea *Obiceiuri barbare)*. Relatări analoage ne dau şi alţi istorici sau scriitori, precum : Mnaseas, Harpocration, Diodor, Apuleius, Lucian din Samosata, Clemens Alexandrinul, Solinus ş.a.

---

[21] Platon, *Charmides (sau despre înțelepciune)*, în vol. *Dialoguri*, E.P.L.U., București, 1968, p. 45 — 46.

Ştiri mai importante referitoare la geto-daci găsim la **Strabon** (sec. I î.e.n.), contemporan al lui Burebista. Acesta scrie în *Geografia* sa : „Se spune că un *get cu numele Zalmoxis* a fost sclav al lui Pythagora şi că a primit de la acesta unele *noţiuni şi cunoştinţe astronomice*, iar *altele de la egipteni*, căci ar fi ajuns şi pînă acolo în colindările sale; întorcîndu-se în ţară s-a bucurat de mare trecere în faţa conducătorilor şi poporului, deoarece *făcea proorociri după semnele cereşti*; în cele din urmă, l-a convins pe rege să-l ia părtaş la domnie, afirmîndu-i că este destoinic să-i vestească voinţa zeilor. La început, a fost făcut *preot al zeului celui mai slăvit la aceştia*, iar după aceea a fost intitulat şi zeu, şi aflîndu-şi o peşteră inaccesibilă celorlalţi, îşi ducea viaţa acolo, întîlnindu-se rar cu cei din afară, cu excepţia regelui şi a slujitorilor acestuia; regele lucra în înţelegere cu el fiindcă vedea că oamenii îi dau mai multă ascultare decît înainte, *ca unuia care dă porunci după sfatul zeilor. Acest obicei a durat pînă în zilele noastre* aflîndu-se întotdeauna un asemenea *om care să fie sfetnic al regelui şi să fie numit şi zeu de geţi*; iar muntele unde se afla peştera a fost socotit sfînt şi este numit astfel; numele său era Cogaionon ca şi al rîului care curge pe lîngă el. Şi cînd domnea peste geţi Burebista, împotriva căruia divinul Cezar a pregătit o expediţie, această cinstire o avea Decaineos; şi a dăinuit la ei prescripţia pythagoreică, adusă de Zalmoxis, de a se abţine să se hrănească cu carnea vieţuitoarelor ..."[23]. În continuare, Strabon arată că Burebista *şi-a înălţat poporul prin exerciţii*, *abţinere de la vin* şi *supunere faţă de porunci*. În această operă, el a fost ajutat efectiv de Decaineos, care, ca şi Zalmoxis altădată, „a fost făcut zeu" (se observă aceeaşi explicaţie evhemeristă, grecească), iar „dovada ascultării este faptul că *geţii s-au lăsat înduplecaţi să taie viţa de vie şi să trăiască fără vin* (subl. ns. — — *T.G.)*"[24]. Strabon mai vorbeşte despre *cinstea acestor profeţi*, ceea ce i-a făcut vrednici şi să domnească. Aşa au fost : Orfeus şi Musaios, iar la geţi *Zalmoxis „cel din vechime"* şi Decaineos. Strabon îi numeşte pe preoţii geţilor *ktistai*, deci „ctitori, întemeietori", iar alţi autori le spun *polistai* sau *pleistoi* „întemeietori de cetăţi", ceea ce nu intră deloc în contradicţie cu o altă denumire a lor, *skistai* „cei ce se abţin de la plăcerile lumeşti" — cum credea că este mai corect, savantul bulgar D. Decev[25], ba, dimpotrivă, se acordă foarte bine cu o altă informaţie a lui Strabon, care relevă că poporul îi mai numea *capnobatai*, „călători prin nouri (fum)".

La opt secole după Herodot, izvoarele scrise ne pun în faţa unor noi elemente : în secolul al III-lea al erei noastre, un erudit pe nume Porphyrius susţine — aşa cum vedem din lucrarea *Viaţa lui Pythagora* — că filozoful de la Samos „mai avea şi un adolescent, pe care-l dobîndise din Tracia, care se numea Zalmoxis, *fiindcă i se aruncase la naştere o piele deasupra*; într-adevăr, tracii numesc pielea « zalmos ». Prinzînd drag de el, Pythagora *l-a instruit în disciplina fenomenelor cereşti*, în *cele privitoare la sacrificii* şi la celelalte ceremonii pentru zei; unii spun că el mai *este numit şi Thales* (cel ce înfloreşte sau reapare, — n.ns. — *T.G.*), iar barbarii *îl adoră ca Heracles* (eroul care merge la zeu — n.ns. — *T.G.*). **Dionysophanes** spune că acesta a fost sclavul lui Pythagora, că, atunci cînd s-a făcut răzvrătirea împotriva filozofului şi a fugit, el a căzut între tîlhari şi, *fiind tatuat*, s-a legat la faţă din pricina tatuajului. Alţii spun că numele Zalmoxis se tălmăceşte *bărbat străin*" (subl. ns. — *T.G.*)[26].

---

[22] Cf. Gh. Muşu, *Zei—Eroi—Personaje*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 84.
[23] *Ibidem*, p. 85 — 86.
[24] *Ibidem*.
[25] Apud H. Daicoviciu, *op.cit.*, p. 274.

Tot în lucrarea *De vita Pythagorica* (XXX, 172—173) — de fapt o culegere din mai mulţi autori —, filozoful **Iamblich** relatează şi el date mai vechi, în aceeaşi manieră evhemeristă: „Într-adevăr, tracul Zalmoxis, după ce a audiat pe Pythagora, fiind eliberat şi ajungînd la geţi, *le-a dat legi*, aşa cum am arătat la început, şi, *încredinţîndu-i că sufletul este nemuritor*, le-a dat îndemn la vitejie compatrioţilor săi. Încă şi acuma, toţi galaţii şi trallii, şi cei mai mulţi dintre barbari îi încredinţează pe fiii lor că *sufletul celor care mor nu se distruge, ci persistă, şi că nu trebuie să se teamă de moarte*, ci să stea tari în faţa primejdiilor. Dar după ce i-a învăţat acestea pe geţi şi le-a prescris legile, este cel mai mare dintre zeii lor"[27].

Străbate deci, şi în textele interpreţilor şi compilatorilor tîrzii, puterea valorii aceluiaşi mit, pe dubla coordonată a *nemuririi* şi *unului (unui zeu suprem)*. O caracteristică funciară a deosebirii acestei credinţe—sapienţia de aceea a grecilor (şi desigur a romanilor, care au calchiat pur şi simplu Panteonul grecilor) rezidă în faptul că ideea de *unitate ontologică* transpare prin excelenţă în filozofia socratico—platoniciană—aristotelică şi apoi stoică, şi nicidecum în religia lor politeistă, semn sigur că la greci s-a ieşit devreme din sincretism, opunîndu-se radical filozofia care a distins *inteligibilul şi aparentul*, *unul şi multiplul*, *generalul şi particularul* unei religii — este drept — mai apropiată de uman, dar inferioară sub raport metafizic (adică în modul imaginării transcendenţei). Lucrul acesta nu trebuie lăsat de-o parte într-o discuţie serioasă, atunci cînd trebuie să valorizăm fondul specificităţii gîndirii geto-dace. Este semnificativ faptul că Socrate a fost condamnat de cetatea Atenei exact pentru că a introdus credinţe noi (este cunoscut antipoliteismul lui Socrate) şi pentru că ar fi corupt tineretul pe această cale[28].

Desigur, pentru prezentarea spiritualităţii strămoşilor noştri din epoca de maximă înflorire (sec. I î.e.n. — sec. I e.n.), izvorul cel mai important rămîne lucrarea istoricului got din secolul al VI-lea e.n., **Jordanes**, *Geticele (De getarum sive gothorum origine et rebus gestis, XI)*. În această lucrare (ce conţine o confuzie istorică între geţi şi goţi), Jordanes îl preamăreşte pe Deceneu, socotindu-l un adevărat strămoş al său, punîndu-se astfel într-o genealogie mai mult decît nobilă. El scrie: „...observînd dispoziţia lor (a geţilor, n.ns. — *T.G.*) de a-l asculta în toate şi că ei *sînt din fire inteligenţi*, *i-a instruit în aproape toate ramurile filozofiei*, căci el era în acestea un maestru priceput. El *i-a învăţat morala*, dezbărîndu-i de moravurile lor cele barbare; *i-a instruit în ştiinţele fizicii*, făcîndu-i să trăiască potrivit legilor naturii [...]; *i-a învăţat logica*, făcîndu-i cu mintea superiori celorlalte popoare; *arătîndu-le practica*, i-a îndemnat să petreacă în fapte bune; *demonstrîndu-le teoria celor douăsprezece semne ale zodiacului*, *le-a arătat mersul planetelor şi toate secretele astronomice*, şi cum creşte şi scade orbita lunii, şi cum *globul de foc al soarelui* întrece măsura globului pămîntesc şi le-a expus sub ce nume şi sub ce semne cele trei sute patruzeci şi şase de stele trec în drumul lor cel repede de la răsărit şi pînă la apus spre a se apropia sau îndepărta de polul ceresc. Vezi ce mare plăcere ca *nişte oameni prea viteji să se îndeletnicească cu doctrinele filozofice* cînd mai aveau puţin răgaz de războaie. Puteai să-l vezi pe unul cercetînd poziţia cerului, pe altul *proprietăţile ierburilor şi ale arbuştilor* (subl. ns. — *T.G.*), pe acesta studiind creşterea şi scăderea lunii, pe celălalt observînd eclipsele soarelui şi cum, prin rotaţia cerului, soarele vrînd să atingă regiunea orientală este dus înapoi spre regiunea occidentală..." [29].

---

[26] I. H. Crişan, *op. cit.*, p. 87.

[27] *Ibidem.*

[28] Platon, dialogul *Apărarea lui Socrate*, în vol. *Dialoguri*.

Jordanes mai arătă că, după Deceneu, a urmat Comosicus, care „nu era deloc mai puţin priceput în ştiinţă", ceea ce indică prezenţa *unei continuităţi* a cunoştinţelor ştiinţifice şi preocupărilor filozofice, a unei continuităţi de conştiinţă. Numele dacice de plante medicinale, identificate în opera lui Dioscoride sau în aceea a lui Pseudo-Apuleius, sînt încă un argument asupra înaltului nivel cultural-spiritual, vizînd o permanentă finalitate practică [30], al strămoşilor noştri geto-daci. O practică medicală, chirurgicală chiar, consemnată în mai multe documente, este dovedită astăzi şi sub raport arheologic; cercetătorul I. Horaţiu Crişan descoperea, nu demult, într-o locuinţă de la Sarmizegetusa, o adevărată trusă medicală formată dintr-un bisturiu, o pensetă, mai multe vase mici pentru păstrarea substanţelor vindecătoare şi o placă mică de cenuşă vulcanică pentru a fi presărată pe rană şi a grăbi, astfel, cicatrizarea. „Cu ajutorul instrumentelor chirurgicale, preoţii-medici daci — ne spune şi H. Daicoviciu — ştiau să execute operaţii grele şi complicate: craniul unui schelet descoperit la Poiana prezintă urme clare ale unei trepanaţii cicatrizate. Numeroase cisterne şi conducte aduse la lumină de săpăturile în Munţii Orăştiei atestă existenţa unor preocupări de igienă publică" [31].

Concepţia despre lume a geto-dacilor era aceea a unui popor profund convins de propra-i *trăinicie şi vechime*, care nutrea ideea *stabilităţii*, dată atît de practica agriculturii, a producerii pîinii în primul rînd, a păstoritului, cît şi a meşteşugurilor fierului şi argintului, oglindită, în acelaşi timp, şi de credinţa într-un zeu suprem „care este şi rege", de existenţa unui singur „loc" al închinăciunii şi sacrificiului (muntele Kogaionon), de măsurarea exactă a *timpului* prin intermediul unor sanctuare şi calendare. De această centrare a vieţii spiritual-religioase a daco-geţilor, în munţii Carpaţi, şi mai ales în zona Sarmizegetusei, se leagă însăşi *stabilitatea vieţii lor social-economice*. În complexul determinism social-istoric al epocilor aurorale — cum este şi epoca *mitului unitate—nemurire* (Zalmoxis) —, unitatea spirituală a unui popor putea să contribuie la închegarea, într-un timp extrem de scurt, a unei formaţiuni politice de talia *statului centralizat şi independent al lui Burebista*.

Este demnă de reţinut şi părerea lui Diodor din Sicilia, care socotea că *există trei mari profeţi ai omenirii*: Zathrausthes al perşilor, Zalmoxis al geţilor şi Moise al evreilor [32]. Această apreciere era făcută în baza unei *omologii fundamentale*, şi anume a faptului de a sluji unei ontologii a luminii celeste, opusă întunericului, a binelui și ordinii, opusă răului și monstruosului.

---

[29] H. Daicoviciu, *op. cit.*, p. 289 — 290.

[30] V. Vetişanu, *Filozofia geto-dacilor (Viziunea despre lume şi viaţă)*, în *Noi Tracii*, Bulletin europeen, Milano, an. VIII, nr. 75, 1981.

[31] H. Daicoviciu, *op. cit.*, p. 291.

[32] I. H. Crişan, *op. cit.*, p. 429.

Proiectat pe fondul credințelor magic-idolatre, precum și al politeismelor de factură traco-greco-romană, *mitul nemurire—unicitate* al lui Zalmoxis se materializa printr-o *oralitate inițiatică* (vezi „descîntecele" din *Charmides*), care și-a luat drept complement organic *simbolizarea uraniană* prin sanctuare, observatoare și calendare, din Munții Orăștiei.

Este cunoscut faptul că aproape toate popoarele evoluate din vechime au închinat un cult sistematic soarelui, socotit a fi izvorul întregii vieți și totodată reședința zeului suprem. Asiro-babilonienii, perșii și egiptenii au acordat, ca și popoarele germanice sau cele din Centrul Europei, o atenție deosebită — întîi, în cadrul culturii megalitice — urmăririi echinocțiilor și solstițiilor, prin *umbrele menhirelor* (stîlpi de piatră neșlefuită), *dolmenelor* (construcții funerare sau de cult formate din pietre, din care una orizontală) sau *cromlehurilor* (grupuri de menhire dispuse circular). Cel mai mare cerc din pietre cunoscut este cel de la Stonehenge, considerat, pe bună dreptate, a fi un *observator astronomic*. Un asemenea observator a fost, probabil, și sanctuarul mare rotund de la Sarmizegetusa.

Desigur, așa cum s-a mai afirmat, suprinderea specificului, originii și conexiunilor culturii geto-dace nu se poate face numai prin relevarea arhitecturii și semnificațiilor multiple ale sanctuarelor de la Sarmizegetusa sau prin re-amintirea mărturiilor istoricilor și filozofilor, din diferite timpuri. „Un domeniu obscur, plin de surprize, uneori fascinant prin simplitatea limbajului întrebuințat spre a releva ritmurile cosmice și care a fost fecundat de *aceleași concepții și idei* (subl. ns. — *T.G.*) ca și sistemul arhitectural al sanctuarelor, este reprezentat prin *elementul decorativ al artei geto-dacice* (subl. ns.—*T.G.*), cu adînci rădăcini în arta preistorică, artă care s-a practicat pe meleagurile fostei Dacii încă din cele mai îndepărtate timpuri urcînd pînă în epipaleolitic"[33]. Într-adevăr, în aceste vestigii găsim singurele mărturii istorice pe care glia strămoșească le-a păstrat nealterate. Un element de esențială comunitate și continuitate rezidă în faptul că atît sanctuarele cît și aspectul decorativ al artei geto-dace (dar și preistorice) îl constituie puternicul caracter abstract geometric. Împărtășind ideea că fiecare decor, oricît de simplu ar părea, „își are mesajul său enigmatic", prin care îmbogățește cu un nou mesaj tezaurul spiritual al omenirii, amintim prezența elementului sacru solar al sistemului sexagezimal de măsurare a timpului pe vase și străchini, ca cele din cultura Otomani, cultura Gumelnița, cultura Ferigile, cultura Tei, cultura Cucuteni, cultura Vădastra, cultura Suciu de Sus etc., pe falanga de ecvideu de la Cuina Turcului, pe urna de la Lăpuș etc. Atît artistic, precum și ideografic, este evidentă subordonarea față de cultul solar[34].

Unitatea de spiritualitate a geto-dacilor, încrezători în corespondența dintre cosmos și om, dintre natură și sufletul omenesc, nu poate fi considerată ca pură, total abstrasă influențelor gîndirii religioase a grecilor pontici, pluralismului tracic sud-dunărean și, mai ales, puternicei influențe determinată de procesul romanizării, înainte și după căderea statului dac la 106 e.n.

Vasile Pârvan a expus cu toată claritatea și profundă cunoaștere această stare de lucruri: „De-o parte zeii cei mari ai Statului roman, pe care fiece bun cetățean trebuie să-i cinstească: Jupiter cel prea Bun și prea Mare și tovarășa lui, Junona Regina. De altă parte zeii cei prieteni ai oamenilor de la țară, zeii care au grijă de ogoare și de turme, zeii țăranilor și ai ciobanilor : Silvan, Liber, Diana... toți zeii aceștia sînt nu numai oficial romani, ai împărăției, ci și populari italieni, așadară străvechi romani, ai țăranilor și păstorilor din Italia, mama și ocrotitoarea tuturor provinciilor împărăției. Și alăturea de credințele vechi italiene, înfloresc aici cele nouă, romano-trace. Cinstirea morților și tovărășiile pentru grija mormintelor *(collegia funeraticia)* își cer zeii, rugăciunile și așezămintele lor deosebite. Tracii, care credeau că sufletul omului nu se risipește odată cu trupul, iau de la romani frumoasa sărbătoare italiană pentru cei răposați, „ziua trandafirilor", *Rosalia.* Iar romanii primesc de la traci credința în zeul nemuririi sufletului, *Eroul Domn (Heros Domnus)*, cu tovarășa lui *Eroina Doamna (Domna, Domna Regina, Domina et dea).* Fiecare dintre noi se face după moarte duh nemuritor, *Erou.* Și răposatul, devenit zeu veșnic, trebuie cinstit și rugat, de cei rămași încă aici pe pămînt, spre a-i apăra și ocroti și pe dînșii. La sărbătoarea trandafirilor, în miezul verii, *Eroii* și muritorii țin praznic împreună la morminte" [35]. Chipul săpat în piatră al Eroului este ca al unui călăreț vînător.

---

[33] Ioan Rodean, *Graiul pietrelor de la Sarmizegetusa*, vol. I, București, 1980, p. 92.
[34] Vezi *ibidem*, p. 91 — 177.

La această fuziune sincretică, în secolul II e.n. se adaugă credințe din Asia Mică și din Persia. Astfel, mai ales credința în Mithras, *Soarele nebiruit*, credința în zeul cerului și al trăznetului (din Siria) etc., precum și procesul cel mai important, acela de răspîndire a creștinismului în Dacia. Tot Vasile Pârvan ne spune esențialul în privința acestui sinuos proces, năzuind să scrie o lucrare — pe care nu a mai reușit să o dea în scurta-i existență — despre felul „cum toți dacii, tracii și barbarii din Dacia Scitică și din Sciția Mică *s-au făcut întîi romani, iar apoi creștini* (subl. ns. — *T.G.*)" [36].

Problema pătrunderii și răspîndirii creștinismului la nordul Dunării de jos prezintă, pentru istoria veche a României o importanță deosebită, deoarece adoptarea religiei creștine de către populația autohtonă, daco-romanică, a fost consecința directă a legăturilor multiple și continue cu civilizația romană tîrzie și bizantină, într-o perioadă îndelungată și complexă, cu adînci semnificații istorice, în limitele căreia a evoluat și s-a definitivat și procesul de formare al limbii și poporului român. Adoptarea creștinismului și răspîndirea lui trebuie deci pusă în legătură esențială cu continuitatea populației autohtone la Nordul Dunării. Încă înainte de recunoașterea sa oficială în Imperiul roman, creștinismul a fost adoptat de pături tot mai largi, difuzîndu-se fie prin misionari, fie prin elemente creștine din armatele romane. Despre existența creștinismului pe teritoriul țării noastre, încă de la sfîrșitul secolului al II-lea e.n. există informații precise [37], confirmate de tot mai multe descoperiri arheologice. Sînt atestate biserici paleocreștine în Dobrogea și în alte regiuni ale țării, încă din secolele IV—V e.n., semn cert că acest cult se instituționalizase, în forma lui incipientă, integrînd cu ușurință cultele omoloage anterioare, precum cel al lui Zalmoxis sau Mithra.

Continuitatea de spiritualitate a daco-geților, în metamorfozarea ei creștină, devine astfel, temeiul unei trăinicii istorice care reușește să treacă viguros, dincolo de perioadele de vălmășag ale întregului teritoriu european, sub cele mai felurite migrații. „Populația locală, daco-romanică, care a rămas, la fel ca pretutindeni pe teritoriul României [. . .] a adoptat fără îndoială creștinismul în forma lui clasică, latină și ortodoxă, pentru că această populație era, în primul rînd, romanică și, în al doilea rînd, pentru că legăturile ei materiale, economice și sociale cu imperiul romano-bizantin, bogate și străvechi, trebuiau să fie întregite de acelea de ordin spiritual. Dintre toate popoarele din regiunea Dunării de jos și mijlocii, singuri românii nu au primit oficial creștinismul, deoarece spre deosebire de lumea slavă de aici, ei l-au acceptat treptat și mai de timpuriu, ca o consecință firească a comunității lor de limbă și civilizație romanică"[38].

---

[35] Vasile Pârvan, *Începuturile vieții romane la gurile Dunării*, Edit. științifică, București, 1974, p. 103 — 104.

[36] *Ibidem*, p. 105.

[37] Dan Gh. Teodor, *Cele mai vechi urme creștine din Moldova*, Mitropolia Moldovei și Sucevei, iulie-august, 1974, nr. 7 — 8, p. 561 — 573.

În dialectica extrem de complexă a factorilor istorici care explică viguroasa trăinicie a existenței poporului român, rezultat firesc al fuziunii daco-romane, factorul spiritual a însemnat întotdeauna un puternic ferment al unității, continuității de viețuire și creație.

---

[8] *Ibidem*, p. 562

3. GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN PERIOADA DACO-ROMANĂ

(sec. IV–VI)

Dacia a rămas sub stăpînirea romană aproximativ două secole. După ce încă din epoca anterioară, datorită însuși gradului înalt atins de civilizația dacilor, au avut loc contacte și o conlucrare fertilă cu civilizațiile greacă și romană, victoria romanilor ,,a deschis o perioadă lungă de conviețuire, în care s-a accentuat împletirea civilizației dace și romane'' [1]. În această perioadă s-a realizat simbioza daco-romană, a început formarea unui nou popor, poporul român. ,,După retragerea armatelor romane din fața năvălirii popoarelor migratoare, noul popor în formare a rămas să-și apere glia și comunitatea de interese'' [2].

Procesul romanizării s-a împletit în epoca daco-romană cu transformări importante în viața spirituală a societății. Între acestea menționăm, în primul rînd, pătrunderea și răspîndirea creștinismului, ceea ce a determinat ca, începînd din secolul IV, gîndirea filozofică să îmbrace cel mai adesea forma unor dispute teologice, deși întîlnim și manifestări spirituale de altă factură.

Produs al fazei tîrzii a civilizației antice, al crizei imperiului sclavagist roman, creștinismul pătrunde de timpuriu în Dacia romanizată. Răspîndirea lui masivă are loc, potrivit dovezilor arheologice și lingvistice, în secolul al IV-lea, creștini izolați și mici comunități creștine existînd și mai înainte [3]. Ea a fost pregătită în secolele I–III e.n. de răspîndirea cultelor orientale misterice și de mîntuire (adică propovăduind o anumită învățătură despre taina morții și a vieții viitoare, relevată unui mic număr de inițiați), ca, de exemplu, cultul divinității de origine iraniană Mithra, identificată curînd cu Soarele (*Sol*, *Sol invictus*, ,,soarele neînvins'') [4].

Creștinismul daco-romanilor a avut la început un caracter popular: el s-a suprapus și s-a contopit cu numeroase credințe și obiceiuri precreștine, dintre care unele s-au păstrat pînă tîrziu. Daco-romanii nu s-au creştinat la o dată anume, prin acţiunea de sus în jos a vreunui monarh, precum aceea întreprinsă mai tîrziu de Boris la bulgari (865) sau de Ştefan cel Sfînt la unguri (1001), ci prin răspîndirea treptată, din om în om, a noii credinţe, la care trebuie să fie contribuit, neîndoielnic, şi activitatea unor misionari din sudul Dunării, între care a episcopilor dobrogeni la care ne vom referi, a lui Sava Gotul, a lui Ulfila, care a predicat printre goţi, dar care a folosit şi limba latină, adresîndu-se deci şi populaţiei daco-romane, probabil şi a lui Nicetas, episcop de Remesiana (azi Bela-Palanka în Iugoslavia)[5]. Cu toate acestea, după părerea lui N. Iorga creştinismul daco-romanilor din primele veacuri a fost „un creştinism de sinteză şi de folclor, cu prea puţină « teologie » şi chiar adevărată ierarhie în el"[6]. Vechimea creştinismului în Dacia este dovedită de faptul că termenii fundamentali ai credinţei sînt de origine latină : Dumnezeu *(Domine Deus)*, Domnul, cruce *(crux, crucis)*, lege (cu sens de „religie", de la *lex, legis*), a boteza *(baptizare)*, creştin *(christianus)*, biserică *(basilica)*, înger *(angelus)*, drac (de la lat. *draco*, „şarpe")[7].

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului,*[prezentată la plenara lărgită a C.C. al P.C.R., 1 – 2 iunie 1982, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Edit. politică, București, 1983, p. 11.

[2] *Ibidem.*

[3] Tradiția bisericească înregistrează martiri care au căzut victimă în Dobrogea persecuțiilor anticreștine dezlănțuite în 303 – 304 sub împăratul Dioclețian. Această tradiție este confirmată de descoperirea în 1971 la Niculițel, sub ruinele unei bazilici paleo-creștine, a unui monument funerar în care s-au păstrat osemintele a patru martiri, numele lor fiind înscrise pe perete: Attalus, Philipus, Kamasos și Zotticus. După unele păreri, acești martiri ar fi fost uciși în nordul Dunării (ca și Sava Gotul, înecat în apele Buzăului de ostrogoții lui Atanaric), osemintele lor fiind aduse ulterior la Niculițel.

[4] Numai pe teritoriul Daciei romane sudice s-au descoperit circa 50 de monumente legate de cultul mithraic (D. Tudor, *Oltenia romană*, ed. a IV-a, București, 1975, p. 383).

În acelaşi sens pledează cercetările arheologice, care au scos la iveală pe teritoriul fostei provincii Dacia un număr de obiecte cu simboluri sau inscripţii creştine datînd din secolul al IV-lea e.n. Cea mai importantă dintre acestea din urmă este *inscripţia de la Biertan* (în jud. Sibiu), avînd următorul cuprins : *Ego Zenovius votum posui* („Eu Zenovie am pus ⟨această⟩ ofrandă") şi se referă la un monogram creştin de bronz dăruit de autorul inscripţiei. Ea dovedeşte, alături de alte mărturii arheologice, prezenţa în Transilvania, în secolul al IV-lea, a unei populaţii creştine vorbind latineşte. Aceste inscripţii şi obiecte reprezintă, totodată, şi o puternică dovadă a continuităţii populaţiei daco-romane în Dacia, după retragerea legiunilor imperiale de către Aurelian la 271 e.n.

O influenţă timpurie şi deosebit de intensă a cunoscut creştinismul în Dobrogea, atestată şi de numărul foarte mare al vestigiilor arheologice paleocreştine[8], precum şi de faptul că aproape toţi martirii creştini pe care îi înregistrează tradiţia hagiografică au pierit în Dobrogea. Episcopatul din Tomis, care avea în secolul IV (şi probabil şi mai tîrziu) sub jurisdicţia sa întreaga provincie Scythia, este primul episcopat creştin de pe teritoriul ţării noastre.

Denumită încă din epoca elenistică *Scythia* sau *Scythia Minor*, cucerită de romani încă din 28 î.e.n. şi transformată într-o provincie aparte la sfîrşitul secolului III, Dobrogea a rămas în stăpînirea Imperiului roman şi apoi bizantin şi după retragerea lui Aurelian din Dacia romană propriu-zisă.

---

[5] Activitatea misionară în nordul Dunării a lui Nicetas de Remesiana, la sfîrşitul secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea, este controversată. Susţinută de C. C. Giurescu şi Dinu Giurescu (v. *Istoria românilor*, vol. I, Bucureşti, 1975, p. 143) şi de Ioan G. Coman (v. *Scriitori bisericeşti din epoca străromână*, Bucureşti, 1979, p. 92 ş.u.), ea este contestată de D. M. Pippidi (v. *Contribuţii la istoria veche a României*, Bucureşti, 1967, p. 497 ş.u.).

[6] N. Iorga, *Istoria Românilor*, vol. II, Bucureşti, 1936, p. 89.

[7] După părerea lui Iorga, aceasta constituie şi o dovadă a caracterului popular al noii religii, căci dacă creştinismul s-ar fi impus sub influenţa oficială a epocii lui Constantin cel Mare, ar trebui să fi avut, ca şi la goţi, un vocabular grec, şi nu latin (*ibidem*, p. 89).

[8] În Dobrogea s-au descoperit pînă acum ruinele a 31 de bazilici paleocreştine, dintre care se remarcă îndeosebi din cartierul apusean al Tomisului, cea mai mare ca dimensiuni, şi cele patru de la Tropaeum Traiani. În acelaşi timp, la nord de Dunăre, în fosta provincie romană Dacia, nu s-a descoperit pînă acum decît o singură bazilică paleocreştină, cea de la Sucidava (Celei).

În Dobrogea, se dezvoltă în secolele IV—VI e.n. o cultură teologică superioară datorită, între altele, culturii urbane de veche tradiţie din cetăţile de pe litoral, dar mai ales persistenţei administraţiei imperiale romane şi apoi romano-bizantine şi după retragerea lui Aurelian din restul Daciei, viaţa orăşenească cunoscînd o nouă înflorire în perioada romanizării pe tot cuprinsul Dobrogei.

În coloniile greceşti întemeiate în secolele VII î.e.n. (Histria) şi VI î.e.n. (Tomis, Callatis) se dezvoltase în esenţă aceeaşi cultură ca în întreaga lume elenică, Dobrogea antică dînd acestor lumi savanţi ca **Satyros din Callatis**, supranumit „peripateticul" (sec. III î.e.n.), creator al genului biografic, autor al unor biografii de scriitori (Euripide) şi de filozofi (Pitagora, Empedocle, Zenon stoicul, Anaxagora, Socrate, Platon, ş.a.) din care ni s-au păstrat fragmente la Diogenes Laertios [9], **Heracleides Lembos din Callatis** (sec. II î.e.n.), căruia i se atribuie o *Viaţă a lui Arhimede* şi *Raţionamentul lembeutic*, *Demetrios din Callatis* (sec. III î.e.n.), geograf şi istoric, **Istros**, autor al unei lucrări *Despre tragedie* ş.a. Relaţiile variate politice şi economice pe care cetăţile pontice le-au întreţinut cu populaţia autohtonă geto-dacică îşi găsesc expresia şi în influenţele culturale reciproce, manifestate încă din secolul III î.e.n. (mai ales pe tărîmul sincretismului religios), dar care devin mult mai intense în epoca romană, cînd, spre deosebire de secolele anterioare, geţii sau geţii romanizaţi ajung să ia parte activă la conducerea cetăţilor, iar cultura capătă un dublu caracter, greco-roman, atestat şi de folosirea celor două limbi, greaca şi latina, în scris şi în limba vorbită [10]. Dezvoltarea culturii spirituale în cetăţile pontice şi în întreaga Dobroge trebuie privită în lumina acestor stratificări şi asimilări etnice şi culturale succesive. În Dobrogea, şi îndeosebi în cetăţile de pe litoral, unde tradiţiile filozofiei antice erau încă vii, expresia conceptuală, filozofică, a religiei creştine, teologia, a întîlnit condiţii prielnice de dezvoltare, dobîndind în acelaşi timp anumite caractere specifice. Gîndirea teologico-filozofică din vechea Dobroge a beneficiat şi de legătura cu patriarhia din Constantinopol (căreia episcopatul din Tomis îi era direct subordonat), precum şi cu centrele de intensă viaţă creştină din Asia Mică (Capadocia).

În acelaşi timp, paralel cu această expresie conceptuală a religiei creştine, trebuie să menţionăm stările de spirit, mentalităţile care nu ajung la o astfel de expresie şi care, totodată, sînt uneori diferite de concepţiile religioase, alteori arată persistenţa credinţelor păgîne despre viaţa de dincolo, împletirea unor elemente creştine şi păgîne caracteristice unei perioade de tranziţie.

Mărturii preţioase privind astfel de mentalităţi, stări de spirit, uneori chiar anumite convingeri care pot fi socotite filozofice ne oferă inscripţiile (greceşti şi latine) din Dacia din epoca romană şi din secolele imediat următoare retragerii administraţiei şi trupelor romane în 271 e.n. de către Aurelian. Ele ne arată că în rîndul păturilor cultivate îşi făcuseră drum şi convingeri sceptice privind „viaţa de apoi", sau chiar convingeri materialiste, ca în această inscripție de la Tomis relevată de V. Pârvan, și mai recent de D. M. Pippidi : „Mortul zace ca o piatră înțepenită în mijlocul cîmpului. Din apă și pămînt și aer eram înainte alcătuit, dar — murind — le-am dat pe toate tuturor, căci asta-i ce ne așteaptă pe toți. Iar mai mult ce-ar fi? Din ce-a fost plămădit, în aceleași se-mprăștie bietul trup slăbit de vîrstă” [11].

---

[9] Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*, II, 12, 26; III, 9; VI, 21; VIII, 40, 53, 48; IX, 26.

[10] În epoca exilului lui Ovidiu la Tomis (9 — 18 e.n.), situată la începutul stăpînirii romane, mulţi geţi învăţaseră să vorbească, după mărturia poetului, greceşte, unii geţi locuiau în interiorul oraşului, iar ţăranii geţi din împrejurimi puteau fi întîlniţi adesea pe uliţele acestuia. Cf. R. Vulpe şi I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, vol. II, *Romanii la Dunărea de Jos*, Edit. Academici, Bucureşti, 1968, p. 38.

Într-o inscripție de la Tomis, relevată de Pârvan, se exprimă convingerea că nemurirea noastră nu e dincolo ci aici : în bunul nume și în pomenirea ce rămîne la oameni după noi [12].

Gînduri despre viața de dincolo moștenite din perioada anterioară se găsesc în inscripțiile în care se spune că moartea e cauzată de Destin (Μοῖρα), că omul nu poate face nimic în fața ei, ca în inscripția de pe o stelă funerară din Tomis, datînd de la începutul secolului al IV-lea. Decedaților li se urează să „aibă noroc” (Τύχη), „să fie bucuroși” [13].

Reminiscențe ale mentalității păgîne despre viața de dincolo se regăsesc pe epitafele unor creștini din secolele IV—V. Așa, într-o inscripție latină din Tomis de la începutul secolului IV ni se vorbește de Cîmpiile Elizee, ca loc în care vor sălășlui sufletele drepților, iar în alta de la Ulmetum (comuna Pantelimonul de Sus, jud. Constanța), din secolul V, întîlnim credința că, după moarte, sufletele se suie la cer și se prefac într-o stea [14].

Pe de altă parte, numeroasele inscripții creștine ne ajută să urmărim istoria acestei religii de la începuturile sale modeste și din perioada persecuțiilor anticreștine pînă la consacrarea ei ca religie de stat, cu o organizație administrativă, ajunsă în Dobrogea la gradul de episcopat și apoi, în secolele V—VI, la o mitropolie avînd în subordine 14 episcopate [15].

Cărturarii creștini din Dobrogea, printre care trebuie să menționăm, în primul rînd, pe episcopii din Tomis, atestați în documente din secolul IV pînă la sfîrșitul secolului VI, prelați cu o pregătire filozofică-teologică superioară, ne-au lăsat scrieri grecești și — începînd din secolul V — latinești, care ni s-au păstrat integral sau fragmentar. Ei au intervenit activ în disputele teologice din Imperiu în epoca patristică.

Apărută în sînul civilizației greco-romane, teologia creștină se dezvoltă pe terenul pregătit de filozofia antică ; fie că preiau anumite elemente ale ultimei faze a acesteia (mai ales ale neoplatonismului și ale stoicismului tîrziu), fie că se delimitează de ele, „părinții” bisericii au apelat, pentru a da o formă clară, nuanțată și neechivocă dogmelor creștine, la noțiuni ca *substanță (ousia)*, *natură (physis)*, *ipostază*, *persoană*, *logos* (în latină *verbum*), într-un cuvînt la concepte filozofice. Totodată, spiritualitatea creștină orientală păstrează în perioada patristică (sec. II—VII) o legătură mai strînsă cu tradițiile filozofiei antice grecești decît cea occidentală, o orientare metafizică-ontologică care apropie teologia de filozofie.

---

[11] V. Pârvan, *Gînduri despre lume și viață la greco-romanii din Pontul stîng*, București, 1920, p. 13 ; D. M. Pippidi, *Studii de istorie a religiilor antice*, București, Edit. științifică, 1969, p. 294.

[12] V. Pârvan, *op. cit.*, p 14.

[13] Emilian Popescu, *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV — XIII descoperite în România*, Edit. Academiei, București, 1976, p. 30.

[14] *Ibidem*.

[15] *Ibidem* : v. și p. 98. Pe un disc de argint aurit de la începutul secolului VI este pomenit, în cadrul unei inscripții latine, episcopul din Tomis, Paternus, numit în actele conciliilor ecumenice „*episcopus metropolitanus*”.

Ea este preocupată, după observația lui E. Bréhier, ca și gîndirea neoplatonică din aceeași perioadă, de stabilirea „structurii inteligibile" a entităților divine, încît „în ciuda apelului la autoritate și la Biblie, divergențele teologice par a fi cu adevărat de ordin filozofic" [16].

Disputele teologico-filozofice la care participă cărturarii creștini din Dobrogea privesc fie raportul dintre cele trei „ipostaze" ale „Sfintei Treimi" („Tatăl", „Fiul" — identificat încă în *Evanghelia după Ioan* cu Verbul divin, cu Logos-ul, ca forță mijlocitoare între divinitate și lume — și „Sfîntul Duh"), fie raportul dintre Logos ca „ipostază" divină și Iisus Hristos ca om (dispute hristologice). În perioada patristică apar doctrine care încearcă, într-un fel sau altul, să dea o interpretare raționalistă dogmei creștine despre Iisus Hristos ca fiind în același timp și Dumnezeu și om, irațională prin natura ei, dar care definește esența însăși a creștinismului ca religie de mîntuire și care a contribuit la răspîndirea acestuia ca religie universală. De aceea doctrinele menționate au fost declarate în cele din urmă „eretice" de biserică (prin hotărîrile conciliilor ecumenice). Doctrinele „eretice" tind să elimine paradoxul inerent dogmei, fie considerînd că monoteismul este incompatibil cu ideea divinității lui Hristos sau că Logos-ul, Dumnezeu-Fiul, trebuie considerat ca o creatură a Tatălui, ca o divinitate subordonată, neavînd aceeași „substanță" cu acesta (*arianismul* din sec. IV), fie accentuînd natura umană a lui Hristos (*nestorianismul* din sec. V), fie pe cea divină (*monofizitismul* din același secol) [17]. „Se remarcă în toate aceste opinii, scrie Bréhier, „aceeași inspirație raționalistă care caută să clasifice, să evite confuziile, să facă distincții" [18].

„Ereziile" ariană, nestoriană și monofizită au fost legate de mișcări sociale sau politice, disensiunile religioase antrenînd chiar răscoale populare sau rebeliuni militare. Religia și teologia avînd încă din această perioadă rolul de formă dominantă a culturii spirituale, pe care și-l vor menține de-a lungul întregului ev mediu, mișcările sociale au îmbrăcat adesea o formă religioasă. „Este o epocă — scrie N. Iorga despre primele secole ale Imperiului bizantin — în care orice eveniment politic trebuia să-și aibă răsunetul în ierarhia bisericească și orice creațiune religioasă trebuia să fie influențată de o necesitate sau o tendință politică" [19]. Astfel, monofizitismul a exprimat tendințele separatiste ale provinciilor orientale ale Imperiului (Egiptul, Siria). Reacția împotriva sinodului de la Calcedon (451), care a condamnat monofizitismul, a stîrnit o adevărată răscoală populară în Alexandria, soldată cu uciderea patriarhului Proterius și înlocuirea lui prin rivalul său monofizit Timotheus (457).

Prin urmare, disputele hristologice în care au intervenit teologii dobrogeni nu erau simple dispute între teologi și îi vedem adesea pe împărații din Constantinopol intervenind pentru a le tranșa; stabilirea și unitatea dogmei este pentru ei un mijloc spiritual, ideologic, de a asigura unitatea Imperiului; în același timp, după cum am văzut, semnificația disputelor teologice nu este epuizată de implicaţiile lor sociale nemijlocite, acestea avînd şi o semnificaţie filozofică.

---

[16] E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1928, vol. I, p. 524.

[17] Un ecou tîrziu al disputelor hristologice și o clară subliniere a esenței dogmei creștine, în *Învățăturile lui Neagoe Basarab*: „Și să nu ne înșălăm cumvaș, fraților, și să mergem după basnele și minciunile ereticilor [...] (Hristos) fu om deplin și Dumnezeu deplin. Om fu, ca pre om să izbăvească din întuneric, iar Dumnezeu fu, ca și pre Adam să-l facă Dumnezeu și să-l spăsească (mîntuiască — n.red.)" *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, ediția Dan Zamfirescu — Gh. Mihăilă, București, 1970, p. 221.

[18] E. Bréhier, *op. cit.*, p. 525.

[19] N. Iorga, *op. cit.*, p. 223.

Prin episcopii tomitani şi alţi cărturari creştini din Scythia Minor, gîndirea filozofică de pe teritoriul ţării noastre participă la marile controverse ale patristicii.

Primul episod din istoria culturală a Dobrogei legat de aceste controverse îl reprezintă conflictul dintre **Bretanion** sau **Vetranion**, cel dintî episcop din Tomis atestat în mod cert, şi împăratul Valens. Potrivit mărturiei scriitorului bizantin grec **Sozomenos** (autor al unei *Istorii bisericeşti*, scrisă între 443 şi 450 e.n.), în 369 e.n. împăratul Valens, adept al arianismului, a venit la Tomis, încercînd să convingă pe Bretanion să adere la această doctrină. Bretanion a refuzat, apărînd, printr-o cuvîntare ţinută în biserică, în prezenţa împăratului, dogma adoptată la sinodul din Niceea (325), care condamnase arianismul, ceea ce a determinat exilarea lui. După cîtva timp însă, împăratul, temîndu-se de o răscoală a „sciţilor”, adică a dobrogenilor, care se solidarizaseră cu episcopul, şi de care avea nevoie pentru apărarea graniţei de nord a Imperiului („ştiind că sînt viteji şi prin poziţia locurilor, necesari lumii romane, fiind aşezaţi ca un zid în faţa presiunii barbarilor”, scrie Sozomenos[20]), împăratul a reinstalat pe Bretanion în scaunul său episcopal.

Una din figurile cele mai de seamă ale culturii dobrogene din antichitatea tîrzie este **Teotim Scitul**, probabil un autohton, „bărbat instruit în filozofie”, după cum scrie Sozomenos[21], care adaugă că, „admirînd virtutea lui”, hunii, care se aflau în acea vreme la nord de Dunăre, l-ar fi numit „Dumnezeul Romanilor”. După mărturia contemporanului său **Ieronim** (autorul *Vulgatei*, traducerea în limba latină a Bibliei), care scrie la 392 e.n. cartea sa *De viris illustribus* („Despre bărbaţii celebri”), „Teotim, episcopul (cetăţii) Tomis din Scythia, a scos scurte tratate sub forma unor dialoguri şi în stilul vechii elocinţe”[22], adică al retoricii antice. Fragmente din scrierile lui Teotim ni s-au păstrat în *Sacra Parallela* (Sfintele Paralele) ale lui **Ioan Damaschin** (o culegere de texte din Biblie şi din vechii autori creştini, grupate pe anumite teme)[23].

Teotim „Scitul” sau, cum mai era numit, „Filozoful” este, după cîte ştim pînă acum, primul autor de scrieri filozofice de pe teritoriul ţării noastre în perioada romanizării şi a răspîndirii creştinismului printre daco-romani. Spre deosebire de alţi cărturari creştini din Scythia Minor, Teotim nu a fost preocupat de probleme ontologico-metafizice; scrierile sale, aşa cum reiese din fragmentele păstrate, aveau un cuprins moral.

---

[20] Sozomenos, *Istoria bisericii,* VI, 21 (reprodus după *Izvoarele istoriei României*, II, 2, Edit. Academiei, Bucureşti, 1970, p. 224 — 225). Faptul că scriitorul grec vorbeşte de „sciţi” ca de un alt neam decît acela de care aparţinea el însuşi arată limpede că nu era vorba pur şi simplu de locuitorii Sciţiei Minor, care ar fi putut fi, la Tomis, şi greci, ci de locuitorii dobrogeni, daco-romani. Pe de altă parte, episodul relatat nu înseamnă că locuitorii erau la curent cu toate subtilităţile teologice, ci, după cum a arătat N. Iorga în *Istoria Românilor*, în aceste vremuri tulburi, episcopii erau adesea, ca şi în Gallia, de exemplu, nu numai ierarhi, ci şi un fel de conducători locali.

[21] Sozomenos, *op. cit.*, VII, 26 (cf. *Izvoarele* ... II, p. 229). Versiunea latină a aceluiaşi text se găseşte în *Acta Sanctorum* (culegere de scrieri privitoare la vieţile sfinţilor), vezi *Izvoarele* ... II, p. 710. Expresia *„vir enutritus philosophiae”*, care se găseşte în această versiune, este tradusă de N. Mihăescu şi E. Popescu prin „bărbat hrănit întru filozofie” (*Ibidem*, p.711).

[22] Eusebii Hieronymi, *De viris illustribus*, cap. 131. Vezi şi *Izvoarele*, II, p. 187.

[23] Vezi P. Migne, *Patrologiae cursus completus*. Series Graeca et Latina, tom XCVI, col. 241, 320, 364, 520, 525, 533.

Gîndirea lui se caracterizează prin asimilarea unor motive ale filozofiei grecești antice în cadrul idealului ascetic creștin în forma sa orientală, orientată nu atît spre „mortificarea" trupului, cît spre meditație și contemplare. Teotim recomandă „liniștea sufletească" care nu se poate dobîndi decît prin eliberarea de „grijile trupești": „Într-o minte turburată și frămîntată nu pătrunde nici o idee frumoasă și nici harul divin" [24]. Omul nu trebuie, spune Teotim, „să se încreadă în lucrurile sensibile" și să neglijeze, prin grija pentru acestea, „partea conducătoare a sufletului" [25].

Termenul de „parte conducătoare" *(hegemonikon)* — care desemnează, la stoici, rațiunea, ideea rațiunii sau minții conducătoare căreia trebuie să i se subordoneze pornirile legate de „lucrurile sensibile" — arată preluarea de către Teotim, în cadrul eticii creștine, a unor motive stoice. Ideea „minții conducătoare", pe care o întîlnim și la părinții greci cu o formație clasică, ca Vasile cel Mare (330—379), inaugurează o lungă tradiție de tendință raționalistă în gîndirea medievală românească, marcată de *Învățăturile lui Neagoe Basarab*, de traducerea de către umaniștii români a tratatului apocrif *Despre rațiunea dominantă* și inserarea lui în *Biblia* lui Șerban [26], de *Divanul* lui Cantemir.

Alte fragmente din Teotim nu au un caracter teologic: „Grav nu este să suferi ceva greu de îndurat *(asperius)*, ci să suferi pe drept" [27]. Cel mai întins dintre fragmentele păstrate ne poate da o oarecare idee, prin metaforele și comparațiile sugestive despre retorica lui Teotim: „Despre sufletul desăvîrșit s-a spus că el este ca un crin în mijlocul spinilor [...] Cînd sălășluim în gînduri strălucitoare și arzătoare, atunci sîntem educați în purpură [...] După cum cei legați merg greu, tot așa cei legați de această viață nu duc la bun sfîrșit drumul curat al virtuții" [28].

Teotim era în relații apropiate cu Sf. Ioan Hrisostom, în acea vreme patriarh de Constantinopol (din 398). Ioan Hrisostom, admirator al lui **Origene**, renumitul gînditor și teolog creștin din secolele II—III, ale cărui vederi neoplatonizante și stoice vor fi osîndite în secolele următoare ca eretice, a fost atacat pe la 400 e.n. de Epifanius, episcop de Salamina (în Cipru), adversar violent al origenismului. În 402, Teotim s-a dus la Constantinopol pentru a apăra pe Ioan Hrisostom și, în același timp, a avut cutezanța să apere și scrierile lui Origene, privite deja cu suspiciune. În fața episcopilor convocați la Constantinopol în legătură cu această dispută, Teotim a citit pasaje din opera lui Origene, afirmînd că ele sînt conforme cu doctrina bisericii și că cine le-ar condamna, ar condamna și izvorul lor, Biblia [29]. Întrucît nici Socrat — istoric din secolul V al bisericii —, nici

---

[24] Migne, *loc. cit.*, col. 364.

[25] *Ibidem.*

[26] Cf. Virgil Cândea, *Tratatul „Despre rațiunea dominantă", cea dintîi operă filozofică publicată în limba română*, în „Viața românească", 1963, nr. 3.

[27] Migne, *loc. cit.*, col. 320.

[28] *Ibidem*, col. 364; traducerea textelor lui Teotim aparține lui Ioan G. Coman.

[29] „Teotim a spus la Constantinopol, apărînd pe Origene: Eu nu vreau să dezonorez memoria unui om care a murit și nu sînt atît de îndrăzneț spre a condamna niște opere pe care nu le-au condamnat predecesorii noștri. După aceea deschise o carte a lui Origene, o citi, și demonstră că doctrina ce conținea era conformă doctrinei bisericii. Așa vorbi, în acești termeni: cine necinstește aceste cărți, nu bagă de seamă că necinstește Sfînta Scriptură, din care el (Origene) și-a extras principiile. Iată răspunsul pe care îl făcu lui Epifanie Teotim, prelat foarte recomandabil prin pietatea și sfințenia vieții sale" (Socrat, *Istoria bisericească*, cartea VI, cap. 12. Traducere de Iosif Gheorghian, București, 1899, p. 299. Reprodus și de Iosif E. Naghiu în *Teotim, episcop de Tomis*, în „Revista istorică" vol. XXXI, 1945. Același episod este istorisit și de Sozomenos, *op. cit.*, cartea VIII, cap. 14, care spune printre altele: „Episcopul de Sciția avu curajul de a nu condamna (pe Origene)". (Vezi Iosif E. Naghiu, *op. cit.*, p. 168).

Sozomen nu ne spun ce anume pasaje din opera lui Origene a citit cărturarul din Tomis, nu putem ști cu certitudine dacă el aproba însăși metafizica și cosmologia lui Origene, influențată de platonism, neoplatonism și stoicism și incompatibilă de fapt cu doctrina creștină (Origene susținea, printre altele, eternitatea materiei, pluralitatea lumilor în timp, preexistența sufletelor și „mîntuirea" finală prin reîntoarcerea în unitatea divină primordială a tuturor ființelor spirituale, inclusiv a diavolului), sau numai operele lui de edificare creștină. În orice caz, intervenția lui din 402 ni-l arată ca pe un polemist abil, versat în arta disputei, a „dialecticii" în sensul antic al termenului, după cum ne apăruse înainte ca un discipol al vechii retorici, crescut, în ce privește expresia literară, ca și prietenul său Ioan Hrisostom, la școala clasicismului. Faptul că dintre toți episcopii care au refuzat să condamne pe Origene, Socrat și Sozomen nu îl menționează decît pe Teotim Scitul, precum și faptul că intervenția lui este redată textual ne arată prestigiul de care se bucura cărturarul dobrogean în cercurile bisericești din secolul V [30].

Se pare că Teotim a întreprins și o operă misionară, de răspîndire a creștinismului printre hunii care se aflau atunci la nordul Dunării.

O intervenție importantă, în disputele teologice, reținută de istoricii contemporani este aceea a lui **Ioan de Tomis** (către 448) autor al unei scrieri latinești concise și clare în care caracterizează și condamnă „erezia" nestoriană și cea monofizită, care ni s-a păstrat. Contemporanul său **Marius Mercator**, scriitor latin care a trăit un timp la Constantinopol, intervenind, deși laic, în discuțiile dogmatice, ni-l prezintă pe Ioan, „*tomitanae civitatis episcopus provinciae Scythiae*" (episcopul din cetatea Tomis al provinciei Scythia), ca pe unul dintre cei mai buni teologi ai vremii, care a știut, spre deosebire de alții, să nu cadă combătînd o erezie (cea nestoriană) în cea opusă (monofizită) și citează pentru a dovedi spusele sale scrierea lui Ioan [31]. Legat de școala teologilor din Antiohia, nestorianismul (denumit astfel după numele patriarhului din Constantinopol, Nestorius) susținea ideea unei legături pur exterioare, nu ontologice, între „natura" divină și cea umană a lui Hristos, divinitatea fiind mai degrabă juxtapusă decît unită cu umanitatea; în cele din urmă, nestorienii au ajuns să nege divinitatea lui Hristos. De aceea, după Nestorius, Maria nu poate fi numită „născătoare de Dumnezeu" *(theotokos)*. Ioan de Tomis formulează clar esența nestorianismului: „Nu este unul și același Hristos, fiul lui Dumnezeu, ca Dumnezeu, și omul Hristos [. . .] Căci (după ei) este inadmisibil să admiți că însuși fiul lui Dumnezeu ar fi fost conceput și încarnat în sînul Sfintei Fecioare, ci numai omul a fost format în ea și pe urmă s-a unit cu Dumnezeu și s-a născut" [32]. Ioan condamnă „erezia" nestoriană, dar insistă îndelung asupra celei monofizite, pe care o consideră mult mai periculoasă, ceea ce a permis istoricului elvețian Jacques Zeiller să formuleze opinia că poziția lui Ioan de Tomis ar concorda cu tendința generală din provinciile dunărene ale Imperiului, înclinate în special spre nestorianism, care accentua natura umană a lui Hristos.

---

[30] Cf. Ioan G. Coman, *Însemnări asupra lui Teotim de Tomis*, în „Glasul bisericii", anul XVI, nr. 1, 1957.

[31] Vezi Migne, *Patrologia, Patres latini*, tomul 48, p. 1087–1088. Textul lui Ioan, citat de Marius Mercator, care se pierduse, a fost regăsit de benedictinul belgian Dom Germain Morin și publicat în „Journal of Theological Studies", 1905, p. 74 – 77; el a fost reprodus de R. Netzhammer în *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha (Antichitățile creștine din Dobrogea)*, Bukarest, 1918, p. 49 – 50.

[32] Apud Netzhammer, *op. cit.*, p. 49.

„Este posibil — scrie Zeiller — ca această teologie mai raţionalistă să fi corespuns mai bine mentalităţii mai puţin mistice şi mai pozitive din aceste provincii" [33]. Părerea lui Zeiller poate fi confruntată cu cea a unor autori români contemporani, care consideră că nestorianismul a avut un mare răsunet la daco-romani datorită şi raţionalismului său [34]. „Această erezie" (cea monofizită — n.ns. — *P.V.*) scrie Ioan, „deşi a apărut după cealaltă (cea nestoriană — n.ns. — *P.V.*), depăşeşte cu mult pe toate în înşelarea minţii credincioşilor şi învăluirea lor în ceţurile perfidiei" [35].

Concepţia monofizită, întemeiată de **Appolinarius**, episcop de Laodiceea (circa 330—c. 392), şi dezvoltată apoi de **Eutyches**, călugăr constantinopolitan, care o propovăduieşte pe la 448, concepea relaţia dintre Dumnezeu şi om în persoana lui Hristos după schema suflet-corp, considerînd că agentul gîndirii, al voinţei, al conştiinţei, într-un cuvînt esenţa personalităţii este în Hristos ceva divin, că Logos-ul divin se uneşte cu corpul, formînd cu el o singură „natură". La aceasta se referă episcopul tomitan, cînd, menţionînd textual pe Appolinarius şi pe Eutyches, combate concepţia după care „esenţa Logos-ului divin s-a transformat în trup" (carne, *caro*) şi, în consecinţă „Logos-ul şi carnea alcătuiesc o singură natură" *(verbum et caro unius esse naturae)* [36].

Ceea ce i s-a părut cu deosebire inacceptabil lui Ioan de Tomis în doctrina monofizită, după opinia lui Zeiller, a fost ideea că „Verbul divin", elementul dumnezeiesc în Hristos, s-ar fi unit nemijlocit cu corpul, fără prezenţa unui suflet omenesc, şi deci a unei personalităţi umane complete.

Constituindu-se în sînul civilizaţiei greco-romane, creştinismul a trebuit să se delimiteze de tradiţiile şi curentele gîndirii din lumea mediteraneană, de exemplu, de numeroasele credinţe şi mituri antice despre un Dumnezeu care a murit şi a înviat, idee inacceptabilă pentru teologia creştină ca formă a unui spiritualism evoluat. Dar, din concepţia monofizită despre natura unică, divină, a lui Hristos, decurgea că Hristos a pătimit, a murit şi a înviat nu întrucît avea o „natură" umană, ci chiar ca Dumnezeu. Această consecinţă a monofizitismului este combătută cu aceeaşi vehemenţă de Ioan; printr-o „confuzie necredincioasă", scrie el, monofiziţii „supun pe însuşi fiul lui Dumnezeu pătimirilor", „pe cel nemuritor morţii", afirmînd că „Dumnezeu în însăşi divinitatea sa" a fost ucis şi a înviat [37].

Trebuie să reţinem că Ioan de Tomis îşi formulează obiecţiile nu mai tîrziu decît în 449, deci înainte de sinodul din Calcedon (451) care avea să condamne monofizitismul, reafirmînd dogma dublei „naturi" a lui Hristos. Prin urmare, el nu îşi exprima adeziunea la o hotărîre deja luată, cum va fi cazul cu Teotim al II-lea (cf. mai jos), ci aducea o contribuţie proprie la o dezbatere care era în curs. Referindu-se la Appolinarius şi la Eutyches, Ioan menţionează şi alte două variante ale monofizitismului.

Aceeaşi orientare antimonofizită se vădeşte în scrisoarea latină din 458 e.n. a lui Teotim al II-lea de Tomis către împăratul Leon (457—474), în care tomitanul, răspunzînd la circulara împăratului adresată tuturor episcopilor, se pronunță pentru hotărîrile consiliului din Calcedon (451) și pentru îndepărtarea patriarhului monofizit din Alexandria, Timoteu, impus, cum am văzut, în urma unei răscoale. Cuprinsul scrisorii semnată *Theotimus humilis*, *Scythiae regionis episcopus*, se distinge prin simplitate și claritate [38].

---

[33] J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 356 – 358.

[34] Cf. Gheorghe I. Moisescu, Ştefan Lupşa, Al. Filipaşcu, *Istoria bisericii române*, Edit. Inst. biblic şi de misiune ortodoxă, Bucureşti, 1957, p. 84.

[35] R. Netzhammer, *op. cit.*, p. 49.

[36] *Ibidem*, p. 49 – 50.

[37] *Ibidem*, p. 49.

Un episod semnificativ pentru istoria culturii Dobrogei din evul mediu timpuriu, pentru participarea unor teologi învățați din acest ținut la universalismul creștin din perioada patristică, îl constituie intervenția în disputele hristologice a așa-numiților „călugări sciți" (519—520), în frunte cu Ioan Maxentiu și Leontiu. Aliindu-se cu generalul-șef Vitalianus, el însuși de origine dobrogeană, care se răsculase împotriva împăratului Anastasius, „călugării sciți" au propus o nouă formulă a dogmei hristologice [39]. Ei au intrat în conflict cu episcopul Paternis din Tomis (al cărui nume ni s-a păstrat și pe un disc de argint aurit, purtînd o inscripție latină). Acțiunea „călugărilor sciți" a exprimat, în formă religioasă, tendințele păturilor de jos romanizate ale populației dobrogene; de aici alianța lor cu Vitalianus, care se sprijinea pe masele țărănești trace romanizate împotriva puterii centrale bizantine, opunîndu-se fiscalității apăsătoare a acesteia, precum și conflictul lor cu episcopul Paternus, mai strîns legat de puterea imperială. Ioan Maxentiu și ceilalți „călugări sciți" s-au angajat în discuții cu legații papali de la Constantinopol, apoi s-au dus la Roma, unde au încercat să convingă pe papa Hormisdas, fiind sprijiniți de teologul **Dionisie Exiguul** („cel Mic"), și el de origine dobrogeană (*Scytha natione, sed moribus omnino Romanus* „de neam scit, dar cu totul roman după obiceiuri", scrie despre el un contemporan, Casiodor [40]. Ei au intrat în corespondență și cu episcopii latini din Africa, exilați pe atunci în Sardinia. De la **Ioan Maxentiu** au rămas o scrisoare către papa Hormisdas și opt mici tratate în limba latină, printre care scrierea *Capitole contra nestorienilor și pelagienilor*, *Dialog contra nestorienilor* ș.a. [41]. Gîndirea lui Ioan Maxentiu a fost influențată de Augustin; în scrierile îndreptate contra pelagienilor (adepții lui Pelagius, sec. IV) el se angajează în problema specifică patristicii occidentale a relației dintre liberul arbitru și „grația divină", situîndu-se pe poziția „predestinaționistă" a lui Augustin: omul nu dispune de liberul arbitru, el nu poate voi binele prin propriile sale forțe, ci numai cu ajutorul „grației". Disputa dintre Augustin și pelagianism înfățișa în formă teologică o problematică morală, care rămăsese însă străină patristicii răsăritene, orientate, cum am văzut, mai mult spre conținutul metafizic al dogmelor.

Ideile „călugărilor sciți" au influențat ulterior politica bisericească a împăratului Iustinian.

---

[38] Scrisoarea este reprodusă în Migne, PG, tomul 85, col. 1359—1360. Teotim al II-lea scrie: „Noi nu credem și nu sîntem de acord cu nimic mai mult sau cu nimic mai puțin decît ceea ce Sfinții Părinți au hotărît integral și desăvîrșit la conciliul din Calcedon" (*nihil amplius, nihil minus, quam quae in Chalcedonensis Concilio a sanctis Patribus integre atque perfecte definite sunt, credimus, aut consentimus*). Cf. R. Netzhammer, *op. cit.*, p. 55. Netzhammer crede că versiunea latină a scrisorii, așa cum ni s-a păstrat, este o traducere (*op. cit.*, p. 53). R. Vulpe și I. Barnea consideră însă textul original latin (*Din istoria Dobrogei*, vol. II, București, 1968, p. 458).

[39] Cf. Corespondența papei Hormisdas, în *Izvoarele istoriei românilor*, II, p. 330.

[40] *De Institutione divinarum litterarum XXIII*, în Migne, PL, tom 70, 1137 B.

[41] Cf. Ioan G. Coman, *Contribuția scriitorilor patristici din Scythia Minor-Dobrogea la patrimoniul ecumenismului creștin în secolele al IV-lea — al VI-lea* (comunicare prezentată la al „Cincilea Congres internațional de studii patristice", Oxford, 1967), în „Ortodoxia", XX, 1968, nr. 1. Vezi și *Scriitori teologi în Scythia Minor*, de același autor, în vol. *De la Dunăre la Mare*, Edit. Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de jos, Galați (1977), p. 72—73.

Pe aceeaşi linie universalistă şi de limbă latină se desfăşoară activitatea unor cărturari de origine dobrogeană, care, deşi nu şi-au desfăşurat activitatea în Scythia Minor au dus pînă departe faima provinciei în care s-au născut, aducînd contribuţii de valoare universală filozofiei patristice. Primul dintre ei este **Ioan Cassian** (circa 360 — circa 435), născut probabil într-un sat de pe valea Casimcei (se presupune că acest sat era denumit în antichitate *vicus Casii* sau *Cassiani*) [42], care, după ce a călătorit în Palestina, Egipt, Constantinopol şi Roma, s-a stabilit în sudul Galliei, la Marsilia, unde a întemeiat două mănăstiri şi a pus bazele monahismului în Occident. Ioan Cassian studiase, încă din vremea tinereţii sale petrecute în Dobrogea, pe clasicii latini, pe Virgiliu, Horaţiu, Cicero; el cunoştea bine curentele gîndirii antice: aristotelismul, neoplatonismul, teoria stoică a pasiunilor. El a contribuit prin operele sale — scrise în limba latină — (*Conlationes*, adică „conferinţe”, în număr de 24, *De institutis coenobiorum* — „Despre aşezămintele monahilor”) la răspîndirea patristicii orientale în Occident [43].

Din punct de vedere filozofic, contribuţia cea mai de seamă a lui Ioan Cassian se înscrie în domeniul eticii. Ea trebuie pusă în legătură cu disputa de însemnătate decisivă pentru destinele ulterioare ale gîndirii creştine dintre Augustin şi episcopul Pelagius (sec. IV), privind „păcatul originar” şi efectele sale asupra naturii morale a omului. Pelagius, continuînd într-o anumită măsură optimismul eticii antice, fără să nege principiile credinţei creştine, afirma încrederea în natura raţională a omului, capabilă să săvîrşească binele şi prin propriile sale forţe, fără vreun ajutor supranatural [44]. În opoziţie cu aceasta, Augustin considera că păcatul lui Adam a corupt radical natura umană, omul nemaiputînd săvîrşi prin el însuşi decît răul, pentru realizarea moralităţii şi mîntuirii el depinzînd în întregime de ajutorul „graţiei” divine. Poziţia adoptată de Ioan Cassian, deosebită de aceea pe care se va situa mai tîrziu Ioan Maxenţiu, a fost numită „semipelagiană” de cercetătorul german B. Altaner, în timp ce specialiştii români în istoria patristicii au preferat să o numească „antiaugustiniană” [45]. Apropiindu-se de părinţii orientali, care nu au adoptat niciodată un pesimism etic radical ca acela al lui Augustin, cărturarul pornit de pe meleagurile dobrogene consideră că începutul credinţei *(initium fidei)* şi voinţa îndreptată spre bine îi aparţin omului însuşi; libertatea efortului uman şi „harul divin” trebuie să colaboreze pentru realizarea „mîntuirii” [46]. Oamenii au binele înnăscut în ei; nu trebuie să atribuim fiinţei umane numai ce este rău şi pervers [47]. Peste multe secole vom întîlni idei asemănătoare în lucrarea lui Dimitrie Cantemir, *Loca obscura in catechisi*, numai că umanistul român va depăşi limitele impuse de dogmă afirmării „naturii bune” a omului.

---

[42] Pe locul vechii aşezări daco-romane se găseşte astăzi satul Casian (jud. Constanţa).

[43] R. Vulpe şi I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, vol. II, Edit. Academiei, Bucureşti, 1968, p. 460. Cf. şi Ioan G. Coman, *Les „scythes” Jean Cassien et Denys le Petit et leurs relations avec le monde méditerranéene* (Comunicare la al treilea Congres Internaţional de Studii Sud-Est Europene, Bucureşti, 9 sept. 1974).

[44] Cf. Friedrich Jodl, *Geschichte der Ethik*, ed. a II-a, vol. 1, Stuttgart und Berlin, 1920, p. 141 ş.u.

[45] Ioan G. Coman, în *Scriitori teologi* ..., vol. cit.

[46] B. Altaner, *Patrologie*, ed. a IV-a, Freiburg, 1955, p. 402.

[47] *Conlatio XIII*, după Ioan G. Coman, *op. cit.*, în vol. *De la Dunăre la Mare*, p. 68 — 69.

Cel de-al doilea cărturar, deja menționat, este **Dionisie Exiguul** („cel Mic"), care a trăit la Roma (cam de prin 500 e.n.), studiind „dialectica" cu Cassiodorus. Dionisie Exiguul este întemeietorul cronologiei creștine (cu o diferență de 4 sau 5 ani față de cronologia actualmente în vigoare). A tradus din greacă în latină opere patristice grecești (printre care *Despre crearea omului* de Grigore de Nyssa), unele la cererea „călugărilor sciți"[48].

Ultimul teolog dobrogean din perioada patristică și, totodată, ultimul episcop din Tomis atestat este **Valentinianus,** care a purtat o corespondență cu papa Virgilius (537—555), în unele chestiuni teologice controversate legate și de politica bisericească a împăratului Iustinian. S-a păstrat scrisoarea de răspuns a papei către Valentinian[49].

Opera și activitatea lui Ioan Maxentiu și a celorlalți „călugări sciți" este semnificativă din punct de vedere istoric, pentru că ele exprimă pregnant o caracteristică a întregii patristici dobrogene: moștenind tradiția universalismului greco-roman, aducînd idei din teologia orientală creștinității occidentale, abordînd uneori, cum am văzut, și probleme proprii acesteia din urmă, cărturarii creștini dobrogeni creează un fel de punte între Orient și Occident[50]. În același timp, limba latină folosită de scriitorii creștini din Dobrogea, atestată pînă în secolul VI, este o dovadă a continuității istorice a elementului autohton, daco-roman pe aceste meleaguri. Folosirea limbii latine, în ciuda influenței grecești pe care o implicau raporturile creștinismului de aici cu Bizanțul, se explică prin contrabalansarea acestei influențe de limba latină vorbită de masele populare dace romanizate, daco-romane. „Acest creștinism, scrie N. Iorga, referindu-se la Scythia Minor și la alte regiuni romanizate învecinate, chiar cînd episcopul se întîmplă să fie grec sau crescut grecește, e latin, cum cere și cum știe poporul care l-a creat și care-l vrea"[51].

Situația singulară în cadrul culturii europene a evului mediu timpuriu a scriitorilor creștini din Scythia Minor (Dobrogea) a fost remarcată și de cercetătorii occidentali ai patristicii. Referindu-se la intervenția în disputele teologice a „călugărilor sciți" de la începutul secolului al VI-lea în frunte cu Ioan Maxentiu, cunoscutul cercetător al culturii antice și al operei lui Augustin, H. I. Marrou scria: „Nimic nu arată mai clar autenticitatea culturii latine în această provincie îndepărtată decît episodul călugărilor sciți (519—520); nu numai cutezanța hristologiei lor este aceea care frapează la Constantinopol; este și faptul că acești dunăreni nu sînt făcuți din același aluat ca teologii bizantini; ei sînt adevărați latini *(de purs Latins)*; ei se duc să discute la Roma, corespondează cu episcopii africani [...] învățătorul lor este Sf. Augustin, ignorat cu totul de ceilalți teologi orientali"[52]. B. Altaner îl caracterizează pe Ioan Maxentiu ca „un teolog orientat spre latinitate și Occident, care se inspira direct din sursele latine"[53].

---

[48] După cum a remarcat B. Altaner, faptul că Dionisie Exiguul a tradus din greacă în latină unele opere ale părinților greci, la cererea expresă a delegației cărturarilor „sciți" (adică dobrogeni), aflați atunci la Roma, este o dovadă irefutabilă că acești cărturari, sau cel puțin unii dintre ei, nu știau grecește, ci vorbeau și scriau în latină.

[49] Reprodusă în *Izvoarele istoriei românilor,* II, 400 — 405. Pentru a consolida unitatea Imperiului, Iustinian dăduse un edict (543), pe care o parte a clerului, inclusiv din provinciile dunărene, l-au interpretat ca o concesie făcută monofizitismului.

[50] Cf. Ioan G. Coman, *Contribuția scriitorilor patristici din Scythia Minor-Dobrogea,* p. 16 — 18, 22.

[51] N. Iorga, *op. cit.,* p. 103.

[52] H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité,* ed. a IV-a, Paris, 1958, p. 394.

Opera și activitatea cărturarilor teologi din Dobrogea—Scythia Minor este deci expresia apartenenței culturale și lingvistice a locuitorilor acestui ținut la romanitate. Cultura de limbă latină a putut lua forma superioară a unor opere scrise originale — firește teologice, potrivit specificului acelor vremuri — datorită condițiilor favorabile create de menținerea pînă la căderea *limesului* dunărean în 602 a administrației imperiale romano-bizantine.

În același timp, prin apelul direct la sursele occidentale, prin corespondența cu cărturarii apuseni (Ioan Maxentiu), prin călătoriile, stabilirea și afirmarea lor în Occidentul latin (Ioan Cassian, Dionisie Exiguul), acești cărturari exprimă nu numai apartenența la romanitate, ci și legătura cu spiritualitatea și cultura occidentală a daco-romanilor, a poporului român în curs de formare, legătură ce va suferi o ruptură în secolele următoare și în epoca integrării culturale în universalismul bizantin în formă slavonă[54].

---

[53] B. Altaner, *Kleine patristische Schriften*, Akademie-Verlag, Berlin, 1967, p. 384 („er ein abendländisch und lateinisch orientierter Theologe war und sein Gedankengut primär aus lateinischen Quellen schöpfte"). Altaner admite însă că Ioan Maxentiu și ceilalți călugări sciți se considerau, în același timp, ca mediatori între Orient și Occident (*op. cit.*, p. 503).

[54] Cu privire la patristica din perioada daco-romană vezi și lucrările mai recente ale prof. dr. Nestor Vornicescu, *Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română pînă în secolul XVII*, Craiova, 1983, și *Primele scrieri patristice în literatura noastră. Sec. IV—XVI*, Craiova, 1984.

GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN EPOCA MEDIEVALĂ

1. VALORI ŞI SENSURI FILOZOFICE ÎN CULTURA POPULARĂ TRADIŢIONALĂ

Folclorul, cultura tradiţională în genere, reprezintă oglinda civilizaţiei materiale şi a vieţii spirituale a poporului. Folclorul românesc este o dovadă elocventă a faptului că pe teritoriul României s-a dezvoltat, încă din timpuri îndepărtate, nu numai o înfloritoare civilizaţie a satului, o civilizaţie ţărănească ale cărei rădăcini se întind dincolo de memoria documentelor scrise, dar şi o bogată viaţă spirituală, ale cărei elemente esenţiale au fost păstrate şi transmise din generaţie în generaţie.

Atestări arheologice şi istorice dovedesc vechimea şi neîntrerupta continuitate a civilizaţiei satului tradiţional românesc, legăturile dintre aceasta şi unele culturi mai vechi care s-au dezvoltat în spaţiul carpato-danubian-pontic. În esenţă, civilizaţia ţărănească este moştenitoarea şi continuatoarea eforturilor creatoare ale locuitorilor pămînturilor cuprinse între Carpaţi, Dunăre şi Marea Neagră încă din zorii istoriei. La fel, cultura tradiţională românească, folclorul, arta populară, tradiţiile, obiceiurile şi ceremonialul etc. ni se înfăţişează ca o arhitectură complexă a unor straturi culturale succesive, de la începuturile vieţuirii umane în aceste locuri şi pînă în epoca modernă.

„Înainte de a avea o literatură scrisă, poporul român a avut o bogată literatură orală"[1]; în general, înainte de a avea o cultură modernă complexă, cu formele ei specializate (literatura, arta, istoria, filozofia etc.), poporul român a creat o cultură nescrisă, colectivă şi anonimă (comparativ vorbind, una dintre cele mai interesante şi mai complexe dintre cele cunoscute în întreaga literatură etnologică şi folcloristică): *cultura tradiţională* *, în care putem vedea o primă sinteză culturală născută pe teritoriul românesc.

Cultura tradiţională a coexistat veacuri la rînd cu apariţia şi dezvoltarea unor noi forme culturale, introduse treptat şi datorită unor instituţii caracteristice vieţii culturale urbane (învăţămîntul, tiparul, presa şi activitatea publicistică, societăţile literare şi artistice etc.). Acestea din urmă au trebuit să dizloce cu încetul formele specifice culturii tradiţionale înainte de a fi posibilă o a doua sinteză culturală românească, aceea a culturii moderne.

---

[1] *Istoria literaturii române*, vol. I, Edit. Academiei, Bucureşti, 1964, p. 11.

* O primă precizare terminologică se impune. Utilizăm aici conceptul de *cultură tradiţională* (larg acceptat, dealtfel, în literatura etnologică), dar nu cu gîndul de a sublinia exclusiv valoarea *tradiţiei* (eventual în dauna inovaţiei culturale). Cultura tradiţională (sau folclorică, cf. şi termenul anglo-saxon *folk culture*) desemnează aici cultura şi „ideologia" unei civilizaţii în care transmiterea normelor şi a valorilor culturale se face de la o generaţie la alta prin mecanismele tradiţiei culturale. Cultura *se învaţă* cu ajutorul tradiţiei, dar ea nu se poate reduce la tradiţie (cf. şi Eric R. Wolf, *Peasants*, Prentice-Hall, Foundations of Modern Anthropology Series, New Jersey, 1966, cap. IV, p. 96 — 109).

Dacă este adevărat că *filozofia*, în sensul propriu al termenului, este indiscutabil legată de dezvoltarea culturii urbane, moderne, aceasta nu înseamnă că în cultura tradițională sînt absente cu totul marile întrebări pe care spiritul omenesc le-a formulat, în moduri diverse, în toate timpurile. Nu putem vorbi, fără îndoială, de o *filozofie populară*, deoarece în cultura tradițională valorile filozofice apar indiscernabil legate de alte valori culturale într-o structură sincretică. Lipsesc, de asemenea, din limbajul popular, termenii adecvați pentru o deplină claritate a conceptelor, gîndirea rațională coexistînd cu gîndirea metaforică.

Cu toate acestea, întrebări și reflecții pe teme legate de nașterea și alcătuirea lumii, de locul omului în lume, de justificarea binelui și a răului etc. nu lipsesc din cele mai însemnate creații folclorice, din legendele cosmogoniei populare, din balade ca *Miorița* sau *Meșterul Manole* etc., care vorbesc, evident, nu numai simțului estetic al ascultătorului, dar și unei conștiințe care își pune asemenea întrebări.

De formele și manifestările acestei *conștiințe filozofice* populare ne vom ocupa în cele ce urmează, pornind de la locul și funcțiile acesteia în ansamblul culturii tradiționale românești. Fără a pune semnul egalității între *conștiința filozofică* și *filozofia populară* (acest din urmă termen pare inadecvat din motivele arătate deja), putem vedea în elementele conștiinței filozofice existente în universul culturii tradiționale o dovadă a efortului neobosit al spiritului omenesc de a depăși termenii experienței imediate, de a se ridica — cu diverse mijloace — pînă la înțelegerea *universalului prezent în faptele singulare* [2] (după cum definea Mircea Florian specificul activității filozofice). Această conștiință filozofică a poporului, dacă nu a rodit în chip nemijlocit în creația filozofică de la originile culturii române moderne, prin prezența ei perenă în diverse aspecte și momente ale vieții spirituale a românilor a jucat, fără îndoială, un rol important în istoria gîndirii filozofice din România.

Specificul conștiinței filozofice în folclor este determinat, în mare măsură, de caracteristicile structurale ale culturii tradiționale, de caracterul colectiv și predominant oral al ideologiei populare, de profunda omogenitate socială și continuitate istorică a civilizației vechi românești, precum și de specificul relațiilor dintre natură și societatea umană în contextul primelor etape ale dezvoltării istorice a poporului român.

CULTURA TRADIȚIONALĂ — SINTEZĂ A SPIRITUALITĂȚII POPULARE

Cercetarea folclorului românesc evidențiază, înainte de toate, o excepțională unitate, care înfrînge diferențele dintre zonele folclorice. Cu toată marea lor varietate, de la o zonă la alta, cîteodată chiar de la un sat la altul, producțiile culturii tradiționale românești nu se deosebesc pînă la incompatibilitate, ci sînt subsumabile unei unități spirituale mai largi, definind aria de manifestare a fenomenului uman în contextul unei civilizaţii străvechi, caracterizată de o mare vitalitate şi de o incontestabilă continuitate, creată de cea mai veche şi mai statornică dintre clasele istorice: *ţărănimea*. „Un rol primordial în supravieţuirea şi dezvoltarea neîntreruptă a poporului nostru pe multiple planuri au avut conservarea şi îmbogăţirea limbii, precum şi creaţia artistică populară, care a cizelat continuu graiul strămoşesc, a cultivat virtuţile poporului, tradiţiile înaintate şi obiceiurile sale, i-au lărgit permanent orizontul de cultură"[3].

---

[2] Mircea Florian, *Filozofia românească*, în vol. *Reconstrucție filozofică*, Casa Școalelor, București, 1944, p. 245. În legătură cu *conștiința filozofică*, cf. și Lucian Blaga, *Despre conștiința filozofică*, Edit. Facla, Timișoara, 1974 (cu precizarea că autorul are în vedere cu deosebire sensul modern și individual al termenului).

Vreme de veacuri, această cultură tradiţională, în care putem vedea pe drept cuvînt o adevărată enciclopedie nescrisă, vie, a ideologiei şi psihologiei poporului român, a constituit sistemul de referinţă la care s-au raportat creaţiile cele mai diverse ale geniului popular, reprezentînd un factor esenţial în dezvoltarea sa ca *subiect istoric determinat*, în apariţia şi dezvoltarea ulterioară a culturii naţionale româneşti unitare.

Cultura tradiţională (literatura şi arta, obiceiurile, ceremonialul, tradiţiile şi legendele populare, deci întreaga creaţie spirituală în forma ei nescrisă, transmisă şi remodelată în permanenţă de-a lungul generaţiilor) este o puternică mărturie a vechimii şi continuităţii civilizaţiei autohtone ţărăneşti în spaţiul carpato-dunărean-pontic. În procesul etnogenezei, trăsăturile fundamentale ale acestei civilizaţii autohtone au contribuit în mod hotărîtor la constituirea unei sinteze a limbii şi spiritualităţii populare de o evidentă originalitate şi profunzime, a cărei expresie sînt folclorul şi arta populară românească.

Cultura tradiţională românească este, totodată, expresia unei profunde relaţii a vechilor forme ale civilizaţiei create de popor cu peisajul geografic în care s-a constituit şi de care nu poate fi despărţită. Nu de puţine ori, acest orizont geografic este perceput, într-un mod caracteristic pentru vechi civilizaţii statornice, dintr-o perspectivă simbolică în care ideile de permanenţă şi devenire umană (idei esenţiale în cultura tradiţională[4]) sînt exprimate prin noţiuni din sfera peisajului natural, care devine astfel un reflex al intimităţii fiinţei umane. Munţii, plaiul, pădurea, apele etc. sînt invocate mereu în universul culturii populare ca determinări atît ale unui cadru natural, cît şi ale unui context sufletesc, ale trăsăturilor existenţei umane (*„apa trece, pietrele rămîn"*). Geografia culturii tradiţionale este, deci, un aspect esenţial în caracterizarea specificului acesteia. Pentru a-i înţelege datele fundamentale, este necesar să-i privim proiecţia pe harta ţinuturilor româneşti.

Ceea ce conferă unitate întregului teritoriu pe care se desfăşoară istoria culturii noastre este coroana Carpaţilor, munţi nu prea înalţi, astfel încît n-au împiedicat niciodată comunicarea de la un versant la altul, şi care fac loc unor întinse depresiuni în care locuirea umană este un fenomen statornic încă din zorii istoriei. Acestea sînt acele unităţi teritoriale, sociale şi culturale totodată, numite în vechime *ţări* (cf. lat. *terrae*): Ţara Maramureşului, a Oaşului, a Haţegului, a Loviştei, a Făgăraşului, a Bîrsei, a Vrancei etc. Între acestea, munţii sînt o permanentă trăsătură de unire, fapt evidenţiat şi de *nedeile* străvechi, numite uneori şi *tîrguri de două ţări*[5].

---

[3] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Edit. politică, Bucureşti, 1977, p. 39.

[4] Adela Becleau-Iancu, *Spiritualitatea românească. Permanenţă. Devenire*, Edit. politică, Bucureşti, 1980.

[5] Constantin C. Giurescu, *Formarea poporului român*, Edit. Scrisul Românesc, Craiova, 1973, p. 11.

Între munți și zona de dealuri, plaiul (în care Blaga vedea, nu fără oarecare dreptate, spațiul în care se constituie dominantele spirituale ale culturii populare[6]) pare a fi fost încă în vechime un loc predilect de așezare — mai ales a păstorilor — și, totodată de întîlnire a traseelor de transhumanță [7] (care au lărgit considerabil aria schimburilor nu numai economice, dar și culturale între zonele destul de îndepărtate, contribuind astfel la unitatea culturală încă în perioadele cele mai vechi).

Către șes, o bogată zonă de păduri întinse a constituit în toate timpurile o sursă de hrană și de materii prime, precum și un adăpost sigur împotriva năvălirilor de tot felul. Codrul, „frate cu românul", a fost totdeauna considerat ca loc prin excelență al „vlahilor" (adică al românilor), așa cum o indică și toponimia : Vlașca (în vechime, zonă bogată în păduri), Codrii Vlăsiei etc.

Cîmpia, legată de vechi îndeletniciri agricole (în mod semnificativ, vocabularul acestora este în special de origine dacă și romană) este, de asemenea, statornic evocată în folclor. Pămîntul (creație lexicală provenind din lat. *pavimentum*, indicînd deci la origine o translație de la sensul urban către un proces de treptată ruralizare) apare în folclor adesea ca o ființă vie. În folclorul juridic, s-a păstrat multă vreme tradiția unor jurăminte solemne „cu brazda în cap" sau „cu pămînt în cizmă", indicînd caracterul sacru al pămîntului agricol [8].

Apele, în sfîrșit, căi naturale de comunicare, în marginea cărora sînt așezate satele mai vechi, leagă radial formele de relief, constituind o altă trăsătură naturală de unire între zone diferite. În unele obiceiuri arhaice, apele poartă mesaje către strămoșii așezați — în concepția populară — pentru o existență postumă pe Apa Sîmbetei (adică a morților, a căror zi de cult este sîmbăta). Apele sînt, deci, în modul cel mai firesc, un simbol al devenirii umane și al continuității generațiilor.

Dunărea și Marea Neagră sînt cele două căi prin care încă strămoșii românilor au venit în contact mai statornic cu alte civilizații, cu grecii așezați în Pont și apoi cu populații occidentale (celții, romanii) de-a lungul Dunării. Mai tîrziu, acestea vor fi și locul unei îndelungate confruntări cu tendințele expansioniste ale unor state vecine. De aceea, o mare parte a eposului eroic românesc evocă adesea peisajul fluvial și maritim.

Sensurile simbolice ale naturii înconjurătoare, așa cum apar peste tot în folclor, indică o solidaritate strînsă între om și mediul său natural, a cărei expresie esențială sînt miturile străvechi din sfera cosmologiei și cosmogoniei populare.

Solidaritatea dintre om și natură nu trebuie, însă, interpretată doar ca un sentiment metafizic, ea avîndu-și în primul rînd originea în modul specific de existență a comunităților umane în peisajul geografic. Acest mod de existență este definit de fenomenul socio-economic foarte complex al obștilor devălmașe.

Obștile sînt forme foarte vechi de organizare a vieții economice și sociale a locuitorilor pămîntului românesc. Ele se bazează pe un gen de relații ecosistemice între comunitatea țărănească și natură, pe un echilibru între interesele economice ale individului și ale comunității în ansamblu, pe de o parte, și o utilizare extrem de rațională a resurselor naturale, în conformitate cu gradul de dezvoltare a forțelor de producție. Ca atare, obștea constituie o importantă formă de raționalizare a relațiilor dintre individ, comunitatea socială și natură.

---

[6] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*. E.P.L.U., București, 1969, p. 124 și urm.

[7] Cf. și Romulus Vuia, *Studii de etnografie și folclor*, vol. II, Edit. Minerva, București, 1980, p. 253 — 271 în special.

[8] V. și Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, Edit. Academiei, București, 1970, p. 71 și urm.; H. H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol. II, Edit. Academiei, 1959, p. 187.

Obștea devălmașă nu este, însă, numai o structură socioeconomică care se găsește la temelia evoluției istorice a satului de tip tradițional [9]. Ea este, totodată, și o formă de conviețuire spirituală, nucleul în jurul căruia se constituie așa-numita *comunitate bazată pe tradiție difuză* [10] (H. H. Stahl), în care fiecare participant deține „un fragment doar din cultura globală, anonimă, colectivă și permanentă" [11].

Continuitatea acestei forme de organizare a vieții socioeconomice și spirituale, atestată arheologic încă din cele mai vechi timpuri [12], constituie fundamentul unor trăsături economice și socioculturale specifice în evoluția istorică a poporului român [13]. Cultura tradițională este, deci, ideologia unei civilizații rurale a cărei dezvoltare istorică a dus la particularizarea unor trăsături culturale generale, îmbinînd așadar în orizontul ei caracterul universal și individualitatea culturală [14].

Individualitatea culturii tradiționale românești este rezultatul unei sinteze istorice [15], ea nefiind pur și simplu rezultatul unor împrumuturi culturale, al jocului unor influențe externe, ci rezultatul dezvoltării — atît sub aspect material, cît și spiritual — al unei forme de civilizație cu profunde rădăcini în istoria și chiar în preistoria poporului român. Pe de altă parte, cultura tradițională nu poate fi privită doar ca transmitere în forme imuabile, definitive, a unor tradiții imemoriale; ea nu *supraviețuiește*, doar unei îndepărtate preistorii culturale, ci *trăiește* și se dezvoltă în decursul întregii noastre istorii. Într-o primă etapă, ea este unica formă de cultură, o cultură deosebit de omogenă sub aspect social, fiind transmisă în forme predominant orale[16]. Ulterior, odată cu stratificarea mai accentuată a societății și cu dezvoltarea culturii scrise și a infrastructurii instituțiilor culturale, a tiparului, a învățămîntului etc., cultura tradițională coexistă în sfera rurală cu această cultură modernă, urbană[17]. De-a lungul întregii evoluții, însă, a culturii tradiționale, rolul omului de „subiect și remodelator al culturii"[18] se manifestă pe deplin.

---

[9] Cf. H. H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești,* vol. I — III, Edit. Academiei, București, 1958—1961.

[10] Despre acest concept, v. H. H. Stahl, *Nerej, un village d'une région archaïque,* vol. I, Institut de Sciences Sociales de Roumanie, București, 1939, p. 386 și urm.

[11] H. H. Stahl, *Eseuri critice,* Edit. Minerva, București, 1983, p. 270.

[12] Obștea sătească este, după aprecierea lui H. H. Stahl, „una dintre cele mai arhaice forme de conviețuire umană, care s-a putut dezvolta neîntrerupt veacuri de-a rîndul, dacă nu chiar milenii" *(Sociologia satului devălmaș românesc,* vol. 12, Edit. Fundațiilor, București, 1938, p. 22). Despre atestările arheologice și istorice ale obștii tradiționale, cf. și Ștefan Olteanu, *Societatea românească la cumpănă de milenii (secolele VIII — IX)*, Edit. științifică și enciclopedică, București, 1983.

[13] Despre caracterele specifice ale obștilor românești, bazate pe proprietatea comună, „dar nu în forma ei slavă, și cu atît mai puțin în forma ei hindusă", s-a pronunțat și K. Marx în *Capitalul,* vol. I (ediția a IV-a în limba română, Edit. politică, București, 1960, p. 260).

[14] Cultura tradițională, așa cum am definit-o în paginile anterioare, este caracteristică unui număr însemnat de societăți umane, distribuite pe o largă arie temporală (unele forme fiind atestate încă din mileniul al II-lea î.e.n.) și spațială. Începuturile ei pot fi, după toate probabilitățile, legate de așa-numita „revoluție neolitică" (despre simbolismul religios neolitic, cf. și Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses,* t. I, Payot, Paris, 1978, cap. II, p. 40 — 67). Despre aspectul ei *ideologic,* cf. și Eric R. Wolf, *Peasants,* Prentice-Hall, Foundations of Modern Anthropology Series, New Jersey, 1966, cap. IV, p. 96 — 109.

[15] Cu toate că se manifestă în forme asemănătoare pe un spațiu geografic extrem de vast, cultura tradițională este, în fiecare loc și timp — am putea spune — , unică. Această îmbinare a universalității și unicității este, în concepția lui Melville J. Herskovits, unul dintre „paradoxurile" noțiunii de cultură în genere (cf. *Cultural Dynamics,* Alfred A. Knopf, New York, 1967, p. 4; v. și Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc,* Edit. didactică și pedagogică, București, 1976, p. 39). Cultura tradițională trebuie, deci, văzută ca o structură generică în care se organizează un conținut psihosocial și cultural de fiecare dată concret. Graba de a stabili, pe baza unor asemănări mai mult sau mai puțin evidente, împrumuturi de la o cultură la alta poate conduce la concluzii adesea eronate.

DISCURSUL DESPRE LUME ÎN CULTURA NESCRISĂ TRADIȚIONALĂ

În comunitatea bazată pe tradiție difuză se manifestă pregnant două trăsături specifice ale culturii tradiționale: caracterul ei colectiv (impersonal) și, de asemenea, caracterul ei oral (nescris). În acest cadru putem urmări formele particulare de manifestare a conștiinței filozofice populare, ale reflexivității specifice folclorului.

Fără îndoială, nu se poate vorbi de o *cultură* filozofică în folclor. Nu putem indica texte în care conștiința filozofică populară se exprimă ca o viziune elaborată, sistematică, despre lume. Dealtfel, noțiunea însăși de *text* nu se poate aplica în sens propriu unei culturi a oralității, în care motivele gîndirii artistice (în primul rînd) a poporului se transmit în forma unor variante aflate mereu într-un proces dinamic de restructurare, în funcție de împrejurările concrete ale difuzării și receptării lor. Oralitatea își impune, în acest proces, legile ei specifice[19].

Acesta este și unul dintre motivele principale pentru care noțiunea de *concepție* sau *viziune despre lume*[20] este, de fapt, impropriu folosită în legătură cu cultura tradițională.

Cu toate acestea, nu se poate nega faptul că în folclor se pot descoperi o serie de categorii în care lumea este supusă unui proces de clasificare și de interpretare a datelor experienței umane, de generalizare a unor principii ale acesteia. Aceste categorii, deși au un sens în primul rînd estetic, sînt în realitate „tipuri ale comportamentului uman, ceea ce face ca fondul lor de semnificații să depășească posibilitățile de comunicare specifice criticii de artă"[21] și, în general, unei interpretări exclusiv estetice a culturii populare tradiționale. De aceea, folclorul este, înainte de toate, un vast sistem de gînduri despre sine exprimate de omul care trăiește în civilizația tradițională. Gîndindu-se pe sine, omul gîndește totodată și lumea înconjurătoare, transpunînd în ea o parte dintre principiile propriei sale existențe; de aici derivă caracterul metaforic și antropomorfizant al producțiilor populare și, ca urmare, supraevaluarea, în genere, a aspectului estetic în folclor (din perspectiva conștiinței moderne). În realitate, folclorul este interpretare a lumii, în care artisticul și reflexivitatea se intersectează sincretic.

---

[16] Cf. și definiția propusă de Margaret Mead: „Cultura [...] este o abstracție a corpului de comportamente învățate pe care un grup de oameni care împărtășesc aceleași tradiții le transmit în întregime copiilor lor" (în vol. *Cultural Patterns and Technical Change*, Mentor Book, Unesco, New York, 12th printing, p. 12).

[17] Despre distincția între cultura populară și cultura urbană, cf. și M. Pop, P. Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 36 și urm.

[18] Vasile Tudor Crețu, *Ethosul folcloric — sistem deschis*, Edit. Facla, Timișoara, 1980, p. 77.

[19] Cf. și Adrian Fochi, *Estetica oralității*, Edit. Minerva, București, 1980.

[20] Cf., de pildă, O. Papadima, *O viziune românească a lumii*, col. Convorbiri literare, Edit. Bucovina, I. E. Torouțiu, 1941; de asemeni, Liviu Rusu, *Viziunea lumii în poezia noastră populară*, E.P.L.U. București, 1967. Ni se pare improprie reducerea întregii culturi tradiționale sau a unei părți a acesteia la aspectul contemplativ, caracteristic conceptului de *viziune despre lume* (care este transpus, de fapt, în limba română după conceptul german de *Weltanschauung*).

[21] Petru Ursache, *Prolegomene la o estetică a folclorului*, Edit. Cartea Românească, București, 1980, p. 246.

În cultura populară se găsesc deci într-un strîns paralelism cîteva tipuri de *discurs despre lume* (tipul dominant [22] fiind discursul literar-artistic popular). Noțiunea de discurs despre lume, pe care o adoptăm aici, subliniază aspectul productiv al categoriilor gîndirii populare, însușirea lor de a genera — în cultura orală — noi și noi variante expresive în jurul unor motive, unui corpus de formule verbale (clișee [23]) și narative, de *loci communes* [24], mînuite în scopul de a obține din fapte particulare sensuri mai generale, de a inculca o „conștiință a universului prezent în faptele singulare" (cum se exprimă Mircea Florian), deci de a trimite spre o interpretare implicit filozofică a lumii.

Există, prin urmare, în cultura tradițională o serie de categorii ale reflexivității, care indică — cel puțin — sensurile unei interpretări a lumii în termeni mai generali. De fapt, conștiința universalului, de care vorbea M. Florian, este prezentă și în limbaj, în dimensiunile cognitive [25] ale acestuia și în structura sa gramaticală [26]. Orice limbă, s-a spus, este și o „concepție despre lume" [27], o modelare și interpretare a contextului experienței umane. Limbajul permite deci „eliberarea omului în raport cu experiența trăită, nemijlocită" [28].

Așadar, limbajul ca organizare și interpretare a datelor experienței colective reprezintă deci o primă etapă a regîndirii lumii în cultura tradițională. Această modalitate, pe care am putea-o numi a *logos*-ului popular [29], este, în fond, o primă „gramaticalizare" [30] a datelor de experiență cu care operează *tradiția difuză*. Limba română populară, cum s-a arătat [31], operează adesea o interesantă sinteză *sui-generis* între sensurile universale şi cele individuale, oferind un spaţiu deschis interpretării filozofice a lumii.

---

[22] Despre noțiunea de *discurs* cf. și Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, NRF, Gallimard, 1971. O dezvoltare a unor idei foucaultiene în legătură cu discursul *dominant*, la Timothy J. Reiss, *The Discourse of Modernism*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1982, cap. I.

[23] O *teorie generală a clișeului* la G. L. Permyakov, *From Proverb to Folk-Tale*, „Nauka" Publishing House, Moscova, 1979 (independent, termenul a fost utilizat și de G. Călinescu în *Estetica basmului*, Edit. Academiei, București, 1964. Despre clișeele narative, cf. lucrarea clasică a lui V. I. Propp, *Morfologia basmului* (Edit. Univers, București, 1970); cf. și Claude Brémond, *Logica povestirii*, Edit. Univers, București, 1981.

[24] Cf. Adrian Fochi, *op. cit.*, cap. VI.

[25] Cf. și Stephen A. Tyler (editor), *Cognitive Anthropology*, Holt, Rinehart and Winston, New York, Chicago etc., 1969.

[26] V. și Dell Hymes (ed.), *Language in Culture and Society*, part III, Harper and Row, Londra, 1964.

[27] Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought and Reality*, Cambridge, Massachusets, 1956; cf. și Liliana Ionescu-Ruxăndoiu și Dumitru Chițoran, *Sociolingvistica. Orientări actuale* (antologie), Edit. didactică și pedagogică, București, 1975, passim.

[28] André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, t. II: *La mémoire et les rythmes*, Editions Albin Michel, Paris, 1965, p. 21.

[29] În legătură cu relația logos-scriere-societate și cu restructurarea logosului în procesul evoluției filozofiei antice grecești, precum și referitor la relația dintre logos și tipurile antice de discurs, cf. și Henry Joli, *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Edtions J. Vrin, Paris, 1974, cap. *L'écriture et la parole*, p. 111 — 127.

[30] De aceea, nu putem accepta în întregime caracterizarea culturii populare ca o cultură „negramaticalizată" (cf. M. Pop, P. Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 40).

[31] Constantin Noica, *Rostirea filozofică românească*, Edit. științifică, București, 1970; *Creație și frumos în rostirea românească*, Edit. Eminescu, București, 1973.

Peste etapa logos-ului colectiv se suprapune, de cele mai multe ori, o regîndire a lumii din perspectiva unor sisteme de simboluri, care ţin de ceea ce am putea numi un *mythos* folcloric, deci de un nivel al unor mituri „degradate" [32] şi resemnificate, „pierzîndu-şi caracterul de credinţe şi devenind motive" [33], ceea ce justifică (după părerea noastră) utilizarea unui termen special (*mythos*) [34]. În folclorul românesc, mythos-ul pare a deriva, în mare măsură, din mitologia indoeuropeană [35]. Ca modalitate de interpretare a lumii, mitul derivă din simbol şi este un mod de „a descoperi o oarecare unitate a Lumii şi, în acelaşi timp, de a îngădui omului să-şi descopere destinul ca parte integrantă a Lumii" [36].

Dar interpretarea mitologică, dacă nu funcţionează ca *ideologie religioasă* (ceea ce nu se întîmplă în folclor), nu poate oferi nici individului şi nici colectivităţii luate în ansamblu, contextul necesar pentru a opera cu marea diversitate de sensuri, permanent create în acel proces de semioză a lumii naturale şi de clasificare pe care l-am definit anterior ca substanţă a *logos*-ului folcloric (analogia cu ceea ce va fi *logos*-ul în filozofia antică greacă, deşi extrem de utilă, este totuşi limitată).

Prin urmare, intervine în cultura tradiţională un al treilea nivel al interpretării, care nu pleacă de la cuvînt şi nici de la simbol, ci de la gest şi comportament ca atribut al fiinţei umane. Acesta este nivelul *ethos*-ului tradiţional, ca univers al modelelor de comportament cultural. Aşadar, la întrebarea: putem vorbi despre folclor ca despre o filozofie (colectivă, anonimă, orală etc.) a poporului? va trebui să adoptăm un răspuns nuanţat, departe de poziţiile extreme adoptate în această privinţă.

Pe de o parte, s-a încercat o separare absolută a filozofiei de „concepţia despre lume" populară, folclorul intrînd în zona etnograficului [37] — ca o prelungire a instinctului [38] —, radical deosebit, deci, de cultura ideilor (cultură în sens propriu). De cealaltă parte, a existat tendinţa de a integra *ca atare* unele aspecte ale folclorului — în special partea de „mitologie" folclorică [39] — în cultura filozofică propriu-zisă, tratînd deci miturile ca o *protofilozofie* [40] autohtonă.

---

[32] Cf. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Petite Bibliothèque Payot, nr. 312, Paris, 1977, p. 361 şi urm.

[33] Nicole Belmont, *Croyances populaires et récit mythologique*, în rev. „L'Homme", t. X, nr. 2/1970; despre raportul dintre naraţiune şi mit, cf. şi A.J. Greimas, *Despre sens, Eseuri semiotice*, Edit. Univers, Bucureşti, 1975.

[34] Ce anume justifică introducerea acestui termen special? În primul rînd, faptul că se abuzează de ambiguitatea termenului modern de mit, care nu poate fi aplicat, ca atare, folclorului. Nu conţinutul simbolic, ci logica mitului îi conferă acestuia sensul în cultură, caracterul *exemplar*. „Jocul constrîngerilor semiotice" (Greimas, *op. cit.*) acţionează altfel în folclor, la nivelul logos-ului popular. Termenul pe care l-am adoptat subliniază, deci, o distincţie implicită în limba greacă, unde el semnifică atît actul discursiv în genere, cît şi (mai ales după epoca homerică) povestirea fantastică fabuloasă, şi, de obicei, neadevărată (sau adevărată numai simbolic).

[35] Cf. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-han*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1980; cf. şi Ion Goian, *De la mit la mitologie comparată*, în rev. „Secolul 20", nr. 2 — 3 (205 — 106) /1978.

[36] Mircea Eliade, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, în vol. *The History of Religions, Essays in Methodology*, edited by Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, The University of Chicago Press, 5th impression, 1970, p. 100.

[37] Cf. Vasile Pârvan, *Idei şi forme istorice* în vol. *Scrieri*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981.

[38] „Etnograficul pleacă de la instincte. Culturalul pleacă de la idei" sublinia Vasile Pârvan (*op. cit.*, p. 384). Remarcăm că etologia contemporană pledează pentru o oarecare continuitate între *instinct* şi *cultură*. De altfel, Pârvan însuşi precizează: „Etnograficul exprimă o concepţie etică, estetică şi metafizică asupra lumei şi vieţii ..." (p. 383), aşadar nu reduce în cele din urmă, „etnograficul" la instinct.

Evident, folclorul nu poate fi considerat ca o concepţie filozofică sistematică, deplin închegată, ca un sistem coerent de idei despre lume. Specificul însuşi al culturii tradiţionale (cultură colectivă, nescrisă, care se găseşte de obicei în contextul comunităţii în stare latentă şi fragmentară [41], însă cu anumite prilejuri — în faţa unei problematici care solicită conştiinţa filozofică — se structurează într-o formă relativ unitară [42], pentru a suferi iarăşi o destructurare în împrejurările vieţii cotidiene) n-ar permite existenţa într-o formă sistematică a unei asemenea filozofii (sau ideologii) colective.

Fără a fi cultură filozofică, un sistem de idei conturat şi unitar, folclorul este totuşi expresia unei conştiinţe filozofice populare, a unui mod de a problematiza şi de a interpreza datele experienţei umane din unghiul unor categorii proprii. Descoperim în folclor un tip de discurs despre lume, care integrează o serie de practici semnificante [43], caracteristice *mentalului colectiv* [44], de care se ocupă astăzi pe larg istoria mentalităţilor (ca domeniu al istoriografiei interdisciplinare [45] contemporane). Din această perspectivă, o seamă de aspecte ale culturii tradiţionale : atitudinile, modelele culturale, folclorul înţelepciunii etc. se pot descifra ca forme ale unei conştiinţe filozofice populare implicite în folclor, ca elemente ale unui ethos tradiţional, în care se exprimă profilul spiritual al poporului [46], constantele spiritualităţii sale [47].

Faţă de marile sisteme mitologice de interpretare a lumii, cultura înţelepciunii tradiţionale reprezintă un important pas înainte, constituind un moment de echilibru între cunoaşterea lumii şi autocunoaşterea omului, un ethos complex. Înţelepciunea populară reuşeşte să îmbine o serie de adevăruri generale, rezultate dintr-o acumulare milenară [48] de cunoştinţe despre lume, cu o atenţie sporită acordată individualului (C. Noica vorbea chiar de o ,,reabilitare a individualului") [49]. Ea este totodată un nou echilibru între *idee* şi *formă* (care sînt laturile dinamice ale oricărei culturi umane) [50].

---

[39] Despre care am exprimat anterior o serie de rezerve (cf. p. 72).

[40] În legătură cu *protofilozofia,* cf. şi Gh. Vlăduţescu, *Filozofia legendelor cosmogonice româneşti,* Edit. Minerva, Bucureşti, 1982, p. 13.

[41] Cf. H. H. Stahl, *Nerej ..., loc. cit.*

[42] Putem compara acest punct de vedere despre *tradiţia difuză* în folclor cu ideile cunoscute ale lui Cl. Lévi-Strauss despre ,,bricolaj" (cf. *Gîndirea sălbatică,* Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1970, cap. VI şi IX).

[43] După Julia Kristeva (*Problemele structurării textului,* în vol. *Pentru o teorie a textului,* Edit. Univers, Bucureşti, 1980, p. 250 şi urm.), acest concept indică o trecere de la discurs (obiect de schimb în cadrul comunicării sociale) *la însuşi procesul de producere de sens* (p. 251).

[44] Cf. şi Al. Duţu, *Literatura comparată şi istoria mentalităţilor,* Edit. Univers, Bucureşti, 1982, în special p. 52 — 77.

[45] Cf. şi Ion Goian, *Etnofilozofie şi protofilozofie: pentru o abordare interdisciplinară a istoriei filozofiei româneşti,* în ,,Revista de filozofie", nr. 4/1983.

[46] V. şi Athanase Joja, *Profilul spiritual al poporului român,* în vol. *Logos şi ethos,* Edit. politică, Bucureşti, 1967.

[47] Cf. şi vol. *Aesthesis carpato-dunărean,* antologie de Florin Mihăilescu, Edit. Minerva, Bucureşti, 1981.

[48] Despre valoarea *timpului lung* în cultura populară, cf. şi Fernand Braudel, *La longue durée,* în vol. *Ecrits sur l'histoire,* Editions Flammarion, Paris, 1969.

[49] Constantin Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei,* Edit. Eminescu, Bucureşti, 1978, p. 73 şi urm.

[50] Cf. şi J. Claret, *Ideea şi forma,* Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1980.

De aceea, nu ne poate surprinde faptul că unii autori preferă să vorbească despre un „umanism poporan" şi chiar despre un „raţionalism axiologic" [51] în cultura tradiţională. În comparaţie cu etapa mitologică propriu-zisă folclorul reprezintă evident un progres în direcţia unei abordări raţionale a lumii (nu fără, însă, a cuprinde totodată şi aspectul complementar, al „reacţiei" aspectelor etice şi chiar „pasionale" [52] ale culturii tradiţionale). Ca atare, el are aspectul unui „conglomerat moştenit" (după o expresie a lui Gilbert Murray) [53], din care, în prezenţa catalizatoare — uneori mai degrabă catalizatoare decît formativă chiar — a culturii urbane premoderne se va defini un nivel superior al conştiinţei filozofice (la intersecţia unor tipuri foarte diferite de discurs, de la cel tradiţional la cel literar-cult, incluzînd de asemenea influenţe ale teologiei medievale, ale primului raţionalism ştiinţific postrenascentist, ale istoriei, dreptului, ale umanismului occidental etc.). Pe această bază se vor dezvolta ulterior primele instituţii culturale moderne şi primele scrieri cu conţinut propriu-zis filozofic, prin care se va face trecerea de la protofilozofie la creaţia filozofică autentică românească.

IMAGINEA LUMII ÎN MYTHOS-UL FOLCLORIC ROMÂNESC

Elementele de mitologie populară (în genere, destructurate şi reinterpretate în cultura tradiţională) pe care le includem în categoria mythos-ului folcloric evocă marile domenii ale existenţei, cadrul de referinţă al discursului despre lume popular: originea cosmosului şi a fenomenelor naturale, originea societăţii şi a omului, naraţiuni despre anumite situaţii umane fundamentale. Mythos-ul oferă reprezentări intuitive ale unor probleme generale cu care se confruntă civilizaţiile de tip tradiţional, de aceea motivele mitologice au o circulaţie extrem de extinsă în spaţiu şi în timp, cunoscînd totodată cele mai neaşteptate reformulări în contexte diferite. Acest fond de reprezentări colective[54] îşi găseşte exprimarea în anumite structuri narative proprii legendei populare. Înainte de a fi înţeleasă, originea lumii, de pildă, este *povestită*. În folclor, „naraţiunile legendare sînt numite poveşti" [55], termen care are înţelesuri complexe în limba poporului[56].

În mythos-ul popular, un loc important este ocupat de cosmogonia tradiţională, singura cosmogonie cu o largă răspîndire în Europa de sud-est[57]. Aceasta conţine „două motive: 1) motivul oceanic al Apelor primordiale din fundul cărora este adusă « sămînţa de pămînt », şi 2) motivul dualist al creaţiei Lumii prin colaborarea celor două fiinţe antagoniste" [58], adică Dumnezeu şi Diavolul.

---

[51] Vezi, de exemplu, Ilie Bădescu, *Elemente de raţionalism axiologic în conştiinţa poporană românească*, în vol. *Raţiune şi credinţă*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 338 şi urm.

[52] E. R. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, Edit. Meridiane, Bucureşti, 1983, o analiză a relaţiilor dintre cultura tradiţională şi momentele constituirii filozofiei greceşti).

[53] Apud E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 206.

[54] N. Belmont, *loc. cit.*

[55] O. Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, Edit. Minerva, Bucureşti, 1982, p. 45.

[56] *Idem*, *Mică enciclopedie a poveştilor populare*, p. 300.

[57] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-han*, p. 134.

[58] *Ibidem*, p. 88 (un rezumat mai amplu, la p. 96 — 97).

În general, se poate considera că scenariul cosmogonic popular aparține unuia dintre straturile cele mai vechi ale culturii autohtone — deși se observă o reinterpretare a lui din perspectiva relatării biblice a genezei — și el a părut unor cercetători, pe urmele unor considerații ale lui B. P. Hasdeu [59], un document al influenței bogomile asupra culturii populare [60]. Alți autori, însă, au pus la îndoială rolul adepților lui Bogumil [61] în pătrunderea acestui motiv în folclorul românesc. În orice caz, el pare a ne fi venit din Orient, așa cum indică cercetările de mitologie comparată.

Mitul cosmogonic înscenează o confruntare între omnisciența creatoare divină și voința negatoare a Diavolului, care contribuie fără voie la creație sau încearcă a deturna efortul creator în folosul propriu.

Variantele publicate, sistematizate în unele lucrări mai recente [62], pun în lumină trei momente, trei mișcări care cuprind aspectele esențiale ale trecerii de la o stare amorfă a materiei cosmice (care nu e creată, propriu-zis, ci numai capătă o formă și un sens al devenirii, după un model aproape vegetal: lumea este făcută din „sămînță de pămînt") la starea actuală a lumii. Schematic, aceste trei momente ale cosmogoniei populare sînt: 1) *creația inițială* (decizia cosmogonică și punerea ei în fapt); 2) *completarea creației* (deoarece, în primul moment, aceasta este imperfectă), completare care presupune concursul unui auxiliar, cel care preia rolul creator al unui „Dumnezeu obosit" *(deus otiosus)*; 3) *conflictul* dintre lumea umană și cea divină, urmat de instituirea unei diferențe, a unei distanțe între lumea divină (sacră) și lumea umană.

Unele interpretări tratează numai primele două momente, însă fără episodul rupturii cosmogonia populară ar putea să apară mai curînd ca o parțială „demitizare" [63] — exprimată în motivul *deus otiosus* — fără a avea și sensul mai profund, care motivează dealtfel schema cosmogonică, al unei justificări a imperfecțiunii lumii [64] (în viziunea, nu lipsită de realism a poporului), prin care mitul dobîndește calitatea unei adevărate teodicee populare; acest sens mai profund este restituit de interpretarea unitară a celor trei momente ale mitului.

Primul moment (1. *creația inițială*) este, dintre cele trei, cel mai imprecis și mai variabil exprimat în versiunile cunoscute; el concurează, dealtfel, și cu versiunile biblice de care este uneori contaminat, precum și cu versiunile creației din colinde. Este și o dovadă a faptului că gîndirea tradițională este mai puțin preocupată de problema principiului și mai degrabă de structura dramatică a creației, de conflictul etic ce opune două ființe, Dumnezeu și Diavolul, acesta numit și Nefîrtate, primul, născut dintr-un fluture, celălalt, dintr-un vierme. Imaginea este complexă, mod de a spune că binele și răul sînt laturi necesare și primordiale ale existenței, că ele au — *in nuce* — o aceeași demnitate ontologică, dar le desparte nu modul ființei lor, ci acela al acțiunii lor.

---

[59] B. P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. II, Edit. Minerva, București, 1974, p. 354.

[60] Cf. și N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, Edit. enciclopedică română, București, 1974, p. 39 și urm.

[61] I. A. Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de folclor*, Edit. Cultura Națională, București, 1928, p. 63.

[62] Mircea Eliade, *op. cit.*; I. Mușlea, și O. Bîrlea, *Tipologia folclorului — din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Edit. Minerva, București, 1970, p. 540 — 548; O. Bîrlea, *Mică enciclopedie ...*, art. *Facerea lumii*; Tache Papahagi, *Mic dicționar folcloric*, Edit. Minerva, București, 1979, art. *Ariciul*; Tony Brill, *Legende populare românești*, vol. I, Edit. Minerva, 1981. Dintre sursele „clasice", cităm: Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, Edit. Mihalcea, Cernăuți, 1903; S. Fl. Marian, *Insectele în limba, credințele și obiceiurile românilor*, Institutul C. Göbl, București, 1903; A. Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, Socec et Co., București, 1915; T. Pamfile, *Povestea lumii de demult*, Socec et Co., București, Leipzig, Viena, 1913; Gh. Fl. Ciaușianu, *Superstițiile poporului român*, Socec et Co., București, 1914 etc.

[63] Așa cum apare în prezent în anumite zone (fapt constatat și de noi în cercetări de teren în zona Cărbunești, jud. Gorj, între 1975—1980); cf. și V. Mihăilescu, Ion Goian ș.a., *Culture and Personality in Cărbunești Area, Gorj County — Theoretical and Methodological Considerations*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales", t. 26, nr. 1 (janvier-mars), 1982, p. 90.

[64] Cf. și Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 134.

În afară de aceasta, trebuie să mai remarcăm și faptul că sînt puține versiunile în care Dumnezeu creează lumea singur. Cosmogonia populară apare, de obicei, ca o operă ce presupune o schemă sociogonică minimă, o operă colectivă (element profund popular, care reflectă condiția oricărei creații tradiționale). Superioritatea Creatorului asupra auxiliarului său stă mai ales în conștiința creației, în vreme ce Diavolul apare ca un „creator fără voie", de unde și inferioritatea sa, de natură mai ales spirituală[65].

Etapa secundă (2. *completarea creației*) schițează o desolidarizare a divinității de imperfecțiunea creației sale. Nu este însă un dualism, în sens propriu, deoarece, deși creația este părăsită de un Dumnezeu „obosit" (este vorba, cum s-a arătat, mai ales de o „oboseală mentală")[66], acesta își păstrează locul suprem (de pildă, pedepsind pe auxiliarul său, ariciul, care uneori, din joacă sau neatenție, contribuie la forma actuală a lumii)[67].

Cu toate că, în viziunea populară, creația presupune participarea unui auxiliar (diavolul, ariciul, broasca, albina, sfîntul Petru chiar, în variante vizibil influențate de creștinism), voința de creație rămîne, totuși, atributul definitoriu al divinității. Auxiliarii se amestecă oarecum fără voie, chiar împotriva voinței lor[68] în planul creației divine. Teodiceea populară presupune cu necesitate această distincție de planuri. Omul are și el propriul său plan de manifestare creatoare, idee care se opune unei viziuni mistice despre unirea dintre om şi divinitate (în folclorul tradiţional, dealtfel, mistica nu-şi găseşte locul[69]).

---

[65] Primul moment al mitului: „De la o vreme însă, săturîndu-se *Dumnezeu* de atîta umblătură [. . .] se hotărî să facă *pămîntul*. Și, cum se hotărî, trimise pe *Dracul* în fundul mării ca să ia de acolo *sămînță de pămînt* în numele lui și să i-o aducă deasupra apei. *Dracul* nu se puse de pricină . . . Dar cînd ajunse în fundul mării, nu luă *sămînță de pămînt* în numele lui *Dumnezeu*, după cum i s-a spus, ci în numele său" [cu rezultatul că pămîntul i se risipește printre degete atît la prima, cît și la a doua încercare], „cufundîndu-se a treia oară, a luat acum *sămînță de pămînt* atît în numele său, cît și al lui *Dumnezeu*. Și, fiindc-a luat în numele amîndurora, de aceea, cînd a sosit deasupra apei, i-a rămas puțin pămînt sub unghii [. . .]" [Din acesta, Dumnezeu face o] " turtiță și pe turtița aceea s-a pus apoi ca să ațipească cît de puțin. *Dracul*, văzîndu-l că se culcă, ce-i plesnește prin minte? . . . se gîndește să-l răstoarne în apă ca să se înece, și apoi să se facă el stăpîn peste pămînt. Și cum s-a gîndit, așa a și făcut. Cînd cugeta el că *Dumnezeu* a adormit acuma dus, se puse să-l răstoarne în apă. Însă cum începu a-l rostogoli, de-acuma începu și pămîntul a crește în partea aceea în care l-a rostogolit [. . .]. Și acuma, după ce Dracul l-a rostogolit pe Dumnezeu în patru părți, pămîntul cuprindea atîta, încît apa nu mai avea loc unde să încapă" (Marian, *op. cit.*, p. 122 — 124).

[66] Somnul, de care este brusc cuprins Dumnezeu în mitul amintit, este interpretat de Mircea Eliade (*op. cit.*, p. 94 și urm.) ca o „oboseală mentală" (Poate că este, în acest scenariu, și un element ludic, însă). Astfel, creșterea nemăsurată a pămîntului poate fi comparată și cu un act magic care scapă de sub control (*op. cit.*, p. 96 — 97).

[67] Tache Papahagi, *op. cit.*, p. 76 — 77.

[68] Dumnezeu constată, cum am văzut, că pămîntul a crescut prea mult. „Sculîndu-se după aceea *Dumnezeu* și văzînd că *pămîntul* e așa de mare, că apa nu mai are nici un pic de loc unde să stea, a picat pe gînduri [. . .]. Dar degeaba, căci, orișicît a gîndit, n-a putut-o scoate la capăt. [. . .] Pe atuncia, însă, cel mai deștept și mai ajuns de cap dintre toate vietățile era *Ariciul*. De aceea trimise el pe *Albină* ca să meargă la *Arici* și să-l întrebe pe acesta ce să facă" [Ariciul oferă soluția fără să vrea — spionat fiind de Albină — și anume sugerează să fie încrețit pămîntul, făcîndu-se astfel munți și văi, astfel încît să poată încăpea sub cer] (Marian, *op. cit.*, p. 124 — 126).

Prin urmare, viziunea populară conţine, în forma specifică a mythos-ului folcloric, a legendei cosmogonice, unele gînduri despre lume cu un sens adînc filozofic. Pe de o parte, o explicare a imperfecţiunii lumii şi desolidarizarea, descărcarea de responsabilitate a creatorului faţă de aceste aspecte imperfecte. Pe de altă parte, este în legenda cosmogonică şi sugestia că lumea este în fond perfectibilă, ceea ce creează şi o motivare filozofică a acţiunii umane. De asemenea, omul se desolidarizează implicit de sursa răului în lume, tratînd personajul mitologic care reprezintă aspectul negativ în registrul ironic.

Ultimul aspect al mitului cosmogonic (3. *conflictul* dintre lumea divină şi cea umană) apare ca rezultat al antropogoniei populare, al creaţiei omului, care este un aspect al cosmogoniei în genere.

Aşa cum am văzut, cosmogonia propriu-zisă oferă un model de interpretare a creaţiei prin ,,dualismul popular'' (despre a cărui justificare filozofică am amintit). Pe această schemă, apar în folclorul tradiţional nenumărate legende etiologice, care explică originea unui mare număr de obiecte şi de fiinţe printr-o pseudocolaborare dintre Dumnezeu şi Diavol[70]. Această colaborare-competiţie între cei doi factori cosmologici presupune, de fapt, cîteva tipuri. Pe de o parte, putem vorbi despre creaţii divine imitate imperfect de diavol, de genul următor: Dumnezeu creează omul, dracul, invidios, creează maimuţa[71]. În unele cazuri, însă, diavolul pare a avea chiar intenţia de a crea făpturi şi lucruri dăunătoare (lupul, tutunul etc.), în altele este vorba, pur şi simplu, de o deficienţă a inteligenţei[72]. În anume cazuri, unele lucruri folositoare (mai ales dintre artefactele civilizaţiei ţărăneşti) sînt opera diavolului, sub aspectul lor material, însă funcţionalitatea lor este produsul inteligenţei divine.

O altă categorie în această competiţie pseudodualistă este aceea a creaţiei unor fiinţe. Astfel, vitele sînt făcute de diavol, dar ,,blagoslovite'' (şi, probabil, însufleţite) de Dumnezeu. Oarecum asemănător stau lucrurile şi cu cel puţin un element natural, fierul[73]. Deci, în anume cazuri, diavolul nu-şi poate stăpîni propria creaţie (aşa cum, ne amintim, în crearea lumii creşterea pămîntului pare a scăpa de sub controlul lui Dumnezeu). În fine, diavolul încearcă să distrugă, să strice sau să denatureze unele creaţii divine, dar nu reuşeşte decît să le dea forma lor obişnuită în prezent.

Toate acestea intră într-un mecanism specific al *logos*-ului popular, care aplică o schemă de clasificare mitologică în sfera cea mai largă, aplicînd prin urmare unui întreg univers semantic logica specifică a mitului.

---

[69] L. Şăineanu observa ,,întrebuinţarea metaforică a celor mai multe expresii din domeniul religios într-un sens profan'', ceea ce, după el, ar însemna indiferenţă pentru religie (apud C. Negreanu, *Structura proverbelor româneşti*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 45). Este cam mult spus, însă. În orice caz, putem vorbi de un ,,refuz al misticismului'', al amestecului de planuri între religios şi profan.

[70] I. A. Candrea (*op. cit.*, p. 65 — 66) citează o lungă listă a acestor creaţii ,,împărţite'' între Dumnezeu şi Diavol.

[71] De asemenea, Dumnezeu a făcut cîinele, diavolul lupul; Dumnezeu crează pe preot, dracul pe călugăr (aspect al umorului popular) etc. (Candrea, *loc. cit.*).

[72] ,,Casa o făcuse diavolul fără ferestre şi căra lumina cu un sac înăuntru. Dumnezeu l-a povăţuit să facă ferestre''. ,,Plugul tot de dracul e făcut, dar necuratul punea boii cu dosul la proţap. Dumnezeu l-a învăţat cum să-i înjuge'' etc. (*ibidem*).

[73] ,,Fierul l-a făcut dracul din piatră, dar fierbea mereu. Dumnezeu i-a astîmpărat fierberea'' (*ibidem*).

Însă modelul unei creaţii „împărţite” este, de fapt, substanţa cea mai intimă a mythos-ului referitor la creaţia omului. În acest context, dualismul popular are un sens propriu, el provine din constatarea caracterului complex şi contradictoriu al fiinţei umane însăşi.

Poate pentru a semnala acest aspect contradictoriu, creaţia fiinţei umane debutează sub semnul unor „ratări antropo- şi sociogonice” succesive. Astfel, înainte de creaţia omului, apar pe lume uriaşii (caracterizaţi de o mare putere, dar şi de nesupunere şi răutate congenitală, am spune[74]), apoi blajinii (sau rohmanii, pitici fără putere fizică, însă ingenioşi şi dotaţi cu o deosebită amenitate a caracterului [75]). „Oboseala divină” se manifestă, în acest caz, prin dificultatea de a da fiinţelor umane o înfăţişare convenabilă.

În geneza omului, planul fizic şi cel etic nu mai apar separate, ci suprapuse şi prin participarea Diavolului la creaţie. După unele variante, iniţiativa creării omului ar aparţine chiar Diavolului, care îl face pe primul om din lut, dar nu-l poate însufleţi, drept care este nevoit să-şi împartă dominaţia asupra lui cu Dumnezeu. Evident, este vorba aici de suflet în înţelesul *thymos*-ului la greci, mai degrabă decît în sensul unei *psyche*[76] care nu apare în folclorul românesc decît în repertoriul funebru, cel mult.

În alte versiuni ale antropogoniei tradiţionale, bărbatul este în întregime creat de Dumnezeu, în vreme ce femeia (care are, în genere, o poziţie subalternă în civilizaţia rurală) este creaţia diavolului[77], poate şi prin influenţă biblică. În fine, există şi versiuni în care ambii sînt creaţi de Dumnezeu, însă materia diferă[78], ceea ce ar arăta originea unor deosebiri între sexe.

Faptul că, în imaginaţia populară, fiecare dintre cei doi factori cosmogonici îşi asumă creaţia unei părţi a fiinţei umane este un mod de a spune că demarcaţia dintre bine şi rău este constitutivă omului, că limita dintre acestea trece chiar prin inima lui, că statutul etic al acestuia implică o opţiune. Despre aceasta ne relatează şi mythos-ul conflictului dintre cele două lumi, dintre cer şi pămînt[79].

Imaginaţia populară a creat o serie de legende care explică distanţa (în mai multe sensuri), separarea lumii cereşti de cea pămîntească. Deşi originea acestei depărtări este văzută într-un conflict între norme religioase şi voinţa (sau comportamentul uman), ceea ce va duce în cele din urmă la o retragere a lui Dumnezeu din lume[80], mythos-ul popular nu pune accentul, desigur, pe confruntare, ci pe distanţa dintre lumi. Ideea de natură (implicită în folclor) se eliberează de suportul ei etiologic: *cosmogonia* (mitică) se decantează într-o *cosmologie* populară, un ansamblu de reprezentări în ordinea logos-ului tradițional, care proiectează peste întreaga fire noțiuni și reprezentări proprii civilizației satului, urmărind să explice nu originea, ci alcătuirea lumii.

---

[74] Cf. şi O. Bîrlea, *Mică enciclopedie ...*, p. 419 — 421.

[75] „Patru sau şase dacă puteau mişca un ou cu drugul” relatează despre *blajini* o legendă foarte răspîndită (Cf. Adrian Fochi, *Datini şi eresuri de la sfîrşitul secolului al XIX-lea*, Edit. Minerva, Bucureşti, 1976, p. 229).

[76] Despre diferenţa dintre cei doi termeni, vezi şi A. Frenkian, *Le monde homérique. Essai de protophilosophie grecque*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1934, p. 62; cf. şi E. R. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, Edit. Meridiane, Bucureşti, 1983, p. 135.

[77] I. Muşlea şi O. Bîrlea, *Tipologia folclorului...*, p. 542.

[78] *Ibidem.*

[79] Printr-un fel de *hybris*, oamenii încep să nu asculte de poruncile divine, exploatînd natura neraţional (de pildă, secerînd mai mult grîu decît le este necesar: cf. I. Muşlea, O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 540) sau murdărind cerul însuşi: Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 64.

[80] Cerul, la început transparent şi aproape de pămînt, devine opac şi este ridicat după ce o femeie îl profanează, ştergînd scutecele de cer (Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 60).

Pămîntul este, conform cosmologiei tradiționale, situat pe apă și susținut de pești[81], de unul sau mai mulți stîlpi (furci), de coarnele unui bou[82] etc. Toate aceste reprezentări, care se întîlnesc și în alte cosmologii mitice, oferă o explicație a cutremurelor, sugerează o anume instabilitate. Ca și în alte culturi străvechi, pămîntul este înconjurat de Apa Sîmbetei, care nu poate fi trecută de femei[83] și fierbe în fiecare zi, în afara sîmbetei [84] (și acesta este un motiv mai larg răspîndit). Undeva pe Apa Sîmbetei sînt așezați blajinii (probabilă reprezentare a strămoșilor).

Țăranul român își imaginează bolta cerească, în genere, ca o reproducere la altă scară a lumii pămîntești, umanizînd în acest fel cosmosul. Țăranul descifrează pe cer personaje, obiecte și evenimente familiare: Hora Satului, Ciobanul cu Oile (de care amintea și D. Cantemir), cele două Care, Rarița, Sfredelul, Comoara [85]. Se poate remarca și acest fapt interesant : imaginea bolții cerești variază adesea în raport cu ocupația, ciobanul reprezentîndu-și altfel structura ei în comparație cu agricultorul[86].

Soarele, luna și vîntul, de ale căror evoluții depinde, sub o formă sau alta, munca agricolă, sînt văzute antropomorf de către popor. Soarele, în drumul lui circular pe bolta cerească, este imaginat ca „un tînăr foarte frumos" care călărește, succesiv, pe un bivol, un cal și un leu (sau un leu, un bou și un iepure): imaginea este foarte complexă, deoarece evocă, pe de o parte, diversele constelații prin dreptul cărora trece soarele, pe de altă parte — a doua variantă — scăderea treptată a puterii razelor sale[87].

Motivul cel mai cunoscut, acela al nunții soarelui cu luna, exprimă o normă socială fundamentală, interdicția incestului (deoarece soarele și luna sînt „frați"). Cîteodată, cel care împiedică incestul este tot *ariciul*[88], cel care apare și în cosmogonie ca un auxiliar divin.

O confruntare între „sora soarelui" și „sora vîntului", pe tema supremației respectivelor fenomene, animă ritualul agricol numit „Dealu Mohului".

Vîntul, numit uneori și „dorobanțul lui Dumnezeu"[89] („vîntul turbat" este pus „pentru ca viețățile care ar îndrăzni să urce la cer să turbeze"[90], ceea ce ne readuce la tema separării cerului de pămînt din cosmogonia populară) este personificat în diverse feluri; ca „un flăcău orb, blestemat de părinți să se bată veșnic de toate malurile”[91], ceea ce sugerează ceva din aspectul incontrolabil al acestui fenomen meteorologic. Alteori, vîntul cel mai aspru, Moș Crivăț, este imaginat ca o zeitate nordică, ca „un uncheș cu corpul de zăpadă, părul de gheață, barba și mustățile de brumă” [92] stăpînind meteorul respectiv cu un toiag de gheață înfipt în pămînt [93].

---

[81] I. Mușlea, O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 540; Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 78.

[82] Fochi, *op. cit.*, p. 73 — 77.

[83] O. Bîrlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, p. 8.

[84] *Ibidem.*

[85] I. Otescu, *Credințele țăranului român despre cer și stele*, în *Analele Academiei Române*, București, 1907; T. Brill, *Legende ...*; T. Pamfile, *Cerul și podoabele lui*, București, 1915.

[86] I. Ionică, *Reprezentarea cerului*, în monografia *Drăguș—un sat din Țara Oltului*, Institutul Social Român, 1944, p. 59 — 61.

[87] „Se zice că soarele a fost un copil și luna o fată. Un om bătrîn le-a aruncat o măciucă de aur și o furcă, ca să le prindă. Soarele a prins măciuca și luna furca, apoi au fugit în cele două părți opuse în care se văd azi și de atunci nu s-au mai întîlnit. De atunci soarele a devenit luminos. Azi se zice că soarele e un om bătrîn, care merge călare pe un leu, de dimineața pînă pl prînz; pe un bou de la prînz pînă la amiazi și pe un iepure pînă seara" (T. Brill, *Legende...*, a. 154).

[88] T. Brill, *op. cit.*, p. 136 — 142, 143).

[89] I. Mușlea, O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 145.

[90] *Ibidem*, p. 142.

Ne putem întreba dacă filozofia populară presupune, așa cum se întîmplă în unele protofilozofii asiatice, noțiunea de *elemente* care alcătuiesc lumea: apa, aerul, focul etc. În orice caz, unele dintre acestea apar des în folclorul legendelor etiologice și în alte reprezentări mitologice [94].

Apa, cum am văzut deja, este în folclorul cosmogonic elementul care preexistă creației, în vreme ce *pămîntul* este elementul primordial, din care Demiurgul și umbra sa (diavolul) făuresc primele ființe și lucruri, mai degrabă așa cum olarul modelează din lut produsele artei sale. Dacă apa este materie fără formă, elementul care, prin excelență, sugerează instabilitatea și devenirea („toate curg”, *panta rhei*, cum spunea și Heraclit), pămîntul, în schimb, „de îndată ce îl ținem în mînă, într-o mînă curioasă și curajoasă, excită în noi voința de a-l modela”, [95] cum spunea G. Bachelard; dar pămîntul este și un element ambiguu, el solicită în psihologia populară imagini ale *profunzimii* și *intimității*, [96] el ascunde în sînul său cele mai diferite lucruri; el trezește în om dorința de a privi *înlăuntrul* lucrurilor, ceea ce este o particularitate a ființei umane[97]. Imaginația populară este foarte fertilă în ce privește poveștile despre comori ascunse în adîncul pămîntului[98].

Tot pămîntul este și un arhetip al maternității (ca și *Geea* grecilor antici), el dă naștere vegetației, spontan sau fecundat de munca agricolă [99]. Pămîntul este, în folclorul românesc, imaginat ca o ființă vie: în vinele sale curge, așa cum relatează o legendă, sînge[100].

Tot pămîntul arată, în imaginația populară, starea morală a lumii: la început „străveziu ca sticla”, s-a întunecat după omorul făptuit de Cain[101] (în genere, fratricidul impresionează foarte mult imaginația poporului).

Aerul poate fi duh, „suflet”, în care calitate *animează* ființele, sau, dimpotrivă, vînt (*pneuma* și *ánemos*[102] la greci — *prānas* și *vāyus* la vechii indieni. În primul sens apare mai ales în antropogonia populară, în cel de-al doilea, cum am văzut, este personificat în moduri diverse). Ca aspect al naturii incontrolabile, vîntul este figurat ca un flăcău orb (orbirea sa provine din blestemul părintesc).

---

[91] *Ibidem.*

[92] *Ibidem.* p. 148.

[93] *Ibidem,.*

[94] Gh. Vlăduțescu, *op. cit.*, p. 64 — 100 (cap. *Elementele*).

[95] Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, Librairie José Corti, Paris, 1977, p.1.

[96] *Ibidem.*

[97] După expresia lui Hans Carossa (apud G. Bachelard, *op. cit.*)

[98] T. Pamfile, *Mitologie românească II. Comorile*, Academia Română, București, 1916.

[99] Cf. și Mircea Eliade, *Traité* ..., cap. VII.

[100] T. Brill, *Legende* ..., p. 184.

[101] Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele* p. 157.

[102] Despre cei doi termeni în epoca homerică și ulterior (*pneuma* apare după Homer ca noțiune), cf. și A. Frenkian, *op. cit.*, p. 26 și urm.

Focul impresionează poporul mai ales ca element al creaţiei, condiţie a artefactelor umane (olăritul, şi desigur alte meşteşuguri, presupun utilizarea focului). De aceea, focul are o origine divină (sau dimpotrivă, diabolică) şi el este disputat de Dumnezeu şi de Diavol[103]. O altă înfăţişare a focului este, însă, aspectul său justiţiar, mai ales ca „foc ceresc" (trăsnet), în care calitate este utilizat de sfîntul Ilie împotriva dracilor.

Putem, desigur, adăuga şi alte „elemente" : *piatra*, care simbolizează mai ales permanenţa, stabilitatea, precum şi o serie de „elemente secunde", spre a spune astfel, *aurul*, *argintul*, *sticla* („cleştarul") ş.a.m.d., care apar mai ales în basm şi a căror funcţie este nu atît de a indica valoarea lucrurilor făurite din ele, cît de a indica deosebirea de „valoare ontologică" dintre lucrurile lumii cotidiene şi cele aparţinînd „lumii de dincolo", tărîmului celuilalt.

Cu toate acestea, însă, ideea „elementelor" nu poate avea în cultura tradiţională un sens *fysiologic*,[104] de temeiuri ale lumii (aşa cum se întîmplă în prima filozofie greacă), căci temeiurile lumii în viziunea populară sînt mai ales etice, aşa cum sugerează şi mitul cosmogonic. Lumea nu este alcătuire din elemente sau esenţe simple, ci (după un model vegetal) creştere din sămînţă, dezvoltare de la origini pînă în prezent, devenire ciclică, coexistenţă a unor planuri ontologice diferite. Toate acestea contribuie la instituirea unui *model cultural al temporalităţii*[105], în care se înscrie şi existenţa umană, prin suprapunerea ciclului cosmic, a calendarului agropastoral şi al sărbătorilor de peste an şi a ciclului existenţei individuale.

Însăşi complexitatea acestui model cultural al timpului dă naştere, în cultura tradiţională, unor alte raporturi, mai nuanţate, între individ şi comunitate. Spre deosebire de civilizaţiile de tip arhaic — în care constrîngerile unui timp unic, mitologic, duc la abolirea în genere a deosebirilor individuale, la o solidaritate culturală absolută în faţa momentelor marcate ale devenirii temporale a comunităţii — în cultura tradiţională aceste constrîngeri se relaxează. Se instituie o dialectică a identificării şi individualizării în relaţia individ-comunitate şi, prin urmare, un spaţiu al manifestării personalităţii individuale în ethos-ul comunitar. „Metafizica" rigidă a temporalităţii, aşa cum apare în culturile arhaice, lasă locul unei *istorii* individuale şi colective.[106] Omul se conturează astfel ca fiinţă istorică, cu o problematică personală şi un grad sporit de responsabilitate. În consecinţă, în civilizaţia tradiţională ethos-ul se situează în prim-plan[107].

---

[103] Niculiţă-Voronca, *op. cit.*, p. 7 (surprinzător, focul este uneori creat de diavol şi Dumnezeu îl *fură* şi îl ascunde în piatră : poate aluzie la focul „natural", dăunător, şi la focul util).

[104] Gh. Vlăduţescu, *Introducere în istoria filozofiei Orientului antic*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1980, p. 17 — 18.

[105] Despre modelele culturale ale temporalităţii, cf. şi Edmund R. Leach, *Critique de l'anthropologie*, P.U.F., Paris, 1968, cap. VI. Despre diverse accepţii ale timpului în antropologie, v. şi Meyer Fortes, *Time and Social Structure and Other Essays*, The Athlone Press, New York, 1970, p. 1 — 2. Anumite precizări în studiul calendarului popular la Ion Ghinoiu, *Ethnological Outlook for Deciphering Native Calendars* în „Revue Roumaine des Sciences Sociales", série de Philosophie et Logique, t. 26, nr. 1/1982.

[106] Despre aplicarea conceptului de istorie în etnologie, cf. şi Cl. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, în *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris, 1973.

[107] Reamintim distincţia propusă de Gregory Bateson (*Naven*, Cambridge University Press, Londra, 1936) între aspectul cognitiv (*eidos*) şi cel emoţional (*ethos*) al relaţiei individ-comunitate în civilizaţiile „primitive" sau arhaice. Atragem, însă, atenţia cititorului că utilizăm aici termenul de *ethos* într-un alt sens.

PROBLEMATICA OMULUI ÎN FOLCLOR. CATEGORII ALE ETHOS-ULUI TRADIȚIONAL

Cultura tradițională este o perspectivă asupra lumii complexă, care nu se poate reduce la aspectul contemplativ (distincția între *homo contemplativus* și *homo activus* în folclor se dovedește a fi pur ipotetică, fără o suficientă acoperire în cercetarea culturii populare). Cultura tradițională poate fi descrisă, în primul rînd, ca filozofie practică implicită a comunității sătești, avînd un rol important în integrarea acesteia în lume, într-un univers considerat sub specia totalității și a ordinii (*cosmos*, în sensul etimologic al cuvîntului). Cosmos, comunitate, individ, acestea sînt nivelurile de generalitate cu care operează discursul tradițional despre lume.

Această ierarhie nu este, însă, extrem de rigidă. De aceea, cultura tradițională se caracterizează printr-o mare varietate de comportamente, care cu greu ar putea fi reduse la cîteva tipuri generale. Problematica omului se înfățișează, în folclor, printr-o extremă diversitate de înțelesuri ale faptelor umane și o deosebită varietate a relațiilor dintre oameni, așa cum se vede și în indicii de motive narative ale creațiilor folclorice.

De aceea, o tipologie a ethos-ului folcloric trebuie să fie, în mod necesar, una relativ schematică, care să surprindă în special mecanismele generale ale relațiilor care leagă între ei acești trei termeni ai gîndirii populare: cosmos, comunitate socială, individ. Care este conținutul dialecticii acestora, cum se constituie sistemul de atitudini propriu culturii tradiționale, cum sînt codificate în folclor modelele de comportament și care sînt categoriile ethos-ului care reflectă aceste aspecte — la asemenea întrebări va trebui să încercăm să răspundem în continuare. Astfel, cultura tradițională ne apare ca *umanizare* a lumii, în paralel cu umanizarea *practică* a naturii în contextul civilizației materiale.

Omul apare, în cultura tradițională, la intersecția a două tendințe complementare, a căror dialectică domină manifestarea sa ca ființă culturală. Ethos-ul tradițional se dezvoltă din această dialectică a modelelor colective și a personalității individuale, a identificării și a individualizării, asupra căreia ne vom opri în continuare. În acest context se definește problematica omului în folclor.

Satul este, cum am văzut, o comunitate socioeconomică și culturală, dar și un orizont de viață, un model ideal de percepție a lumii. Lucian Blaga a elaborat, în acest sens, noțiunea de „sat-idee". „Satul-idee — arată el în *Elogiul satului românesc*[108] — este satul care se socotește pe sine însuși centrul lumii și care trăiește în orizonturi cosmice, prelungindu-se în mit". Acesta este un mod de a generaliza filozofic o constatare care stă și la îndemîna etnografului și antropologului, anume că există în viața satului tradițional momente în care comunitatea se identifică cu ordinea cosmică, cu aspectele cele mai profunde ale mythos-ului popular (desigur, însă, observația nu trebuie absolutizată. Satul nu este *numai* ceea ce Blaga definea prin satul-idee). Asemenea momente sînt, în special, sărbătorile de peste an, poate în primul rînd sărbătorile de sfîrșit și început de an, sărbătorile de iarnă.

---

[108] Discurs rostit în ședința din 5 iunie a Academiei Române (Academia Română, *Discursuri de recepție*, București, 1937, p. 9).

Sărbătoarea[109] este un moment important al unei culturi dinamice, ea revivifică forţele spirituale ale comunităţii, opunîndu-se simbolic ireversibilităţii timpului, presupunînd o refacere a lumii printr-o reîntoarcere la momentele primordiale, după un model al vieţii vegetale[110]. În acest fel, substratul sărbătorii este o anumită imagine despre om şi despre viaţa socială, despre (am putea spune, prin metaforă) o anume „metafizică" a timpului social[111].

În dialectica identificării şi individualizării, cu ajutorul căreia prezentăm aici tipologic principalele aspecte ale ethos-ului tradiţional, sărbătoarea se înscrie ca o modalitate-limită de autocunoaştere a omului în cultura tradiţională. Ea conferă tendinţei culturale de identificare[112] a individului cu universul natural şi social în care trăieşte o formă aproape absolută; de aceea sărbătoarea a fost descrisă, pe drept sau pe nedrept, ca o modalitate a experienţei religioase în culturile arhaice[113].

Funcţia reflexivă, de autocunoaştere, pe care o asumă sărbătoarea în cultura tradiţională este evidentă dacă studiem comportamentul uman în timpul acesteia. Sărbătoarea tradiţională pune în scenă o lume adesea „întoarsă pe dos", în care acţionează o anume „logică topografică : răsturnarea lucrurilor cu susul în jos, aruncarea a ceea ce este elevat şi vechi, gata şi împlinit, în infernul materiei şi al trupului întru moarte şi renaştere (înnoire)" (M. Bahtin)[114]. Astfel, sărbătoarea nu se opreşte în faţa parodierii aspectelor celor mai serioase ale lumii, a ierarhiilor sociale şi a celor religioase. În cortegiile ceremoniale care parcurg, cu prilejul sărbătorilor de iarnă, uliţele satelor, un rol însemnat îl deţin măştile (a căror simbolistică arată o cunoaştere a aspectelor esenţiale ale lumii[115]) : măşti de *moşi* (adică de strămoşi), măşti ale unor personaje de basm, de feţi-frumoşi şi de draci (sau „urîţi"), în vremurile mai noi chiar măşti de „doctori" etc.[116]. Năvala acestora în sat dă sărbătorii aspectul ei amestecat, solemn şi burlesc, caracteristic (cum observa O. Bîrlea[117]) ceremoniilor străvechi. În perioada sărbătorii, satul vorbeşte despre sine în limbajul adesea comic, însă profund, al reprezentărilor mitologice parodiate. Parodiindu-şi propria sa cultură, comunitatea tradiţională se scrutează cu acuitate şi se cunoaşte mai bine pe sine însăşi.

[109] Despre sărbătoare, cf. şi Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré*, NRF, Paris, 1963; în legătură cu semnificaţia sărbătorii în cultura populară europeană, v. şi M. Bahtin, *François Rabelais şi cultura populară în Evul Mediu şi în Renaştere*, Edit. Univers, Bucureşti, 1974.

[110] Cf. şi Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. I, p. 51 — 54 în special.

[111] Despre acest subiect, vezi şi Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1969.

[112] Despre conceptul de identificare (aplicat însă, strict experienţei estetice), cf. Hans Robert Jauss, *Experienţă estetică şi hermeneutică literară*, Edit. Univers, Bucureşti, 1983. Rolul fundamental al identificării în cunoaştere a fost discutat încă de Emile Meyerson, în *De l'explication dans les sciences*. Payot, Paris, 1927, cap. V în special; despre un concept modern al identităţii psihosociale, în care identificarea joacă un rol esenţial, cf. şi Orrin E. Klapp, *Colective Search for Identity*, Holt, Rinehart and Winston, New York etc., 1969 şi, de asemenea, Marisa Zavalloni, *L'identité psychosociale, un concept à la recherche d'une science*, în *Introduction à la psychologie sociale*, t. II, Librairie Larousse, 1973, p. 245 sq.

[113] Cf. R. Caillois, *op. cit.*

[114] M. Bahtin, *op cit.*, p. 93.

[115] Cf. şi Romulus Vulcănescu, *Măştile populare*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1970.

[116] Vezi şi N. Jula şi V. Mănăstireanu, *Tradiţii şi obiceiuri româneşti. Anul nou în Moldova şi Bucovina*, E.P.L. 1968.

[117] O. Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, p. 267 şi urm.

Sărbătoarea nu este, însă, numai parodie. Colindatul cetelor de juni, organizate ca formațiuni pseudomilitare[118], în conflict cu o serie de personaje mitologice străvechi[119], constituie prilejul unor manifestări ale unui tip de identificare pe care îl putem denumi *identificare asociativă*[120], cu o funcție importantă în ethos-ul tradițional. Colindele (adesea specializate: colinde de tînăr, de fată, de bătrîn, de om însurat, de familie, de văduvă, de păstor, de logodnă etc.[121]), cîntate de ceata de colindători — cîteodată însoțite și de dansuri ceremoniale —, reprezintă, cu ajutorul unor scene cu conținut mitic, o modalitate de întărire a valorilor culturale și sociale ale colectivității.[122]

Din cele arătate reiese și valoarea deosebită a colindelor ca documente ale psihologiei și ale conștiinței filozofice populare, interesul cercetării lor pentru dezvăluirea vechimii și continuității culturii noastre tradiționale. „Caracterul arhaic și stratificat al colindei ardelenești, de pildă, probează — mai convingător decît orice retorică — vechimea și continuitatea populației românești în Transilvania"[123], preciza recent Monica Brătulescu.

Aceeași identificare asociativă, ca modalitate de a percepe problematica umană din perspectiva grupului, stă și la baza altor obiceiuri, în care unele grupuri sau cete constituite după criterii diverse (vîrstă, sex etc.) invocă, în interesul întregii colectivități, fenomene naturale (ploaia, în cazul *Caloianului*; abundența vegetației, în *Lăzărelul*) sau ființe fantastice ca sînzienele, sora soarelui și sora vîntului (în *Dealu Mohului*) etc.

Momentele existenței individuale sînt și ele văzute, în poezia ceremonialurilor de trecere, din perspectiva grupului, care se asociază — mai mult sau mai puțin direct — la sentimentele și ideile ce se nasc cu prilejul unor etape ale existenței umane. Nașterea, trecerea de la copilărie la adolescență și apoi la maturitate, căsătoria, moartea sînt prilejuri ale reafirmării unor valori filozofice și culturale fundamentale, care stau în centrul ethos-ului tradițional.

Nașterea unui copil dă ocazia, în civilizația satului tradițional, unor practici și obiceiuri care nu vizează numai aspectul individual, viața biologică a individului, ci și apariția unui nou membru al comunității, care va avea un nume, un loc și un rol de îndeplinit în aceasta. Destinul individual nu este văzut doar ca un destin biologic, ci în primul rînd ca un destin social, care se situează simbolic sub semnul basmului. În prefigurarea vieţii viitoare a copilului, nu numai familia, dar şi întreaga comunitate a satului (reprezentată printr-un personaj important în contextul ceremonial, moaşa) va avea un cuvînt de spus (la nivel simbolic, destinul viitor al copilului este rezultatul unei tranzacţii între moaşă şi *ursitoare*, fiinţe mitologice cărora li se acordă în folclor o deosebită însemnătate[125]).

---

[118] Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1977.

[119] Cf. și Georges Dumézil, *Le problème des Centaures*, Paris, 1929 (cu bogate referiri la materialul folcloric est-european).

[120] H. R. Jauss, *op. cit.*, p. 264 și urm. (autorul precizează că „identificarea asociativă cu jocul și serbarea este expusă cu precădere, dată fiind tranziția către comportamentul estetic colectiv, ambiguității fundamentale a Imaginarului:" p. 268. Spre deosebire de sărbătoarea în genere, identificarea asociativă accentuează în special valorile psihologiei grupului, ea este un raport cu lumea mijlocit de aceste valori).

[121] Vezi și G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, Edit. Minerva, București, 1982, partea I; de asemenea N. Densușianu, *Vechi cîntece și tradiții populare românești*, Edit. Minerva, București, 1975. O tipologie a colindei românești în Monica Brătulescu, *Colinda românească*, Edit. Minerva, București, 1981.

[122] „De pe poziția axiologiei colective inculcă și impune colinda o viziune asupra lumii, categorii ale unor idealuri existențiale, structura de rudenie, codul relațiilor premaritale și familiale, ierarhia valorilor, modele sau antimodele de comportare" precizează Monica Brătulescu (*op. cit.*, p. 99).

[123] Monica Brătulescu, *op. cit.*, p. 99.

Alte momente, ca intrarea în horă etc., sînt de asemenea prilejul unor manifestări de asociere ceremonială, indicînd faptul că viaţa individuală curge între malurile unei existenţe colective, devenind inteligibilă prin ordinea care domneşte în colectivitate şi nu în afara acesteia. Cultura tradiţională pune la îndemîna individului un alfabet de noţiuni şi simbolari în care se pot traduce toate problemele sale.

Căsătoria este şi ea, în universul satului, un spectacol[126] care se desfăşoară cu un fast excepţional, îmbinînd solemnitatea şi comicul într-o simbioză obligatorie[127], dovadă a vechimii ceremonialului nunţii (care pare a imita, în anumite momente, un ceremonial de curte voievodală[128]).

Despărţirea de viaţă este, de aceea, văzută mai întîi ca o despărţire de universul familiar al satului, ca intrare într-o lume neumanizată, într-o natură sălbatică, sugerînd totodată o altă axă a timpului (cu *zorile de dimineaţă* şi *zorile de seară*, care „se grăbesc" să marcheze o despărţire nedorită). Simbolistica ceremonialului funebru presupune o călătorie periculoasă într-un peisaj silvestru şi fantastic, în care se solicită şi ajutorul unor „animale auxiliare"[129] (ceea ce ne aminteşte de scenariul cosmogonic popular). Apare în repertoriul funebru şi ideea, exprimată în *cîntecul bradului*, a cosubstanţialităţii omului şi a lumii vegetale (corespunzînd mythos-ului arborelui vieţii[130]). Bradul este un dublu vegetal al omului[131], pentru a împărtăşi într-un fel soarta mortului, dezrădăcinat fără vrere din lumea sa.

Aceste imagini, pline de sensuri simbolice, ascund de fapt un sistem de categorii ale gîndirii populare, prin care problematica omului este tradusă în limbajul ideilor şi sentimentelor colective (ceea ce am indicat sub denumirea de identificare asociativă). Ele reprezintă, de fapt, un sistem

---

[124] Ca în următoarele versuri, pe care moaşa le adresează naşilor : „O ieşit ist făt frumos / Şi cere scufă şi salbă / Să se ducă-n lumea albă ; / Cere cal de călărie / Şi o stea la pălărie / Ca să treacă de pustie ; / Şi mai cere un cal breaz / Că-i fecior de om viteaz" etc. (S. Fl. Marian, *Naşterea la români*, Bucureşti, 1892, p. 254).

[125] Cf. şi I. Muşlea, O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 427 — 430 ; O. Bîrlea, *Mică enciclopedie ...*, p. 426 — 429.

[126] M. Pop, P. Ruxăndoiu, *op. cit*, p. 179 — 192 ; Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, p. 424 — 446.

[127] O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 424.

[128] Sosirea mirelui este astfel anunţată : „Cînd o da soarele-n deseară, / mare oaste vă-mpresoară : / să lărgiţi casa, / să-ntindeţi masa / că vine-mpăratul îndată / cu oştirea lui toată" etc. (apud M. Pop, P. Ruxîndoiu, *op. cit.*, p. 186). Conflictul ritual care opune uneori ceata mirelui şi pe cea a miresei este şi el descris în termenii războiului dintre două împărăţii de basm.

[129] Mortul este astfel conjurat : „Iar sama să-ţ iei / Că îţi va ieşi / Lupu' înainte, / Să nu te spăimînte, / Mîna să-ţ întinz, / Bun frate să-ţ prinz, / Că el iar că ştie / Sama pădurilor/ Şi-a potecilor / Şi-a colinelor" etc. Vor mai apare pe acest parcurs, tot ca animale psihopompe, vulpea şi vidra (cf. şi O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 456).

[130] Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1972 ; Paul Petrescu, *Motive decorative celebre*, Edit. Meridiane, Bucureşti, 1971 ; idem, *Simbolul vegetaţiei etern reînnoite*, în vol. *Arcade în timp*, Edit. Eminescu, Bucureşti, 1983, p. 152 — 192.

[131] Cf. şi Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, zorile şi poezia păstorească*, Edit. Minerva, Bucureşti, 1979.

de imagini-explicative prin care aspectele importante ale existenţei colective sau individuale sînt aduse la un grad sporit de inteligibilitate. Aspectul simbolic şi imagistic nu trebuie să ne ascundă, însă, faptul că este vorba de o problematică în fond filozofică şi că nu iraţionalul şi fantasticul domină aceste sisteme simbolice, ci tendinţa spre raţionalitate, slujită şi de o transpunere în planul esteticii tradiţionale, a discursului poetic popular. Între ordinea cosmică şi ordinea umanului se aruncă astfel o punte, care permite o mai amplă raţionalizare a existenţei prin umanizarea ei.

Pe de altă parte, însă, acest limbaj al unei viziuni colective asupra momentelor existenţei umane[132] nu poate înlătura cu totul aspectul complementar, acela al individualităţii (care nu este absent în cultura tradiţională). Omul apare, deci, şi ca individualitate, ca personalitate cu o problematică concretă, rezultat al unui destin personal, al unei istorii proprii.

Folclorul şi arta populară vor evidenţia, prin urmare, şi un nivel al problematicii umane în care se reflectă categoriile unui ethos individualizat; viaţa omului nu este, deci, numai trecere, supusă unui ritm colectiv al existenţei, dar şi evoluţia unei individualităţi umane, drumul ei către împlinire.

Aceasta se vede în structura basmului popular, în modul în care basmul traduce preocuparea pentru împlinirea omului în planul cunoaşterii şi în acela al eticii. Basmul se situează într-un univers fantastic, în care putem vedea „un teren ipotetic al cunoaşterii sau poate al aventurii cunoaşterii"[133], însă deocamdată al unei cunoaşteri încifrate în simboluri etice, în care mai răsună încă ceva din conflictul cosmogonic dintre bine şi rău. Tipologia sa, oarecum schematică[134], şi caracterul foarte strict al structurii narative ilustrează ireductibilitatea celor două principii etice, care apar opuse şi în cosmogonia tradiţională.

Schema basmului fantastic prevede o călătorie către „tărîmul de dincolo" (de obicei), care pare a fi o altă faţă a naturii, la o altă vîrstă cosmică: pămîntul sau arborii pot fi de sticlă sau de aur, păduri nepătrunse sînt populate de făpturi fantastice, printre care şi nelipsitul balaur, transportul însuşi în această lume nefiind la îndemîna oricui. Eroul trebuie să treacă o serie de probe, să dovedească înţelepciune şi mai ales trăsături pozitive de caracter, care îi aduc îndeobşte şi ajutorul, indispensabil, al unor auxiliari (animale, oameni, fiinţe fantastice). Călătoria eroului este urmată de reîntoarcerea în lumea sa obişnuită, însă cu beneficiul unei experienţe care joacă în basm un rol esenţial, anume superioritatea principiului etic bun faţă de cel rău. În acest sens, basmul are o latură iniţiatică, el împărtăşeşte un secret, este un instrument al umanizării omului. Fără a fi cunoaştere propriu-zisă, adică a planului fenomenal al lumii[135], basmul este o formă a cunoaşterii de sine a omului din perspectiva etică, promovînd ideea unui „finalism etic".

---

[132] P. Petrescu, *Vîrstele omului citite în portul popular românesc*, în vol. *Arcade în timp*, p. 76 – 84.

[133] Constantin Prut, *Fantasticul în arta populară românească*, Edit. Meridiane, Bucureşti, 1972, p. 11.

[134] Cf. şi G. Călinescu, *op. cit.*

[135] Deşi s-a încercat nu o dată să se sugereze că basmul ar fi o adevărată enciclopedie de simboluri, în care unele interpretări mai exagerate au amestecat cîteodată magia, alchimia, şamanismul etc., uneori foarte amatoristic (cf., de pildă, Andrei Oişteanu, *Grădina de dincolo*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1980).

Eroul de basm intră în categoria modelelor umane pe care le propune cultura tradițională, stimulînd participarea prin *identificare admirativă* a ascultătorului. Cu toate acestea, spre deosebire de unele mituri eroice ale culturilor arhaice, raporturile de identificare cu eroul de basm sînt mult mai nuanțate, îmbinînd admirația și umorul, prin care ascultătorul ia o oarecare distanță față de un personaj care nu este *perfect*, ci *perfectibil*, umanizîndu-se în călătoria sa fantastică (simbolistica drumului are, în primul rînd, rolul de a indica această latură a eroului de basm[136]). De aceea, basmul are un rol educativ important și, prin ideea de progres al binelui pe care o trezește, însuși faptul de a nara un basm are uneori funcții rituale[137].

Prin urmare, basmul reflectă „întreaga realitate umană, stilizată în problematica ei primordială" [138] fiind o percepție a lumii „prin prisma ideologiei tradiționale"[139]. El reprezintă, însă, și tendința către o individualizare a problematicii umane, situîndu-se la întretăierea a două tipuri de culturi, o cultură a conformismului colectiv (aceea arhaică) și o cultură (mai nouă) a asumării individuale și a interiorizării normei [140].

De aceea, basmul este cea mai bună introducere în universul ethosului popular (deși acesta din urmă este, desigur, mult mai complex). Caracteristica basmului de a ridica problematica unui erou individualizat la nivelul unui discurs despre categoriile (sau arhetipurile) destinului uman în genere a atras atenția multor gînditori, care (uneori, însă, despărțind în mod simplist basmul de alte aspecte ale culturii tradiționale) au subliniat aspectul său filozofic, profunzimea a ceea ce cîteodată s-a numit *umanismul popular*. Dacă antichitatea a acordat o mai mare atenție mitului, Renașterea, în schimb, a reinterpretat chiar miturile antice dintr-o perspectivă net influențată de basmul folcloric. În cultura română, basmul a reprezentat uneori o punte de legătură între folclorul tradițional și cultura urbană. Este de asemenea probabil că multe contacte culturale între zonele cele mai îndepărtate au avut loc prin intermediul basmului, al cărui rol în universalizarea unor motive ale reflecției despre lume tradiționale nu poate fi negat.

Basmul se găsește la intersecția dintre un ethos predominant colectiv și un ethos individualizat. Acesta din urmă se exprimă cu precădere în balada populară (sau „cîntecul bătrînesc"[141]), în care eroul parcurge un destin mai puțin generic și confruntă o realitate mai puțin simbolică față de ceea ce întîlnim în basm. Acest fapt se reflectă, dealtfel, şi în unele particularităţi ale circulaţiei acestei specii folclorice[142]. Poate de aceea, balada este şi o specie mai puţin senină decît basmul, aşa cum s-a observat[143].

---

[136] Cf. și V. T. Crețu, *op. cit.*, cap. VI.

[137] O. Bîrlea, *Mică enciclopedie . . .*, p. 308 ; idem, *Folclorul românesc*, vol. I, p. 140 — 146 ; idem, *Antologie de proză populară epică*, E.P.L.U. București, 1966, p. 16.

[138] O. Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, p. 156.

[139] *Ibidem*; despre basm ca *raționalizare axiologică* cf. și Ilie Bădescu, *op. cit.*, unde se subliniază unitatea în diversitate a viziunii populare despre lume și, în același timp, caracterul ei prin excelență dinamic (cf. p. 354).

[140] Acest aspect a fost pe larg analizat — din perspectiva eposului homeric, în special — de E. R. Dodds (*op. cit.*, cap. II). Dodds și-a propus să arate formele evoluției spiritului grec de la o „cultură a rușinii" la o „cultură a vinovăției" (termenii grecești corelativi sînt *aidos*, în sensul de „opinie colectivă", respectiv *hybris*). Dodds preia o distincție introdusă de Ruth Benedict în *The Chrysantemum and the Sword*, o analiză de antropologie a caracterului național japonez, plecînd de la tehnicile de creștere a copiilor *(child rearing)*: cf. *The Chrysantemum and the Sword*, Houghton Mifflin Co. Boston, 1946 (v. și Milton Singer, *A Survey of Culture and Personality Theory and Research*, în Bert Kaplan (editor), *Studying Personality Cross-Culturally*, Harper and Row, New York, 1967). Analiza lui Dodds luminează, probabil, o importantă etapă în trecerea de la cultura de tip arhaic la cultura tradițională.

[141] Al. I. Amzulescu propune noțiunea de *cîntece narative* (cf. *Cîntecul epic eroic, Tipologie și corpus de texte poetice*, Edit. Academiei, București, 1981, p. 19.

O parte însemnată a baladei populare o constituie *cîntecul epic eroic*, în care se includ naraţiuni versificate fantastice (de pildă, lupta oştilor turceşti ale paşii Marcoş cu Gerul, plecînd după toate probabilităţile de la un episod real), cîntece vitejeşti şi haiduceşti, precum şi unele balade despre curtea feudală[144].

Cîntecul eroic are drept figură centrală, îndeobşte, un viteaz (voinic), uneori un haiduc, exprimînd o neînduplecată aspiraţie spre libertate şi dreptate. Eroul este un model de personalitate, [145] arătînd puterea spiritului popular de a ridica la un grad de generalitate faptele unor personaje de multe ori reale sau de a extrage o idee cu valoare mai generală din împrejurările concrete ale epopeei luptei naţionale pentru libertate. Eposul eroic este o cronică populară a unor secole de cumpănă şi este admirabilă continuitatea viziunii poporului, exprimată în cîntecele sale eroice, despre istoria luptelor pentru neatîrnarea ţării duse de către mari domnitori, care şi-au găsit locul, în balada populară, alături de unii eroi legendari. Departe de a fugi din faţa istoriei, poporul român şi-a scris el însuşi istoria în forma perenă a cîntecului eroic.

Balada populară, cu toată marea varietate de forme pe care le cuprinde — de la epos-ul mitologic la categoria aşa-numitelor „jurnale orale" este, însă, nu numai istorie, ci recuperare a planului etic al acţiunii [146] în desfăşurarea istorică a fiinţei umane. Ea nu *consemnează*, ci *semnifică* în cîmpul istoriei (fie al istoriei interpretate mitologic, fie al istoriei „cotidiene"). Această recuperare a planului etic înseamnă depăşirea perspectivei basmului (şi a unui conflict convenţional) şi dezvoltarea unei viziuni despre om ca subiect al istoriei, precum şi al unei relaţii om—natură mai complexe. Există o dialectică a omului şi a naturii în balada tradiţională, a sensului direct şi al aceluia metaforic al acestei relaţii, prin care natura nu este numai „mediul înconjurător împărtăşit în colectiv" (S. E. Asch [147]), dar şi mediul individualizat de formare a personalităţii umane. De aceea, natura are în balada populară un puternic conţinut metaforic, vorbind în fond despre *natura umană*. De la balada fantastică (de tipul *Soarele*

---

[142] Adrian Fochi, *Coordonate sud-est europene ale baladei populare româneşti*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1975.

[143] Ceea ce „face să fîlfîie, cel puţin în răstimpuri, umbra unui zăbranic mohorît nu numai peste mult discutata «afirmare optimistă» a dragostei de viaţă şi de profesiune a ciobanului mioritic, ori peste profunda şi generoasa autodăruire a Icarului argeşean [. . .] ci şi peste neaoşa voinicie de Siegfried carpatic a lui «Iorgu Iorguţu», ucigătorul balaurului, sau peste bărbăţia crîncenului Toma Alimoş", arăta Al. I. Amzulescu *(loc. cit.)*.

[144] Cf. şi Al. I. Amzulescu, *op. cit.*, *Motiv-Index*, p. 186 — 235.

[145] H. R. Jauss observa: „La constituirea memoriei colective a grupurilor religioase sau a claselor sociale, şirului de modele nu i se acordă întotdeauna importanţa cuvenită" (*op. cit.*, p. 272).

[146] „Săvîrşind actul etic, agentul etic nu se neagă pe sine, ci se obiectivează într-un sistem de raporturi transindividuale. De aici şi faptul că agentul etic nu vrea să subziste cu orice preţ, adică sacrificînd legea sieşi. La limită alege moartea" (Petru Creţia, *Epos şi logos*, Edit. Univers, Bucureşti, 1981, p. 237). Este, într-un fel, tema etică a *Mioriţei* sau a *Meşterului Manole*.

[147] „Mutual shared environment" (apud *Stiluri apreciative*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1980, p. 20).

și luna, de pildă) la *Miorița* sau *Toma Alimoș*, această funcție metaforică a naturii domină cîntecul narativ popular.

Vizînd natura umană, metafora din baladă are un conținut cathartic care trebuie semnalat. Funcția cathartică a baladei semnifică, de fapt, însăși depășirea aspectului contemplativ (și nereflexiv) caracteristic unor straturi culturale mai vechi, prefolclorice, am putea spune, care — într-o măsură — se manifestă și în dimensiunea neindividualizată, colectivă, a ethos-ului popular (așa cum am văzut, în ce privește definirea momentelor vieții individuale sau chiar în privința sărbătorii). Prin funcția sa cathartică, balada populară reprezintă, de aceea, o modalitate de desprindere a spiritului popular din universul imperativelor imediat practice și, prin intermediul construcției estetice, a cuceririi unei mai mari libertăți a spiritului [148] (care, însă, nu se confundă cu o atitudine pur contemplativă [149]. Metafora baladei vizează o depășire a mimesis-ului, așa cum și geometrismul artei populare vizează aspectul esențial al imaginilor lumii).

Un exemplu este și *Miorița*, una din capodoperele folclorului românesc. Latura epică a baladei este abia schițată ceea ce a indus în eroare pe unii comentatori [150]). Aproape întreaga baladă este dezvoltarea unei metafore cu funcție cathartică: moartea ca nuntă, al cărei substrat etnografic a fost descifrat în ritualul tradițional al „nunții mortului nelumit"[151].

Metafora (sau, în anumite variante, alegoria) centrală a baladei pare o încercare de a impune „un sens absurdului însuși" (Mircea Eliade[152]), de a preface „un eveniment nefericit într-o taină a nunții"[153]. De aici a rezultat uneori concluzia că balada este transformarea unei tragedii personale într-un eveniment sacru sau, pur și simplu, un mit vechi (tipul Osiris[154]) reinterpretat (anumite simboluri, de exemplu *maica bătrînă* în căutarea fiului, par să confirme această interpretare[155]).

Majoritatea comentatorilor optează, însă, pentru o interpretare nereligioasă, arătînd cum o serie de motive ale liricii populare[156] (ca testamentul ciobanului, *substituirea metaforică* a riturilor de înmormîntare tradiţionale prin elemente ale peisajului natural[157] etc.) s-au unit spre a da naştere *Mioriţei*, în formula pe care o cunoaştem [158].

---

[148] Așa cum, de altfel, arăta încă Schiller (în *Über naive und sentimentalische Dichtung*, *apud* H. R. Jauss, *op. cit.*, p. 282).

[149] Despre *homo contemplativus* în folclorul românesc, cf. Liviu Rusu, *Viziunea lumii în poezia noastră populară*, partea I (p. 11 — 111), cu o explicație istoric-sociologică a „contemplativității populare" prin neputința de a acționa împotriva exploatării și alienării sociale.

[150] S-a vorbit, în legătură cu *Miorița*, de un *fatalism* popular (Dan Botta), de o „armonie desăvîrșită [. . .] [care] este anihilarea acțiunii, este moartea" (Liviu Rusu, *Le sens de l'existence dans la poésie populaire roumaine*, Librairie Felix Alcan, Paris, 1935) etc.

[151] I. Mușlea, *La mort-marriage: une particularité du folklore balkanique, Mélanges de l'Ecole Roumaine en France*, Paris, 1925.

[152] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-han*, p. 249.

[153] *Ibidem*, p. 248.

[154] Cel mai cunoscut adept al „osirismului" (temă care este periodic reinviată în legătură cu *Miorița*, într-o formă sau alta) rămîne Th. D. Speranția (cf. *Miorița și călușarii, urme de la daci, și alte studii de folklor*, Institutul de Arte Grafice C. Sfetea, București, 1915).

[155] Cf. și O. Buhociu, *op. cit.*, p. 295 — 297 (*maica bătrînă* care își caută fiul din baladă — motiv larg răspîndit și în colinde — ar fi o „Demeter dunăreană", influențată puternic și de creștinismul popular).

[156] Despre unul dintre motivele fundamentale ale liricii păstorești, acela al *ciobanului care și-a pierdut oile*, cf. și Ion Popescu-Sireteanu, *Limbă și cultură populară*. Edit. științifică și enciclopedică, București, 1983, p. 29 — 82. Același autor arată legătura strînsă dintre *doină* (cîntec *de oi*, conform unei etimologii foarte probabile) și *Miorița*, care, cum arăta și D. Caracostea, „s-a născut din dezvoltarea unui nucleu liric".

Cele mai multe ambiguităţi de interpretare provin, s-ar părea, din încercarea de a privi *Mioriţa* fie numai din perspectiva substratului ei etnografic, fie — dimpotrivă — ruptă cu totul de contextul folcloric, ca document al unei culturi „prefolclorice", arhaice.

Tragedia păstorului care va trebui să moară încălcînd ordinea firească a generaţiilor, înainte de vreme şi „nelumit", trezeşte în mentalitatea populară spaima în faţa absurdului şi generează acea tensiune lirică prin care *Mioriţa* se dovedeşte cu adevărat nepereche în folclorul românesc. Totodată, metafora care domină în baladă devine elementul în jurul căruia se organizează o altă modalitate a înţelegerii lumii [159], sentimentul eternităţii vieţii pastorale care se opune tragediei individuale. Aspectul liric şi cel epic se completează — într-o dialectică a individului şi a comunităţii[160] fără, totuşi, ca aceasta să însemne transformarea *Mioriţei* într-un document religios (din perspectiva acelui „creştinism cosmic" popular, de care s-a vorbit în mai multe rînduri). Moartea, a cărei necesitate este recunoscută în ethos-ul colectiv, dar negată în cazul individual, este o temă în fond etică, care presupune întîi sublinierea acestei distincţii şi apoi desfăşurarea a ceea ce am numit funcţia cathartică a baladei.

Metafora neagă într-un termen al ei ceea ce afirmă în celălalt[161], devenind astfel un instrument al filozofării populare, prin care acelaşi fenomen poate fi privit, pe de o parte, cu deplină obiectivitate şi, pe de altă parte, angajînd interioritatea celor care comunică estetic, ca situaţie-limită, invitînd la regîndire. Acest joc al nivelurilor identificării estetice este, în *Mioriţa*, dus la desăvîrşire, pe o verticală în care cosmicul şi individualul se întîlnesc în modul cel mai firesc. De aceea, *Mioriţa* rezumă, ea însăşi, un întreg univers filozofic popular. Ea este, într-un fel, balada-arhetip (așa cum s-a spus despre *Hamlet* că este o piesă-arhetip, un teatru al tuturor teatrelor). Din această perspectivă putem revedea întregul univers de motive al baladei populare românești.

---

[157] Cf. şi cîntecul *Ciobănaşului* (reprodus de O. Densuşianu în *Vieaţa păstorească în poezia noastră populară*, Edit. pentru literatură, Bucureşti, 1966, p. 360) : „Ciobănaş de la miori, /Un-ţi-a fost moartea să mori ? / — Sus în vîrful muntelui, / . . . / — De jelit cin-te-a jelit ? / — Păsările-au ciripit, / Pe mine că m-au jelit. / — De scăldat cin-te-a scăldat ? / — Ploile cînd au plouat/ Pe mine că m-au scăldat. / — De-mpînzit cin-te-a-mpînzit ? / — Luna cînd a răsărit / Pe mine că m-a-mpînzit. / — Lumînarea cin-ţi-a-pus ? / Soarele cînd a fost sus. / — De-ngropat cin-te-a-ngropat ?/ — Trei brazi mari s-au răsturnat, / Pe mine că m-a-ngropat. / — Fluieraşul un-l-ai pus ? / — În craca bradului sus, / Şi cînd vîntul mi-o bătea / Fluieraşul mi-o cînta, / Oile s-or aduna, Pe mine că m-or căta".

[158] Adrian Fochi, *Mioriţa*, ed. cit.

[159] Cf. şi Liviu Rusu, *Viziunea lumii . . .*, unde se critică interpretările „optimiste" ale *Mioriţei*, de la aceea a lui D. Caracostea (*Sentimentul creaţiei şi mistica morţii*, în „Revista Fundaţiilor", iunie 1941) la aceea a lui C. I. Gulian (*Sensul vieţii în folclorul românesc*, Bucureşti, 1957), care — susţine Adrian Fochi (*op. cit.*, p. 167) — „a spulberat pentru totdeauna interpretările mistice şi pesimiste despre *Mioriţa*", arătînd că „la rădăcina baladei se află un testament liric ciobănesc, al cărui miez este exprimarea dragostei pentru meseria de cioban, în preajma morţii" (Gulian, *op. cit.*, p. 230).

[160] Dialectică în care vedem o trăsătură a baladei populare, în general, în raporturile acesteia cu specii foclorice mai „arhaice".

[161] Procedeul *substituirii metaforice*, ilustrat de C. Brăiloiu printr-un exemplu din vremea primului război mondial („Soldat de la roşiori, / Un' ţi-a fost soarta să mori ? / În valea Oituzului . . . / În focul obuzelor, / Lumina cin' ţi-a ţinut ? . . . / Soarele cînd a fost sus. / Şi cine mi te-a scăldat ? . . . / Ploile, cînd au plouat, / Şi cine te-a tămîiat ? . . . / Bruma, cînd s-a aşezat./ Şi cine mi te-a cîntat ? / Luna, cînd s-a ridicat"), cunoscut, de altfel, în aproape întreg spaţiul balcanic (cf. Adrian Fochi, *Coordonate sud-est europene ale baladei populare*, p. 222), a fost interpretat de Leo Spitzer (*L'archétype de la Ballade Mioritza et sa valeur poétique*, Romanische Literaturstudien, 1936—1956, Tübingen, 1959, p. 835 — 867) ca un semn că poporul este *meşteşugar*, şi nu *inventator (agenceur, non inventeur)* şi că în Mioriţa domină o viziune magică despre moarte şi exorcizarea ei. Credem că, dimpotrivă, metafora nu are funcţie magică, ci filozofică, cel puţin în baladă.

Faptul că aspectul narativ este extrem de redus în *Miorița*, în care acțiunea propriu-zisă poate fi mai degrabă întrevăzută din unele indicații abia schițate, confirmă ideea că balada aceasta are un loc aparte în epos-ul popular [162]. În *Miorița*, timpul — materia însăși a faptului narativ — pare a se opri pentru a face loc unui discurs meditativ mai complex, unui dialog interior — de fapt — avînd drept martor întregul univers familiar al ciobanului mioritic, pe care iminența morții eroului pare a-l însufleți (începînd chiar cu faptul că mioara năzdrăvană prinde grai pentru a vesti primejdia).

De aici decurge și valoarea filozofică a motivului mioritic, prin care desfășurarea narativă face loc revelației unui tragic popular (așa cum, dealtfel, se întîmplă și în cazul altor motive de baladă, *Soarele și luna*, *Meșterul Manole*, *Voica* etc.). Semnificația acestor balade sporește pînă la problematizarea și motivarea acestui tragic popular printr-o percepție mult mai nuanțată a condiției umane în cultura tradițională. Balada depășește astfel, în unele cazuri, o anumită ,,obiectivitate'' a comunicării narative, deschizîndu-se asupra unei comunicări comprehensive, angajînd o anume individualizare a problematicii umane în folclor.

Așadar, nu obiectul însuși al meditației ciobanului mioritic (moartea, existența postumă etc.) constituie semnul distinctiv al adîncimii reflecției populare în *Miorița*, ci mai curînd revelația sensurilor profunde ale schemei narative, în care se întîlnesc funcția constatativă și cea interogativă și problematizatoare a limbajului epic popular.

De la *Miorița* la *Meșterul Manole*, balada populară românească înregistrează o anumită evoluție[163] a semnificațiilor filozofice (corespunzînd, în primul rînd, diferenței dintre mediile socio-profesionale în care au circulat — și, probabil, au apărut — cele două manifestări ale epos-ului popular). În ambele balade, metafora primește un sens general-uman, plecînd de la un substrat etnografic : în *Miorița* se trece de la ,,nunta mortului'' la metafora morții ca nuntă (văzută în perspectivă cosmică) ; în *Meșterul Manole*, substratul este antiteza dintre creație și sacrificiu (plecînd de la riturile întemeierii prin sacrificiu[164]), antiteza dintre două moduri de a vedea locul individului uman în lume. Pe de o parte, Manole este meșterul constructor, făuritorul unor monumente nepieritoare, pe de altă parte, el este responsabil pentru soarta soției și copilului său. Fiind pus în fața unei opțiuni între două moduri de a fi, Manole dezvăluie o altă față a tragicului popular, în comparaţie cu *Mioriţa* (unde problema unei asemenea opţiuni nu apare) : el este făuritorul propriului său destin tragic. Acest destin, prefigurat încă în primul moment al baladei (în visul premonitoriu al meşterului), trecînd prin episodul jurămîntului (care este un fel de încercare a destinului), se împlineşte în final, prin încercarea de a zbura : zborul a fost dintotdeauna un simbol al depăşirii condiţiei umane şi, ca în mitul lui Icar, al unui *hybris* cu sfîrşit tragic. Manole este, de aceea, un erou al idealului constructiv, a cărui existenţă aruncă o punte între două aspecte complementare ale naturii umane (în viziunea poporului), între două ritmuri ale existenţei, ca ethos colectiv şi ca ethos individual, eroic. Ultimele versuri ale baladei, care arată transformarea sa într-un izvor „Cu apă curată, / Trecută prin piatră" [165], rezumă, de fapt, un destin profund simbolic.

---

[162] În mod obișnuit, *Miorița* este inclusă între tipurile *baladei familiale* (cf. Al. I. Amzulescu, *Balada familială. Tipologie și corpus de texte poetice*, Edit. Academiei, București, 1983, p. 30 — 31). Totuși, unii comentatori au evidențiat sensurile mai generale ale baladei mioritice, încercînd să-i demonstreze necesitatea între ,,miturile fundamentale'' ale culturii române. O asemenea încercare de a stabili o simetrie cardinală a celor patru ,,mituri'' populare — în G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, Edit. Fundațiilor, București, 1941. Mai recent, un punct de vedere asemănător și la George Muntean, în studiul *Puterile mitului*, în vol. *Istoria literaturii române. Studii*, Edit. Academiei, București, 1979.

[163] În lipsa unor indicații cronologice cît de cît precise, nu putem, desigur, stabili anterioritatea istorică a uneia sau alteia dintre baladele populare (cu cîteva rare excepții). Totuși o anterioritate *tipologică* și a problematicii umane este evidentă în *Miorița*.

[164] Cf. Mircea Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, Edit. Publicom, București, 1943 ; Ion Taloș, *Meșterul Manole*, Edit. Minerva, București, 1973 (cu o amplă bibliografie a temei).

De la *Mioriţa* la *Meşterul Manole*, balada populară ilustrează însăşi evoluţia ethos-ului popular, de la înscrierea problematicii umane într-un cosmos adînc umanizat (prin demersul spiritual al colectivităţii tradiţionale) pînă la descoperirea sensurilor creaţiei spirituale a individului, prin care omul îşi făureşte destinul propriu.

Nu numai prin tragic, dar şi prin comicul popular asistăm la nuanţarea sensurilor ethos-ului colectiv (şi astfel, cultura tradiţională se dovedeşte a fi surprinzător de complexă). De aceea, tragicul şi comicul popular trebuie considerate nu în sine, ci ca laturi complementare ale unei definiţii populare a naturii umane. Rîsul popular are şi el o funcţie cathartică, alături de ficţiunea tragică, şi nu este mai puţin simbolic.

O modalitate foarte veche a comicului popular este aceea exprimată în *basmul despre animale* [166], una dintre speciile folclorice care se presupune a face legătura între legendele etiologice arhaice şi repertoriul mai nou, cu tentă moralizatoare şi care provine, probabil, din ridiculizarea ceremonială a unor divinităţi zoomorfe. Basmul despre animale foloseşte un anumit cod al însuşirilor unor animale (înrudit cu acela din cărţi populare ca *Fiziologul* sau ca *Floarea darurilor* etc.[167] şi care va da, în cele din urmă, naştere fabulei moderne) pentru a transpune în mediul animal întîmplări caracteristic umane, uneori explicînd în mod burlesc anumite aspecte ale lumii, ca o parodie a legendei etiologice.

Înrudită cu basmul despre animale este şi *snoava* populară, unul dintre tipurile cele mai interesante fiind snoava cu Păcală. Adevărat antierou popular, Păcală întruchipează virtuţile unui comic — am putea spune — *civilizator*, înlăturînd o seamă de rele sociale şi de defecte caracterologice, ca un demiurg în modul minor. Păcală [168] (Pepelea etc.) desparte binele de rău, isteţimea de prostie ş.a.m.d., uneori cu ajutorul unor instrumente auxiliare care par a fi fost preluate din basm : fluierul, de pildă, care obligă la joc pe orice ascultător, sau traista fermecată, în care (așa cum se întîmplă în povestea lui Creangă despre *Ivan Turbincă*, de fapt o altă înfățișare a lui Păcală) va trebui să intre pînă și moartea. Acest exemplu, printre altele, arată foarte concludent virtuțile cathartice ale risului popular[169].

---

[165] G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 529.

[166] O. Bîrlea, *Mică enciclopedie...*, p. 28 — 41 ; Idem, *Folclorul românesc*, vol. I, p. 208 — 288.

[167] Cf. şi N. Cartojan, *op. cit.*, p. 236 — 264 ; Cf. şi cap. *Cărţile populare în secolul al XVII-lea* şi cap. *Cărţile populare în secolul al XVIII-lea*, în *Istoria literaturii române*, vol. I, Edit. Academiei, Bucureşti, 1964.

[168] Personajul *Păcală* reprezintă o dimensiune a ethos-ului tradiţional pe care o întîlnim în multe culturi, sub diverse nume : Cioha, Giufà, Till Eulenspiegel, Nastratin sînt cele mai cunoscute (dar personajul ca atare e omniprezent în snoavele populare orientale şi occidentale, ca şi într-o serie de poveşti medievale etc. Cf. şi Lazăr Şăineanu, *Basmele române*, Edit. Minerva, Bucureşti, 1978, p. 604 — 610 ; vezi de asemenea O. Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, p. 235, 247 — 249 ; Sabina Cornelia Stroescu, *La typologie bibliographique des facéties roumaines*, vol. I, Edit. Academiei, Bucureşti, 1969, p. 3 — 74).

În universul snoavei, un accent deosebit este pus pe ilustrarea narativă a inteligenței și a înțelepciunii [170], așa cum apar acestea în viziunea poporului (alături și de alte trăsături psihologice). Înțelepciunea, ca atitudine în fața lumii, nu se poate reduce, însă, la o singură trăsătură psihologică (de pildă, istețimea), ci este un adevărat model uman specific culturii tradiționale.

ÎNȚELEPCIUNEA CA MODEL UMAN ÎN FOLCLOR

Așa cum am amintit, *înțelepciunea* este una dintre virtuțile umane cele mai prețuite în cultura tradițională. Ea este nu numai inteligență și istețime practică, dar și un mod de a fi. De aceea, folclorul de înțelepciune (sau folclorul sapiențial) are un rol important în cultura tradițională ca factor educațional. El este, poate mai mult decît alte specii, apanajul focloric al bătrîneții [171], fiind adesea o concentrare aforistică a unei bogate experiențe de viață. Cîteodată, folclorul sapiențial apare și sub forma unor probe de inteligență și intuiție, la care sînt supuși cei mai tineri (așa cum pare a fi și cazul ghicitorilor, care provin, după toate probabilitățile, din încercările rituale ale abilităților fizice și mentale în cadrul riturilor de trecere de la adolescență la maturitate, în culturile arhaice).

Adesea, înțelepciunea este individualizată într-o figură umană care intră în legendă [172]. Cu toate acestea, folclorul de înțelepciune circulă, în genere, în cultura tradițională sub aceeași formă colectivă și anonimă pe care o au și alte specii folclorice.

Înțelepciunea stă nu numai în acumularea unei vaste experiențe de viață, dar și în darul — la fel de prețuit — de a transmite această experiență altora, de a găsi cuvîntul nimerit. Înțeleptul vorbește puțin („tăcerea e de aur"), însă găsește întotdeauna o formulă *memorabilă* [173] (termenul trebuie luat și în înțelesul etimologic, deoarece în cultura orală memoria este un aspect esențial). Sînt, așadar, prețuite formulările concise, aforistice, adesea metaforice, „pentru a sensibiliza ideea" [174].

Cu toate acestea, proverbele și zicătorile (forme predilecte ale folclorului sapiențial) nu sînt absolut invariabile, ci suferă, de obicei, în procesul folosirii lor, anumite adaptări la context, o translație de la expresia metaforică la cea directă și invers ; gradarea discursului metaforic presupune încercarea locutorului de a se adapta contextului social[175]. De aici şi trecerea de la un tipar expresiv la altul, de pildă : „Decît un car de minte, mai bine un dram de noroc"/ „Mai bine un dram de minte decît un car de noroc" (deci, cu schimbări importante de sens) sau preferinţa pentru varianta metaforică, respectiv nemetaforică a aceleiaşi idei : „Nu e om fără cusur" / „Nu e răsur fără cusur".

---

[169] De aceea, rîsul este mai mult decît o prelungire a sărbătorii în cotidian.

[170] Cf. și Sabina Cornelia Stroescu, *op. cit.*, vol. II, p. 923 — 950.

[171] Această legătură între bătrînețe și înțelepciune este ilustrată în cunoscutul „roman popular" *Archirie și Anadan* (v. și N. Cartojan, *op. cit.*, vol. I, p. 312 și urm.)

[172] Figura *înțeleptului* (*shenren*, în China — cf. Ileana Hogea Velișcu, *Dicționar al literaturii chineze clasice*, Edit. științifică și enciclopedică, București, 1983, p. 101 — *sophós* în Grecia antică etc.) este importantă în cele mai multe culturi vechi.

[173] M. Pop, P. Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 233.

[174] *Ibidem*, p. 231

Această abilitate în mînuirea sensurilor celor mai ascunse ale limbii este semnul unei puternice conştiinţe reflexive a poporului, pentru care metafora nu este — de cele mai multe ori — un joc estetic, ci interpretare a lumii, rezultanta unui cod de idei şi categorii ale discursului popular despre lume care poate fi descifrat în cele mai diferite aspecte ale culturii tradiţionale[176].

Speciile folclorului de înţelepciune (proverbul, de pildă) exprimă „străduinţa de a surprinde realitatea în toată diversitatea manifestărilor ei contradictorii"[177]. De aceea, descifrăm în proverbe reacţii, mediate artistic şi reflexiv[178], la problematica cu care se confruntă individul şi comunitatea tradiţională[179].

Unele formule paremiologice sînt dialogate, amintind că adevărul iese din întrebări şi răspunsuri, în vreme ce altele au o structură tautologică : „Lupul lup rămîne", ca o încercare de a evidenţia, dincolo de aspectul fenomenal al lumii, un plan al stabilităţii şi al permanenţelor. Alteori, procedeul metaforei populare invită la o atitudine în faţa lumii, la o judecată etică : „Buturuga mică răstoarnă carul mare".

În folclorul sapienţial, arta însăşi de a întreba este cultivată ca o modalitate de cunoaştere. O mare parte a culturii tradiţionale se bizuie pe observarea unor analogii şi corespondenţe inaparente, obiect al unei cunoaşteri simbolice[180]. Acest mecanism a dus şi la dezvoltarea altei specii a folclorului sapienţial, ghicitoarea, a cărei provenienţă poate fi legată şi de limbajele secrete, de diverse tipuri de interdicţii lingvistice[181]. În basme, arta de a întreba şi a răspunde, alăturînd termeni aparent absurzi, este adeseori o încercare a isteţimii ; cîteodată, ea este proba care deosebeşte adevărata înţelepciune de cea falsă. Imagini ale lumii apar în ghicitori sub forma cea mai neaşteptată ; iată, de pildă, o imagine-ghicitoare a morţii, într-un joc lingvistic stupefiant : „Am un iepuraş / Cu urechele de caş, / Eu vreau să i le mănînc, / El mă apucă de gît”[182]. Nu s-ar putea egala absurdul morţii într-o formă mai concisă.

---

[175] Cf. şi Harold C. Conklin, *Linguistic Play in Its Cultural Context*, în Dell Hymes (edit.), *Language in Culture and Society*, p. 295 şi urm.

[176] Este semnificativă codificarea unor aspecte ale culturii tradiţionale ca, de pildă, clasificarea elementelor arhitecturii lemnului cu ajutorul unui cod animalier (elementele de arhitectură primesc denumiri de animale : urşi, capră, cai etc. Cf. şi Andrei Pănoiu, *Din arhitectura lemnului în România*, Edit. tehnică, Bucureşti, 1977, p. 25 — 31).

[177] *Istoria literaturii române*, vol. I, p. 197.

[178] Cf. şi Ath. Joja, *op. cit.*, p. 283.

[179] O serie de observaţii cu privire la semnificaţia filozofică a proverbelor româneşti şi la Constantin Negreanu, *Structura proverbelor româneşti*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1983, în special p. 52 — 57 (se subliniază afirmaţia lui O. Papadima că stratificarea proverbelor este şi rezultatul coexistenţei unor idei despre lume aparţinînd unor categorii şi chiar clase sociale).

[180] Cf. şi Mircea Eliade, *Folklorul ca instrument de cunoaştere*, în vol. *Insula lui Euthanasius*, Edit. Fundaţiilor, 1943. Analogiile şi corespondenţele aparent arbitrare sînt în centrul descîntecului popular. V. şi O. Papadima, *Descîntecul — structura lui artistică*, în vol. *Literatură populară română. Din istoria şi poetica ei*, Edit. pentru literatură, Bucureşti, 1968 ; de asemeni, Gh. Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni*, Institutul Social Român, Bucureşti, 1945.

[181] Despre ghicitoare, O. Papadima, *Ghicitoarea — formele ei de artă*, în *vol. cit.* ; M. Pop, P. Ruxăndoiu, *op. cit.*, cap. IX ; O. Bîrlea, *Poetică folclorică*, Edit. Univers, Bucureşti, 1979 ; *idem*, *Folclorul românesc*, vol. II, p. 345 — 382. V. şi culegerea clasică a lui Artur Gorovei, *Cimiliturile românilor*, (1898) ; Gr. G. Tocilescu, *Materialuri folkloristice*, vol. I, partea I şi II, (1900) Tudor Pamfile, *Cimilituri româneşti* (1908) etc.

Unele ghicitori par, s-a spus[183], fragmente de mituri : „am un bou de aur, / joacă pe o piele de taur” *(Soarele)*. Nu trebuie, însă, să exagerăm, căutînd în cimilituri mituri ascunse, deoarece ghicitoarea este una dintre speciile cele mai dinamice ale folclorului.

Înrudite cu ghicitoarea sînt şi anumite confruntări dialogice (tipul „fata isteaţă şi peţitorii”[184]), întreceri în ghicitori, întrebări cu numere[185] etc. Aceste confruntări dialogice sînt caracteristice în culturile tradiţionale, ele înlocuind printr-o eristică verbală concurenţa între tineri[186].

Înţelepciunea populară pare, aşadar, a cuprinde în sine două interpretări distincte ale limbajului, interpretări care au cunoscut în istoria filozofiei dezvoltări impresionante. Pe de o parte, limbajul apare ca *logos*, ca un raport de semnificare al omului cu lumea. Pe de altă parte, limbajul poate fi şi *verbum*[187], revelînd un conţinut ascuns : cuvîntul devine o parte a realităţii. De aceea, vorbirea este, în cultura tradiţională, un mod al activităţii creatoare umane, un mod de înscriere a omului în ordinea mai largă a lumii. *Discursul despre lume* popular integrează ambele modalităţi într-o structură complexă.

Ca parte distinctă a discursului despre lume popular, putem evidenţia în folclor şi un *discurs despre om*, o psihologie populară (sau, cu un termen introdus de Hasdeu şi utilizat mai recent de T. Herseni, *poporană*), în care fiecare aspect al fiinţei umane, fiecare parte a trupului şi fiecare facultate a spiritului îşi are un loc anume. Gesturile, expresiile feţei etc. sînt elementele unui alfabet al relaţiilor interumane care are, în cultura tradiţională, o mare însemnătate. Firea omului poate fi citită, crede poporul, în expresia feţei sau în gest.

Psihologia populară a dezvoltat, de-a lungul timpului, un adevărat cod de interpretare a comportamentului, o caracterologie folclorică, evidentă şi în basm, în baladă, în snoavă etc. Caracterologia folclorică leagă, în general, „viaţa intelectuală de *cap*, viaţa emoţională şi afectivă de *inimă*, iar viaţa voliţională (a faptei) de *mînă*”[188] (aşa cum arată T. Herseni):

Prin polisemantismul lor complex, aceşti termeni alcătuiesc un sistem de referinţă la care se raportează o mare varietate de comportamente umane şi, prin urmare, de definiţii caracteriale : omul cuminte este, îndeobşte, bun la *inimă*. Dacă este cu *cap*, el lucrează cu tragere de *inimă* şi nu stă cu *mîinile* în sîn, astfel încît să fie totdeauna cu *inima* împăcată. Unde nu e *cap*, spune poporul, acolo nu e noroc. Soarta şi-o face omul cu *mîna* sa, fie bună sau rea. De aceea, omul trebuie să se ferească a pune totul la *inimă*.

---

[182] Citată de O. Bîrlea, *Poetică folclorică*, p. 76.

[183] O. Papadima, *op. cit.*, p. 248.

[184] Cf. şi O. Bîrlea, *Mică enciclopedic...*, art. *Probe de înţelepciune*, p. 312 — 315.

[185] G. Dem. Teodorescu citează trei asemenea „probleme numerice” (tipul „Dascăle preaînvăţate” : titlul — ca şi cuprinsul, de altfel — indicînd o probabilă origine cărturărească. Cf. Teodorescu, *op. cit.*, p. 298 — 300). O Bîrlea, de asemenea, citează întrebări cu numere pe care le pune dracul lui Dumnezeu (Bîrlea, *op. cit.*, p. 315).

[186] În cultura chineză tradiţională, asemenea confruntări aveau loc periodic, primăvara, între grupuri de băieţi şi fete (cf. Marcel Granet, *La civilisation chinoise*, La renaissance du livre, Paris, 1929, p. 194 sq.

[187] În legătură cu această distincţie şi cu implicaţiile ei în istoria filozofiei, cf. şi Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, Fratelli Fabbri Editori, col. Filosofi Contemporanei nr. 19, p. 465 — 490.

[188] Traian Herseni, *Cultura psihologică românească*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1980, p. 33.

Mîna, observa T. Herseni, este şi ,,un concept de psihologie socială poporană'' [189] : o *mînă* de oameni înseamnă un grup mic. A da *mînă cu mînă*, a pune *mînă de la mînă* etc. semnifică întrajutorarea în cadrul comunităţii. Am putea adăuga, de fapt, că între conceptele psihologiei sociale populare şi *capul* are un loc important : a fi *capul* (sau *fruntea*) unui grup, a fi în *capul* bucatelor etc. indică preeminenţa. *Inimă* şi *suflet*, doi termeni de origine latină [190] (ca, de altfel, cele mai multe dintre noţiunile cu care operează psihologia populară), sînt legaţi de o concepţie despre om foarte veche [191], mai degrabă precreştină ; în limba cotidiană a poporului, *inima* şi *sufletul* par ,,a fi confundate, pînă la sinonimie perfectă''[192].

NIVELURI ALE INTERPRETĂRII LUMII ÎN FOLCLOR

În toate timpurile şi în toate culturile, gîndirea umană a încercat să extragă din lumea înconjurătoare semnificaţii mai generale, să se ridice — într-o formă sau alta — la condiţia universalităţii. Cu toate acestea, procesul de ridicare a conştiinţei filozofice spre universal înseamnă o permanentă confruntare a gîndului despre lume cu anumite limite, cu anumite constrîngeri impuse de limbaj şi de însuşi nivelul de dezvoltare a culturii în ansamblu. Aşa cum arta, de pildă, rezultă din aplicarea unei conştiinţe estetice (şi a unei voinţe artistice) la anumite procedee de prelucrare a materiei, la fel, a filozofa înseamnă a înfrînge rezistenţa unor atitudini de gîndire şi constrîngerile unor modele semiotice generalizate în cultură.

În folclorul românesc, aşa cum am văzut, este evidentă această permanentă confruntare a gîndului despre lume cu limitele limbajului, încercarea de a da un sens mai general unor categorii ale gîndirii tradiţionale, de a trece dincolo de planul unei semioze a lumii naturale [193] pentru a dubla, în cele mai multe cazuri, un discurs artistic printr-un discurs reflexiv despre lume, dar şi despre condiţia omului în lume. Judecînd folclorul din acest punct de vedere, putem vedea în el nu numai latura estetică sau sincretismul valorilor culturii tradiţionale, dar şi istoria unei conştiinţe filozofice populare care se ridică de la categoriile mythos-ului şi ale ethos-ului colectiv la o interpretare mai nuanţată şi mai complexă a lumii, deschizînd limbii române însăşi drumul spre expresia propriu-zis filozofică, care se va realiza însă abia odată cu dezvoltarea instrumentelor conceptuale ale gîndirii, în contextul unei culturi scrise.

---

[189] *Ibidem*, p. 43.

[190] Derivate din lat. *anima*, respectiv *sufflitus*, cele două cuvinte refac în limba populară vechea distincţie între *anima* şi *spiritus* (gr. *pneuma*). Este semnificativ pentru concepţia populară şi faptul că limba română nu a preluat distincţia *anima* — *animus*, curentă în Evul Mediu occidental (cf. şi Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, vol. I, Seghers, Paris, 1973 (despre *animus* şi *anima*, cf. şi C. G. Jung, *Types psychologiques*, Librairie de l'Université, Genève, 1950).

[191] Cf. şi n. 77 (p. 22).

[192] Traian Herseni, *op. cit.*, p. 47.

[193] Cf. şi A. J. Greimas, *op. cit.*, p. 66 şi urm. Depăşirea planului semiotic (specific unui *logos* arhaic) printr-o dezvoltare a categoriilor *discursului despre lume* reprezintă un mare cîştig al culturii tradiţionale.

Anterioritatea folclorului în raport cu protofilozofia şi cu filozofia (cu filozofia ca sistem de valori şi cu filozofarea ca activitate umană specifică) nu înseamnă, deci, că în cultura tradiţională românească nu se sedimentează acele categorii ale discursului care vor face posibilă, ulterior, expresia filozofiei culte româneşti [194], aşa cum alte aspecte ale limbii şi culturii populare vor reprezenta etape necesare pentru apariţia şi dezvoltarea literaturii române culte, a unei conştiinţe literare care se va întoarce apoi asupra propriilor sale origini. La fel, filozofia românească modernă şi contemporană a simţit adesea necesitatea de a reflecta asupra sensurilor filozofice din folclorul românesc încă o dată cu Hasdeu şi Eminescu. De aceea, a fixa locul discursului despre lume din folclor în evoluţia conştiinţei filozofice româneşti este o necesitate a istoriografiei filozofiei noastre.

Aşa cum am încercat să arătăm, interpretarea lumii în folclor nu este una absolut unitară, unidimensională, ci rezultă din parcurgerea unui anumit traseu al reflecţiei colective şi individuale, de la ceea ce am putea numi practicile semnificante ale discursului despre lume la descoperirea unor sensuri secunde, aparţinînd unor încercări de explicare a aspectelor lumii şi la acea *regîndire* a lumii din perspectiva ethos-ului tradiţional, care este cheia de boltă a conştiinţei filozofice populare.

Dimensiunea semnificantă a discursului despre lume din folclor este evidentă în ceea ce am numit logos popular, în dezvoltarea unei unităţi a semnificaţiilor „regionale'' ale lumii (de la nivelul comunităţii la acela al naturii înconjurătoare şi al „cosmosului'', în viziunea populară). Proiectînd pe o scară mai largă elementele propriului mod de viaţă, poporul îndeplineşte, în fond, o primă condiţie a reflecţiei filozofice, presupunînd o anumită unitate a lumii. Abia deoarece lumea este unitară — în liniile sale generale — supusă aceluiaşi regim ontologic, ea poate fi obiect al unei ulterioare interpretări. În acest context, logos-ul popular presupune o anumită reducţie a varietăţii lumii la acele „elemente'' despre care am vorbit, fără ca acesta să constituie, propriu-zis, actul de naştere al unei protofilozofii populare, deoarece (spre deosebire de fysiologia, de pildă, a primilor gînditori ai Greciei antice) elementele nu vor fi *temeiuri* ale interpretării lumii, ci doar modul în care „se substituie nivelului evenimenţial şi accidental al lumii obiectelor un nivel de *figuri* ale lumii; acest nou nivel va constitui un inventar finit ce va oferi o primă imagine a ceea ce ar putea fi lumea semnificantă considerată ca formă, nu ca substanţă'' [195]. Dacă gîndirea fysiologică antică va trece de la finitul elementelor la infinitul unei ontologii unitare, în discursul despre lume propriu folclorului, elementele, precum şi alte aspecte ale logos-ului tradiţional (antropomorfismul şi zoomorfismul, analogia dintre regnuri, dintre cosmos şi comunitatea tradiţională etc.), sînt mai degrabă — am putea spune — „restul'' unei interpretări preponderent etice a lumii.

Dovadă este şi faptul că logos şi mythos nu se contrazic, ci se completează reciproc în folclor. Acestuia din urmă îi revine un alt nivel de interpretare a lumii, stabilirea unor relaţii „explicative" (în termeni mitologici, desigur), acele „deceuri" de care vorbea Hasdeu, care înseamnă totuşi trecerea de la o constelaţie de simboluri (care în gîndirea mitică se dezvoltă mai curînd arborescent[196]) la un plan discursiv, care cîştigă astfel teren în gîndirea populară. Mythos-ul folcloric este, astfel, terenul pe care se trece de la o *mito-logică*, caracteristică unor culturi arhaice, la acele *antropo-logici* (de care vorbea şi G. Balandier[197]) prin care discursul mitologic devine dependent de antropologia şi sociologia comunităţii tradiţionale, fiind astfel revalorizat şi reinterpretat în structurile narative ale folclorului (care nu trebuie confundate cu logica narativă a mitului propriu-zis).

---

[194] Gh. Al. Cazan, *Raţionalism şi umanism în cultura veche românească*, în *Raţiune şi credinţă*, p. 368 — 408.

[195] A. J. Greimas, *op. cit.*, p. 69.

Etiologia populară, „explicarea" prin categoriile *deceului* şi ale legendei nu epuizează însă modalităţile de interpretare a lumii în folclor. La cel mai profund nivel, putem vorbi chiar de o *regîndire* a lumii, din perspectiva ethos-ului, de o paradigmă originală a discursului despre lume din folclor, care va avea, de altfel, o anume influenţă asupra filozofiei culte din ţara noastră.

Filozofia antică greacă s-a dezvoltat sub semnul unei paradigme care trece de la ontologie (prin „fizică"[198]) spre o analitică a gîndirii (o gnoseologie şi o logică) şi, de aici, la o întemeiere a eticii (şi, din perspectiva modernă, a problematicii valorilor). Probabil, această paradigmă, care s-a generalizat apoi în gîndirea europeană medievală şi modernă, nu este fără legătură cu modul de constituire a protofilozofiei antice prin desprinderea din universul mitologiei greceşti; poate că şi structurile specifice ale limbii greceşti au avut un rol important în fixarea acestui punct de vedere[199].

Regîndirea lumii în folclor înseamnă, însă, funcţionarea unei paradigme diferite, ale cărei rădăcini se găsesc în însuşi specificul culturii tradiţionale. Într-adevăr, ordinea pare a fi aici răsturnată, de la ethos, prin categoriile „explicării" către o „ontologie" cuprinsă în sensurile cele mai adînci ale culturii tradiţionale. Această ordine se desfăşoară după un model concentric.

Într-o primă instanţă, problematica lumii şi a omului apare cuprinsă în ethos. Acesta este expresia unei conştiinţe colective, în care ordinea lucrurilor este „firească" şi imaginea lumii rezultă din tradiţia difuză a colectivităţii, din punerea în comun a elementelor de cultură care există înlăuntrul comunităţii, mai ales cu anumite prilejuri : sărbătoarea, ceremonialul naşterii, al nunţii etc.

La acest nivel, o interpretare a lumii se obţine prin parcurgerea unor aspecte cît mai variate ale culturii tradiţionale, printr-un *periégesis* cultural, prin „enciclopedismul” (am putea spune) caracteristic înțelepciunii populare care se exprimă în folclorul sapiențial.

---

[196] Cf. şi Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Edit. Univers, Bucureşti, 1977.

[197] Georges Balandier, *Anthropo-logiques*, P.U.F., Paris, 1974. În aceasta stă una dintre raţiunile pentru care termenul de mythos este necesar în descrierea unei anume discontinuităţi între cultura arhaică şi folclor.

[198] Despre evoluţia gîndirii greceşti de la *génesis* la *arché* şi apoi la noţiunea mai nouă de *fýsis* (prin care modelul grec se opune mitologiei egiptene şi, în genere, mediteraniene) cf. şi A. Frenkian, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne*, t. I, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1946, p. 105 — 129.

[199] Despre rolul *imaginii* în constituirea acestui mod de gîndire, cf. şi Frenkian, *op. cit.*, p. 114 — 115. Despre rolul structurilor limbii, cf. A. Frenkian, *Etudes de philosophie présocratique*. II, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1937, p. 10 — 40.

Acestea dau seamă, însă, de aspectele firești, de ceea ce intră în categoria regulii, și nu a excepției. De îndată ce gîndirea populară este pusă în situația de a interpreta unele excepții, intervine un al doilea nivel al paradigmei discursului despre lume : etiologia populară. Omul își ridică — metaforic vorbind — ochii spre cer, căutînd în ordinea cosmogonică explicația unor probleme care depășesc sfera firescului : imperfecțiunea lumii, unele aspecte ale destinului uman. Așa am văzut că se întîmplă în cosmogonia populară, în *Miorița* etc. Cosmosul și umanul sînt puse în relație sub specia narațiunii legendare, a structurilor epice etc.

Etiologia oferă modele explicative prin analogie : nașterea animalelor poate explica, de pildă, „nașterea” cosmosului. Ciclicitatea vieții plantelor explică succesiunea anotimpurilor etc.

Analogia ca procedeu explicativ conduce, însă, spre un al treilea nivel, acela al cuvîntului. În gîndirea populară raportul dintre obiectele lumii naturale și cuvintele care le desemnează este conceput dintr-o perspectivă, am putea spune, ontologică, centrată în jurul categoriei *metaforei*. Ontologia populară este cuprinsă în limbă și aceasta conduce la un mod mai general de interpretare a realității.

Prin urmare, regîndirea lumii în folclor constituie un alt mod — față de paradigma filozofiei grecești — de integrare a momentelor discursului despre lume, de la un inventar finit de imagini la infinitul metaforei populare, de la logos-ul popular la limba însăși ca ontologie implicită. Se trece nu de la ontologie către planul uman — ca în paradigma greacă —, ci invers, de la ethos către ontologie; nu de la întemeierea rațională a oricărei existențe către existența specific umană, ci de la *umanismul popular* către raționalitatea (dar și poezia) limbii și a lumii în genere [200].

Faptul că, în folclor, regîndirea lumii (reconstrucția lumii în gîndire) începe prin circumscrierea temelor unui umanism popular ne permite să înțelegem și faptul că, de-a lungul istoriei filozofiei și a culturii noastre, cultura tradițională a fost invocată în repetate rînduri (cîteodată chiar ca viziune a lumii, ca paradigmă filozofică). Dacă în constituirea unui umanism românesc [201] (în care putem vedea momentul desprinderii din protofilozofie a filozofiei în sens propriu) locul elementelor culturii populare [202] a fost în repetate rînduri evocat, faptul însuși că umanismul românesc este o permanență a gîndirii filozofice românești a fost un prilej de noi și noi reîntoarceri ale gîndului filozofic asupra culturii tradiționale românești.

---

[200] C. Rădulescu-Motru vedea chiar în conștiința filozofică populară o continuare a filozofiei vieții a unor Cicero, Epictet, Seneca și Marc Aureliu, în care „geniul latin inversează datele soluțiunii; după ea, cine ajunge să se stăpînească pe sine, stăpînește și natura”, (și nu, ca în filozofia greacă, „cine cunoaște legile naturii ajunge să se cunoască și pe sine fiindcă personalitatea omului este o verigă în lanțul fenomenelor naturii”). Cf. *Filozofia în România veche*, în „Convorbiri literare”, aprilie 1933, p. 303. Am putea observa și faptul că, în cultura noastră, *istoria, logica* (de la Maiorescu la St. Lupașcu) și *poezia* au jucat un rol fundamental, în afirmarea originalității culturii noastre.

[201] Problema umanismului românesc reflectă și unele dintre cele mai interesante aspecte ale raporturilor dintre cultura satului și cultura urbană ; umanismul, în țările române, se constituie pe o bază oarecum diferită față de umanismul apusean, *dar în cadrul acelorași teme* (cf. și Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir și umanismul*, Edit. Minerva, București, 1979).

[202] Cf. și Gh. Al. Cazan, *op. cit.*; de asemenea, Virgil Cândea, *Rațiunea dominantă*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 9 — 31.

2. TRADIŢIA BIZANTINĂ ŞI GÎNDIREA FILOZOFICĂ ROMÂNEASCĂ

Dacă în secolele IV — VI e.n. am putut înregistra, aşa cum am văzut într-un capitol anterior, în teritoriile rămase sub administraţia romano-bizantină, anume în Scythia Minor-Dobrogea, o literatură teologico-filozofică originală, de expresie precumpănitor latină, începînd din primele decenii ale secolului VII, cînd bizantinii sînt siliţi să se retragă din Dobrogea sub presiunea valurilor succesive ale popoarelor migratoare (slavii, avarii, bulgarii turanici), ştirile privitoare la cultura spirituală religioasă, în formele ei superioare, se împuţinează. Lipsa mărturiilor epigrafice sau, în genere, scrise care să ateste existenţa unor astfel de forme este un fenomen firesc pentru o anumită perioadă a evului mediu timpuriu. El însoţeşte procesul de dispariţie sau de ruralizare a centrelor urbane, ca urmare a condiţiilor istorice precare, a crizei vechii lumi greco-romane conjugată cu atacurile popoarelor migratoare, şi care este caracteristic întregului spaţiu carpato-balcanic — se înţelege, în afară de teritoriile în care se menţine autoritatea bizantină — , ba chiar într-o anumită măsură întregii Europe. Chiar în ţinuturile Greciei, unde fuseseră fixate în scris opere filozofice nepieritoare, mărturiile scrise se reduc la cîteva modeste inscripţii [1].

Continuitatea populaţiei autohtone în secolele VI — IX este atestată, printre altele, de ceramică, manifestare a unei arte populare care prelungea anumite tradiţii — ele însele predominant populare — ale antichităţii greco-romane [2]. Această ceramică, reprezentată prin descoperiri din jurul Bucureştilor, în ţinutul Buzăului sau al Argeşului, în sudul Moldovei şi dincolo de Carpaţi, datate din secolele V — VIII se prelungeşte către ceramica denumită „de tip Dridu", din secolele IX — XI şi atribuită, printr-un consens unanim al specialiştilor, populaţiei autohtone româneşti [3]. Urciorul amforoid descoperit la Capidava în Dobrogea şi care poartă inscripţia cu litere greceşti a numelui „Petre", în pronunţia sa românească, se aseamănă, formal şi decorativ, cu cea „de tip Dridu" din cîmpia munteană şi din sudul Moldovei [4]. Aceste manifestări ale artei populare au aparţinut unui tip de civilizaţie populară în care credinţele ţineau mai curînd de domeniul folclorului religios [5] şi care a dat naştere, în general, unor forme de spiritualitate specifice, unei viziuni proprii despre lume, examinate într-un capitol precedent.

---

[1] *Inscripţiile greceşti şi latine din secolele IV — XIII descoperite în România*, culese, traduse în româneşte şi comentate de Emilian Popescu, Edit. Academiei, Bucureşti, 1976, *Introducere*, p. 17.

[2] Răzvan Theodorescu, *Bizanţ, Balcani, Occident, la începuturile culturii medievale româneşti*, Bucureşti, 1974, p. 36 — 37.

[3] Răzvan Theodorescu, *op. cit.*, p. 35.

[4] Răzvan Theodorescu, *Un mileniu de artă la Dunărea de Jos*, Bucureşti, 1976, p. 140 — 142.

[5] Cf. şi N. Iorga, *La vie monastique chez les Roumains. Éléments fondamentaux et influences*, Bucureşti, 1931, apud R. Theodorescu, *Bizanţ, Balcani, Occident . . .*, p. 35.

Recucerirea în secolul X a Dobrogei de către bizantini, care organizează aici o *temă* (provincie militară) numită *Paristrion*, construiesc cetăţi sau aşezări la Păcuiul lui Soare, la Garvăn-Dinogeţia, este însoţită de reapariţia unor forme superioare ale culturii spirituale, sub formă religioasă. Ea este atestată de biserica ortodoxă cu plan treflat, de tip bizantin, de la Niculiţel (din sec. XII), de biserica, legată probabil de nevoile cultuale ale cetăţii militare de la Garvăn-Dinogetia (sec. XI — XII).

De o importanţă deosebită pentru istoria culturii spirituale este însă complexul monahal rupestru de la Basarabi-Murfatlar, datînd probabil de la sfîrşitul secolului al X-lea. El este alcătuit din patru mici biserici săpate în stînca de cretă, reproducînd şi ele prototipuri bizantine ortodoxe, camere şi galerii funerare, locuinţe. Pereţii acestor încăperi poartă inscripţii (de trei feluri : runice, glagolitice şi chirilice) şi desene, dintre care unele cu caracter simbolic-religios, altele profane (de ex. corăbii, cai şi călăreţi). Desenele şi inscripţiile arată un mozaic etnic-cultural, în care sînt reprezentaţi, alături de autohtoni, scandinavi-vikingi, o populaţie nomadă turanică, poate pecenegi sau uzi (după cum o sugerează mulţimea de reprezentări de cai şi de călăreţi). Inscripţiile slavone chirilice au un caracter creştin-ortodox, ca şi unele desene reprezentînd persoane ce se roagă, sfinţi, scene liturgice.

Alături de acestea este probabilă prezenţa, la Basarabi, a unor credinţe populare eterodoxe, dualiste-pauliciene sau bogomilice — , pe care o dovedesc, după părerea unor istorici, mulţimea de cruci şi opunerea lor nu numai plastică, dar şi simbolică unor „dragoni'', simbolizînd diavolul, forţa răului [6].

Cam în aceeaşi epocă în care lua fiinţă în Dobrogea complexul monahal de la Basarabi înregistrăm şi în Transilvania manifestări ale unei culturi spirituale superioare. Într-adevăr, căpetenia bănăţeană *Ahtum*, succesorul voievodului Glad, înfiinţa, după ce se închinase în 1002 bizantinilor, botezîndu-se în ritul creştin-oriental, o mănăstire ortodoxă la „*urbs Morisena*'', adică „oraşul de pe Mureş'' (azi Cenad, în jud. Timiş). Morisena-Cenad era o aşezare mai veche, unde spiritualitatea creştină orientală a fost prezentă poate şi mai înainte. Într-adevăr, în lucrările sinodului al VII-lea ecumenic de la Niceea (787) a luat parte şi un episcop *Ursus* „al avariţienilor''. Cum avarii mai stăpîneau pe atunci părţile Banatului, unii istorici presupun că acest episcop şi-ar fi avut reşedinţa în Banat, şi anume la Morisena-Cenad [7].

După înfrîngerea lui Ahtum de către Ştefan cel Sfînt, regele Ungariei (1028), Chanadinus, sfetnic al lui Ahtum care îl trădase, a adus aici pe episcopul romano-catolic Gerard (Gerardus de Sagredo, originar din Italia) cu călugări catolici. Aici, la Cenad, a fost creată o şcoală episcopală care marchează începuturile învățămîntului medieval în limba latină pe teritoriul românesc. După o scriere hagiografică din secolul XII, *Viața sfîntului Gerardus* [8], un „*magister Waltherius*" pregătea aici pe fiii unor localnici, meniți a deveni clerici, instruindu-i în „artele liberale", în cazul de față în „gramatică și muzică".

---

[6] Această ipoteză este susţinută mai ales de Răzvan Theodorescu (vezi *Un mileniu de artă ...*, p. 126 — 127). Coincidenţa în timp a începuturilor aşezării de la Basarabi cu venirea în Filipopolis (Plovdiv) a paulicienilor din Asia Mică, precum şi analogiile dintre aşezările rupestre de la Basarabi şi unele monumente rupestre din Bulgaria, cu caracter bogomilic, ar pleda pentru această ipoteză. Cu privire la influenţa „ereziilor'' dualiste în ţara noastră, vezi infra p. 134 şi urm.

[7] Mircea Păcurariu, *Istoria bisericii ortodoxe române*, Sibiu, 1972, p. 44.

Nu departe de Cenad, la mănăstirea cistercită din Igriș, înființată prin 1179, filială a unei abații din Pontigny în Franța, putem consemna existența unei biblioteci mănăstirești, înzestrată și cu cărți filozofice. Abația-filială de la Igriș primea, într-adevăr, pe la 1200, din Franța, manuscrise ale operelor lui Augustin, Ieronim, Grigore cel Mare, Grigore de Nazianz, ale renumitului filozof scolastic englez Anselm de Canterbury, dar și opere fundamentale ale lui Seneca *(De beneficiis, De clementia)*, Cicero *(De finibus bonorum et malorum)*, precum și ale lui Quintilian și Suetoniu[9]. Școala lui Gerard din Cenad și biblioteca de la Igriș pot fi privite ca verigi ale unui proces complex de asimilare de către spiritualitatea medievală transilvăneană a culturii occidentale latine [10].

Expansiunea catolicismului în Transilvania, susținut de regii unguri, care înființează episcopii catolice la Oradea și Alba Iulia (sfîrșitul sec. XI), găsește aici organizarea bisericească ortodoxă a românilor transilvăneni, după cum ne-o dovedesc cercetările arheologice, precum și documentele contemporane. Astfel, în ultimul timp s-a stabilit că cetatea „ducelui român" Gelu, menționat de cunoscuta cronică a „notarului anonim" al regelui Bela al IV-lea, s-a aflat la Dăbîca, lîngă Cluj; aici au fost descoperite și urmele unor biserici creștine de prin secolele X – XI. Cercetări arheologice recente au stabilit că ctitoria cnezială de la Strei Sîngeorgiu, unde se află cea mai veche pisanie românească, datînd din anii 1313–1314, este mult mai veche, începutul său putînd fi fixat în jurul anului 1100. Aici a lucrat Teofil, primul pictor român al cărui nume îl cunoaștem pînă astăzi și alături de care se cuvine a fi menționat Mihul de la Crișul Alb, care a pictat mănăstirea de la Rîmeț (Alba) [11]. Cercetările arată unitatea stilistică a celor mai vechi ansambluri murale realizate în Transilvania și cele din Țara Românească, atestînd circulația neîntreruptă a cărturarilor și cunoștințelor cărturărești între cele două ținuturi românești. Numărul mare al acestor ansambluri, numele unor voievozi și cneji locali pe care le amintesc inscripțiile arată existența în Transilvania în secolele XII – XIV a unei societăți românești trăind în structuri și forme proprii ce nu puteau fi decît de îndelungată tradiție. În acest sens, trebuie menționată inscripția de la Rîmeț din 1376, care amintește cel dintîi arhiepiscop român cunoscut în Transilvania, Ghelasie, atestînd o viață ecleziastică organizată. Datele noi ale arheologiei și istoriei artei concordă cu documente cunoscute de mai înainte, cum este scrisoarea papei Grigorie al IX-lea din 14 noiembrie 1234 către regele ungur Bela al IV-lea, în care se vorbeşte despre prezenţa, pe teritoriul episcopiei catolice a cumanilor (din sud-estul Transilvaniei), a unor „valahi" care ascultă de „nişte pseudoepiscopi care ţin ritul grecilor" [12], document care dovedeşte şi el existenţa, la începutul secolului al XIII-lea, a unei ierarhii bisericeşti şi a formelor evoluate ale vieţii spirituale, în forme religioase, la românii din Transilvania.

---

[8] I. Horváth, *Die Entstehungzeit der Grossen Legende des Bischofs Gerard*, în *Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungariae*, 1 – 2, 1960, p. 206 – 207, citat de Răzvan Theodorescu, *Bizanț, Balcani, Occident* ..., p. 79 – 80.

[9] Radu Constantinescu și E. Lazea, *O bibliotecă monastică din Transilvania pe la 1200*, în „Studii", tom. 22, 1969, nr. 6, p. 1145 – 1153.

[10] *Ibidem*, p. 1153.

[11] Vasile Drăguț, *Monumentele de arhitectură considerate ca documente complexe ale istoriei patriei*, în *Memoriile Secției de Științe istorice a Academiei R.S.R.*, Seria IV, tomul I, 1975–1976, p. 9 – 18 (extras). Cf. și Radu Popa, *Strei Sîngeorgiu ein Zeugnis rumänischer Geschichte des 11 – 14 Jahrhunderts im Süden Transsilvaniens*, în „Dacia", 1976, nr. 20, p. 37–61.

Cultura secolelor XIV — XVI constituie o etapă distinctă în raport cu cea precedentă, a secolelor X — XIII, fiind expresia dezvoltării culturale a poporului român în condiţiile existenţei statelor independente româneşti, Ţara Românească şi Moldova, ca şi a voievodatului, respectiv a principatului autonom al Transilvaniei, constituite ca urmare a dezvoltării societăţii din punct de vedere economic, social şi politic, a unificării „Romaniilor populare", a „ţărilor", cnezatelor etc. în state mai cuprinzătoare, de-sine-stătătoare, de caracter feudal. Statele româneşti au jucat un rol de seamă în viaţa politică şi culturală a sud-estului european, ca apărătoare în faţa tendinţelor de expansiune otomană, ca locuri de creaţie culturală pentru întreaga ortodoxie răsăriteană. În cadrul noilor state, aşezate pe temeiuri economice mai largi, societatea feudală ajunge la deplină maturizare în toate domeniile.

Odată cu deplina cristalizare a relaţiilor feudale, au loc şi transformări în organizarea bisericească. Recunoaşterea mitropoliei Ţării Româneşti de către patriarhia din Constantinopol, prin mutarea în 1359 a mitropolitului Iachint de la Vicina (localitate dobrogeană azi dispărută) la Curtea de Argeş, cetatea de scaun a voievodului Nicolae Alexandru Basarab, înfiinţarea mitropoliei Moldovei (1387), precum şi a primelor mari mănăstiri (în ultimele decenii ale secolului al XIV-lea) marchează reorganizarea şi consolidarea bisericii, care va deveni un sprijin puternic al domniei.

Înainte de dezvoltarea mai intensă a oraşelor, mănăstirile reprezintă principalele focare de cultură, iar clerul deţine un monopol aproape exclusiv asupra culturii. Ca peste tot în orînduirea feudală, biserica şi ideologia religioasă oficială consfinţesc această orînduire, pe care o învăluie cu „aureola graţiei divine" [13]. Pe măsură ce în Balcani se instaurează dominaţia otomană, ortodoxia dobîndeşte însă, în ţările române, şi rolul unei ideologii de consolidare a forţelor statului în faţa ameninţării feudalismului islamic, iar opera de sprijinire a centrelor de cultură ortodoxă de la sud de Dunăre de către domnii români capătă şi semnificaţia unui act de încurajare a rezistenţei antiotomane.

În aceste condiţii, cultura medievală românească se caracterizează, ca şi întreaga cultură medievală europeană — mai ales în fazele ei timpurii — , prin dominaţia religiei asupra celorlalte forme ale culturii spirituale, prin tutela teologiei asupra filozofiei, politicii, moralei, jurisprudenţei. Evoluţia culturii feudale româneşti a cunoscut un proces îndelungat, complex, caracterizat prin diferenţierea unor forme culturale sau genuri literare laice ca atare—este vorba înainte de toate de scrierile istoriografice şi politice. În cadrul acestui proces trebuie să consemnăm şi separarea filozofiei de teologie, care începe în secolul al XVII-lea, marcată, printre altele, de pătrunderea neoaristotelismului în Ţara Românească şi Moldova, carteziansmului în Transilvania, de apariţia primelor scrieri filozofice româneşti.

---

[12] *Documente privind Istoria României*, C. Transilvania, veacul XI, XII, XIII, vol. I (1075 — 1250), Bucureşti, 1951, p. 275.

[13] F. Engels, *Introducere* (la ediţia engleză din 1892) a lucrării *Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 22, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 291.

Începuturile culturii medievale româneşti cărturăreşti stau sub semnul asimilării culturii bizantine atît direct, prin legăturile cu Bizanţul, cît şi prin intermediul popoarelor sud-slave (este vorba îndeosebi de bulgari, apoi de sîrbi).

Legăturile politice, culturale şi ecleziastice cu Imperiul bizantin sînt o consecinţă a orientării societăţii preromâneşti şi apoi româneşti, expresie a romanităţii orientale, către o putere care a fost considerată de ea întotdeauna ca o continuatoare firească a romanităţii, ca moştenitorul legitim al Imperiului roman. Dacă Dobrogea, ţinut de îndelungată şi statornică stăpînire romano-bizantină, despre care am vorbit în capitolul anterior, a avut într-o anumită măsură rolul unei punţi de legătură între Imperiu şi celelalte ţinuturi româneşti, puterea imperială sau cel puţin înrîurirea ei a fost prezentă în tot cursul evului mediu timpuriu şi în nordul Dunării, în forme diferite, potrivit împrejurărilor istorice. Astfel, după ce în secolul IV Constantin cel Mare restabilea stăpînirea romană la nordul Dunării, Bizanţul a controlat, sub Justinian, spaţiul dintre Dunăre şi Carpaţii sudici, mai ales cu ajutorul cetăţilor militare de pe malul nordic al fluviului. Mai tîrziu, după ce diferenţierea socială din sînul societăţii prefeudale a dus la consolidarea formaţiunilor statale româneşti — cel puţin din secolele X — XI —, gravitarea acestora către Imperiul romano-bizantin este atestată, printre altele, de menţionarea suzeranităţii bizantine de către Menumorut, voievodul „ţării Crişurilor", după cum păstrarea legăturilor de credinţă cu Imperiul explică, între altele, zidirea, de către Ahtum a mănăstirii Sf. Ion Botezătorul de la Cenad.

După secolul al IX-lea sau al X-lea, are loc o apropiere mai accentuată între formele de organizare a creştinismului în Dacia şi a celui din Imperiul bizantin. Autorii acestei apropieri sînt prelaţii bulgari, care, după ce bulgarii au adoptat ortodoxismul, au fost îndemnaţi de Imperiu să organizeze episcopatele din nordul Peninsulei Balcanice, ei îndreptîndu-şi atenţia cu deosebire asupra ortodocşilor din nordul Dunării, ca răspuns şi la acţiunile de misionarism ale clerului catolic maghiar [14]. Limba slavonă (formă înnoită şi diversificată a *slavei vechi*) şi alfabetul chirilic adoptate în aceste condiţii, odată cu organizarea bisericească de către români, mai întîi ca limbă de cult, apoi şi în cancelariile domneşti, a devenit în ţările române limba culturii scrise în genere, jucînd un rol analog cu latina medievală a Occidentului. Prin intermediul ei, cărturarii din ţările române au participat la comunitatea de cultură a creştinătăţii orientale, caracterizată prin acelaşi universalism de tip medieval ca şi Occidentul latin catolic.

Asimilarea culturii bizantine în limba slavonă a pus temeliile vechii culturi româneşti şi a creat premisele creaţiilor culturale originale cărturăreşti care apar din secolul al XV-lea şi culminează la începutul secolului al XVI-lea prin *Învăţăturile lui Neagoe Basarab*, unul dintre monumentele cele mai însemnate ale întregii culturi de limbă slavonă. În acelaşi timp, datorită faptului că, spre deosebire de popoarele balcanice a căror existenţă statală fusese desfiinţată de feudalismul otoman, ţările române îşi păstrează autonomia internă, şi odată cu ea, condiţii mult mai favorabile pentru dezvoltarea culturii, procesului de asimilare a influenţelor sud-slave îi urmează curînd procesul invers de iradiere a culturii româneşti în tot spaţiul sud-est european şi chiar pînă în Orient [15].

---

[14] Ion Coteanu, *Structura şi evoluţia limbii române (de la origini pînă la 1860)*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 76.

Cultura bizantină-slavonă integrată în cultura românească veche se întruchipează în miile de manuscrise slavone copiate sau citite la noi. Întreg acest fond cultural, în cadrul căruia predomină literatura religioasă şi teologică, este încă prea puţin studiat, constatare valabilă şi în ceea ce priveşte cercetarea lui din punctul de vedere al istoriei filozofiei. Un asemenea studiu se impune însă, deoarece în cuprinsul literaturii bizantine-slavone receptate în ţările române se află, alături de cărţile de cult, de literatura religioasă populară şi de cărţile ascetice, care alcătuiesc majoritatea manuscriselor, texte teologice de ţinută filozofică, precum şi texte filozofice propriu-zise — graniţele dintre teologia mai înaltă şi filozofie fiind de altfel, prin natura culturii medievale, adesea greu de trasat. Astfel, întîlnim în manuscrisele slavo-române din secolele XIV — XVI operele teologico-filozofice ale părinţilor greci (Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom, Grigore de Nazianz numit şi Teologul, Pseudo-Dionisie Areopagitul), Grigore Palamas, teoreticianul curentului mistic isihast (la care ne vom referi mai departe). Manuscrisul slavon nr. 72 al Bibliotecii Academiei Republicii Socialiste România, datînd probabil din secolul al XIV-lea, conţine, după cum s-a arătat [16], fragmente din operele lui Aristotel şi Apollonius din Rhodos şi un mic tratat de logică, prelucrare creştină a teoriei aristotelice şi porphiriene a categoriilor [17]. Ms. slavon nr. 310 din secolul al XVI-lea, scris în Ţara Românească, conţine referiri la Aristotel şi Platon, precum şi un tratat de logică identic cu cel din ms. nr. 72. Biblioteca din Scheii Braşovului posedă o traducere slavonă, copiată în secolul al XV-lea, a unor lucrări filozofico-teologice ale împăratului bizantin Ioan Cantacuzino (sec. XIV), adept al isihasmului. După unii autori, în ţara noastră ar fi circulat, în versiuni slavone, şi scrieri ale filozofului bizantin Mihail Psellos, reprezentant al umanismului bizantin din secolul al XI-lea.

Chiar şi o enumerare aşa de fugitivă ne arată că tradiţia teologică-filozofică bizantină receptată în ţările române nu trebuie să fie privită ca ceva indistinct, nediferenţiat. În sînul teologo-filozofiei bizantine au existat, ca şi în Occident, curente, orientări diferite şi influenţa lor s-a resimţit şi pe teritoriul ţării noastre, pînă tîrziu. După perioada patristică în sensul restrîns al cuvîntului, perioadă de constituire a dogmaticii creştine ca atare, caracterizată, cum am văzut, prin raporturi complexe cu moştenirea elină clasică (polemică, asimilare a unor elemente în însuşi corpul dogmelor etc.), se pot distinge, în gîndirea teologică bizantină, ca şi în cea medievală occidentală, încă din secolul al VI-lea şi pînă la căderea Bizanţului, cel puţin două orientări fundamentale: cea mistică, corespunzînd aproximativ orientării augustiniene din teologia occidentală, şi cea raţională sau raţionalistă, numită pe drept cuvînt scolastică bizantină, care caută încă din secolul al VI-lea (Leonţiu din Bizanţ ş.a.) să folosească filozofia antică, îndeosebi logica aristotelică şi teoria categoriilor, pentru apărarea şi explicitarea dogmelor creştine (de exemplu, în legătură cu dogma hristologică se ajunge la discutarea conceptelor substanţei şi a calităţilor, a ipostazei, a relaţiei dintre suflet şi corp etc., după cum am mai arătat într-un capitol anterior). Scolastica bizantină, al cărei clasic poate fi considerat Ioan Damaschin (secolul al VIII-lea), premerge deci cu cîteva secole scolasticii tomiste, pe care o şi influenţează, după cum mistica speculativă a lui Maxim Mărturisitorul a influenţat mistica occidentală prin Scot Eriugena.

---

[15] Vezi şi George Ivaşcu, *Istoria literaturii române*, vol. 1, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 48. Cu privire la rolul de „centru de conexiune” al ţărilor române şi la puterea de iradiere a culturii româneşti în secolele XIV — XVII în sud-estul european, şi în genere printre popoarele creştine din Turcocraţie, vezi Al. Duţu, *Umaniştii români şi cultura europeană*, Bucureşti, 1974.

[16] Primul care a atras atenţia asupra importanţei filozofice a acestui manuscris, dînd şi o traducere românească a unei părţi a textului slavon, a fost Petre Lucaciu, în *Începuturi ale logicii româneşti*, Bucureşti, 1970.

[17] Cu privire la identitatea miscelaneelor nr. 72 şi nr. 310, în care se află cuprins, printre altele, tratatul de logică şi filozofie semnalat de P. Lucaciu şi la autorul tratatului vezi infra p. 109 şi 110, n.33.

Înainte de a trece la examinarea influenţei acestor orientări în cultura română, vom observa că, în patrimoniul spiritual asimilat prin intermediul popoarelor sud-slave sau al limbii slavone, este legitim, mai întîi, să distingem, aşa cum o sugerează Al. Elian[18], ceea ce este specific bizantin de acea tradiţie general creştină pentru care şi Bizanţul a fost de fapt un intermediar : operele părinţilor greci din primele secole ale erei noastre, ale teologilor din Orientul Apropiat (Siria, Egipt, Palestina) care pun nu numai bazele dogmaticii în sens strict (dogma trinităţii, dogma hristologică), dar şi ale unei filozofii creştine. În măsura în care părinţii greci doresc să dea un caracter atotcuprinzător învăţăturii creştine, să asigure pătrunderea ei şi în păturile cultivate ale societăţii, ei nu se mai puteau limita la tradiţia evanghelică, destinată maselor sărace, fără învăţătură, ci trebuiau să opună o filozofie proprie celei păgîne. Aici se cuvine să fie menţionaţi înainte de toate cei trei mari reprezentanţi ai patristicii, originari din Capadocia (în Asia Mică) : Vasile cel Mare, Grigore de Nyssa şi Grigore de Nazianz, supranumit Teologul, precum şi Ioan Hrisostom, cel mai mare orator ecleziastic al antichităţii creştine. Dintre scrierile lor, cunoscute şi citite în ţările române încă din secolele XIV — XV, sînt de reţinut îndeosebi comentariile — formulate sub formă de omilii (predici) — la cele şase zile ale creaţiunii, aşa-numitele *Hexaemeron* -uri (gr. *hexaemeron* — „şase zile"), în care se pun bazele unei cosmologii şi antropologii creştine, printr-o sinteză între tradiţia biblică şi evanghelică şi filozofia antică greacă, în special stoică, platonică şi neoplatonică. Textul *Genezei* despre crearea omului după „chipul şi asemănarea lui Dumnezeu" constituie punctul de plecare al unei speculaţii în cadrul căreia Vasile cel Mare subliniază ideea de inspiraţie stoică a „raţiunii conducătoare", capabilă să domine pasiunile, în vreme ce Grigore de Nyssa subliniază libertatea omului şi capacitatea lui infinită de perfecţionare, „asemănarea", deosebită de „chip" — care revine în mod natural omului, odată creat — dobîndindu-se prin efortul moral propriu al omului. În acelaşi timp, patristica greacă din secolul IV dezvoltă, sub influenţa stoicismului mijlociu, îndeosebi a lui Poseidonios (sec. I), ideea armoniei cosmice, a ordonării teleologice a cosmosului, precum şi a părţilor organismului uman.

În măsura în care părinţii bisericii dezvoltă o cosmologie, o „fizică", ei nu mai puteau explica orice proces al naturii prin intervenţia nemijlocită a divinităţii. De aceea încă Ioan Hrisostom în *Hexaemeronul* său, cunoscut la noi cel puţin din secolul al XV-lea[19], acorda o anumită putere proprie pămîntului, apei şi celorlalte părţi sau elemente naturale.

---

[18] Al. Elian, *Moldova şi Bizanţul în secolul al XV-lea*, în vol. *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1964, p. 173.

Gîndirea patristică, încorporată în doctrina oficială a bisericii răsăritene, reprezintă un element de continuitate în cultura română şi în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Prin sinteza dintre creştinism şi elenismul clasic pe care au realizat-o, părinţii greci pot fi consideraţi ca iniţiatorii celui mai vechi „umanism creştin". Opera lor este o parte integrantă vie a culturii româneşti şi în epoca umanismului, în secolul XVII şi începutul secolului XVIII, cînd ea este tradusă în româneşte de cărturari laici ca fraţii Greceanu, care traduc *Mărgăritarele* lui Ioan Hrisostom în 1691, sau de clerici umanişti ca mitropolitul Dosoftei. Cantemir, adolescent, citea tatălui său din Hrisostom ; teme caracteristice ale gîndirii patristice integrate în noi sinteze reinterpretate într-un spirit înnoitor vor apărea în *Divanul* şi în excursurile filozofice din *Istoria ieroglifică* (ca, de pildă, elogiul raţiunii şi al libertăţii umane, obligaţia omului de a se ridica la „cele cereşti" şi de a nu se coborî la cele „dobitoceşti", temele „chipului" şi ale „asemănării"). Nicolae Milescu va traduce lucrarea *Întrebări şi răspunsuri*, atribuite patriarhului Atanasie al Alexandriei (sec. IV), şi tratatul *Despre raţiunea dominantă* al lui Pseudo-Josephus, care deşi nu aparţinea unui scriitor creştin, se înrudea îndeaproape prin izvoarele — stoice — şi prin conţinut cu scrierile părinţilor capadocieni [20]. Acest apel la tradiţia părinţilor de formaţie clasicistă este firesc la „umanismul creştin" sau la „raţionalismul ortodox" românesc din secolul XVII şi prezintă o analogie cu „umanismul creştin" occidental [21].

În ţările române au circulat în secolele XIV — XVI şi cele mai de seamă opere ale culturilor medievale sud-slave, îndeosebi ale culturii bulgare, printre care trebuie să menţionăm *Viaţa lui Constantin-Chiril Filozoful*, alcătuit în secolul IX de discipoli direcţi ai întemeietorului literaturii şi scrierii slave vechi, scrierile lui *Ioan Exarhul* (sec. X), autor al unui *Hexaemeron*[22], în care momentul naturalist, prezent în mod embrionar în omiliile exegetice menţionate ale lui Ioan Hrisostom este dezvoltat[23] scrierile patriarhului *Eftimie de Tîrnovo* (sec. XIV), adept al isihasmului care a purtat o corespondență cu Nicodim, reorganizatorul vieții monastice în Țara Românească în a doua jumătate a secolului al XIV-lea[24].

---

[19] Vezi ms. slavon 148 al Bibliotecii Academiei f. 1—57 ; scris în Moldova. Cf. P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slavone din Biblioteca Academiei R.S.R.*, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1959. Cu privire la circulaţia la noi, încă din secolul al XV-lea a „cuvintelor" despre „cele şase zile ale Creaţiei"ale lui Vasile cel Mare, vezi Ecaterina Şt. Piscupescu, *Literatura slavă din Principatele Române în veacul al XV-lea*, Bucureşti, 1939, p. 59.

[20] Vezi şi Virgil Cândea, *Raţiunea dominantă*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 83 ş.u., 112 ş.u.

[21] Erasm din Rotterdam, reprezentantul cel mai tipic al „umanismului creştin" occidental, a tradus în latină, a editat şi a comentat pe Vasile cel Mare, pe Ioan Hrisostom şi pe alţ părinţi greci, necunoscuţi sau cunoscuţi numai din surse indirecte în evul mediu occidental.

[22] Vezi Gh. Mihăilă, *Începuturile şi conştiinţa de sine a literaturii române vechi*, în *Istoria literaturii române. Studii*, sub coordonarea prof. Zoe Dumitrescu-Buşulenga, Bucureşti, 1979, p. 48. Prezenţa în Ţara Românească, la începutul secolului al XV-lea, a unui manuscris cuprinzînd *Hexaemeronul* lui Ioan Exarhul (manuscris aflat astăzi la Muzeul de istorie din Moscova) este dovedită printr-o însemnare din 23 februarie 1411 referitoare la un cutremur ce a avut loc „în zilele lui Mircea voievod şi ale fiului său Mihail vioevod", deci în timpul lui Mircea cel Bătrîn şi al fiului său, asociat la domnie înainte de această dată. Vezi Gh. Mihăilă, *Afirmarea spiritului creator al poporului român în cultură şi artă*, mss., text destinat volumului III al tratatului *Istoria României*. Autorul a avut amabilitatea de a ne informa că în pasajul respectiv s-a bazat pe articolul lui Emil Turdeanu, *Un manuscris religios din timpul lui Mircea ce Bătrîn*, Paris, 1918 (extras din revista „Fiinţa românească").

[23] Cf. Bulgarian Academy of Sciences, *Eleven Centuries of Bulgarian Philosophical Thought*, p. 19 (capitol redactat de B. Peicev).

În redacția completă a *Vieții lui Constantin-Chiril Filozoful*, care a circulat în țările române (alături de trei alte redacții prescurtate), după cum o atestă o copie din secolul XVI, provenită din fondul mănăstirii Neamț [25], se găsește, alături de alte pasaje relevante din punct de vedere filozofic, o definiție a filozofiei care aparține lui Chiril : filozofia este „cunoașterea lucrurilor dumnezeiești și omenești care îl ajută pe om să se apropie cît mai mult de Dumnezeu și îl învață să devină, prin virtute, asemenea acestuia, care l-a creat după chipul și asemănarea lui” [26]. Această definiție, datînd din secolul IX, care combină străvechea definiție antică a filozofiei, atribuită de Diogene Laerțiu și alte surse lui Pitagora, cu elemente religioase biblice și specific creștine, este probabil cea mai veche definiție a filozofiei cunoscută în cultura medievală românească. În secolul următor cititorii români aveau să ia cunoștință, prin traducerea tratatului *Despre rațiunea dominantă* de către Nicolae Milescu, inclusă în *Biblia* lui Șerban de o definiție a filozofiei, în care apare numai partea filozofică și antică a definiției lui Chiril : „cunoașterea lucrurilor dumnezeiești și omenești” [27].

Revenind la orientările din gîndirea filozofico-teologică bizantină și la influența acestora asupra culturii românești, vom observa că atît orientarea mistică, cît și cea rațională par a se fi reflectat, atît cît putem aprecia în studiul actual al cercetărilor, în literatura bizantino-slavonă ce a circulat pe teritoriul țării noastre. Astfel, după unii cercetători, un mare număr de *sbornice* (culegeri de texte diverse), mai ales din prima jumătate a secolului al XV-lea, atestă influența *isihasmului* (hesychasmului), curent mistic teoretizat în secolul al XIV-lea de Grigore Palamas și care, după un conflict violent cu orientarea scolastică de influență occidentală (reprezentată de Varlaam din Calabria), se impusese ca doctrină oficială a bisericii bizantine. Isihasmul, în care mulți cercetători văd expresia cea mai autentică a spiritualității creștine ortodoxe, a specificului ei în raport cu catolicismul și protestantismul, respingea radical filozofia antică, elimina principial orice demers rațional din teologie.

Isihasmul (de la cuvîntul grec *hesychia* „liniște”, „stare de cvietitudine”, „tăcere”) preconiza o tehnică sui-generis a concentrării — implicînd și un control al unor funcțiuni fiziologice, în special al respirației, care aminteşte de *yoga* indiană —, o formă specială a rugăciunii, acestea urmînd să ducă la o „viziune a inimii", la comuniunea credinciosului cu divinitatea prin contemplarea „luminii" divine. Disciplina sau metoda isihastă se întemeiază pe concepţia caracteristică ortodoxiei, după care corpul omenesc nu poate fi privit ca principiu al răului, el fiind un „templu al lui Dumnezeu", şi de aceea mintea, pentru a dobîndi viziunea „luminii necreate", nu trebuie să se afle „în afara corpului" — cu alte cuvinte *hesychia* nu este, strict vorbind, un extaz (*ekstasis*, „ieşire din sine") —, ci să se concentreze în interiorul corpului, să „coboare în inimă". Pe treapta cea mai înaltă a „desăvîrşirii" încetează însă orice activitate intelectuală, şi aceasta este tocmai condiţia „viziunii inimii". În acest context, inima corporală devine un simbol al elanului afectiv, hesychia, „antiraţională din capul locului" [28], conferind inimii şi sentimentului religios un loc excepţional. În ciuda conţinutului mistic al doctrinei isihaste, aceasta din urmă cuprindea, sub raport moral, unele aspecte pozitive (mai ales ţinînd seama de specificul vremurilor medievale): recunoaşterea şi exercitarea sistematică a stăpînirii de sine, altruismul, modestia, iubirea de aproape [29].

---

[24] O analiză a acestei corespondențe, din care s-au păstrat din păcate numai răspunsurile lui Eftimie de Tîrnovo la anumite întrebări ale lui Nicodim, legăturile strînse ale bisericii din Țara Românească cu Bizanțul în această perioadă, cînd pe scaunul patriarhal se află adepți ai isihasmului, ca și unele motive prezente în artele somptuoase bisericești din această vreme, i-au permis lui Răzvan Theodorescu să formuleze ipoteza unei influențe a isihasmului în Țara Românească în perioada menționată. Vezi *Bizanț, Balcani, Occident* ..., p. 237 ș.u.

[25] Gh. Mihăilă, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București, 1972, p. 22 și nota 1.

[26] *Viața lui Constantin-Chiril*, cap. IV. Cp. *Eleven Centuries of Bulgarian Philosophical Thought*, p. 13. ș.u. După autorul unei ediții germane recente a *Vieții lui Constantin-Chiril*, Norbert Randow, definiția lui Chiril corespunde cu definiția care se dădea pe atunci în mod obișnuit filozofiei în școlile superioare bizantine, unde se formase ctitorul vechii literaturi slave. Vezi *Die Pannonischen Legenden*, Union-Verlag, Berlin (R.D.G.), 2. Aufl., 1973, p. 68 — 69.

[27] Vezi ediția critică a textului tratatului în Virgil Cândea, *Despre rațiunea dominantă*, p. 196.

În ceea ce priveşte influenţa isihasmului în ţara noastră, majoritatea cercetătorilor (P. P. Panaitescu, Al. Elian, Răzvan Theodorescu) consideră că acest curent a exercitat o influenţă certă în mediile monastice la sfîrşitul secolului al XIV-lea, cînd îşi desfăşoară activitatea la noi călugărul Nicodim, reorganizatorul vieţii mănăstireşti, legat de cercurile clericale din Sudul Dunării de orientare isihastă (Răzvan Theodorescu), şi în prima jumătate a secolului al XV-lea, cînd se constată, mai ales la Mănăstirea Neamţului, un relativ mare număr de culegeri (sbornice) cu caracter isihast (P. P. Panaitescu, Al. Elian).

În a doua jumătate a secolului al XV-lea, deci în epoca lui Ştefan cel Mare, influenţa curentului pare să fi dispărut, pentru a reapare în secolul al XVI-lea, cînd constatăm în *Învăţăturile lui Neagoe Basarab* ..., o orientare generală isihastă (Dan Zamfirescu) [30], dar cu certitudine anumite pasaje cu acest caracter, ca de exemplu cel reţinut de C. Noica[31]: „Că mai întîi de toate este tăcerea. Deci tăcerea face oprire (abţinere — n.ns. — *P.V.*), oprirea face umilinţă şi plîngere, iar plîngerea face frică şi frica face smerenie. Smerenia face socoteală de cele ce vor să fie, iar acea socoteală face dragoste, şi dragostea face sufletele să vorbească cu îngerii. Atuncea va pricepe omul că nu este departe de Dumnezeu ..." [32]. Chiar pasajele deseori citate, despre „trezia minţii", „veghea minţii", trimit la un precept isihast fundamental, acela de a nu îngădui nici o cugetare, de a opri activitatea raţiunii pentru a realiza viziunea mistică.

Se pare însă că şi orientarea raţionalistă a teologo-filozofiei bizantine a aflat ecou în ţara noastră. Astfel, micul tratat despre categorii şi predicabile pe care îl conţine ms. nr. 72 al Bibliotecii Academiei, precum şi ms. slavon nr. 310 al aceleiaşi colecţii îi aparţine lui *Theodor din Raith* (a doua jumătate a secolului al VI-lea), un reprezentant al scolasticii bizantine timpurii. Este vorba de o parafrază creștină a cunoscutei *Introduceri (Isagoge)* a lui Porfir (233–304), în care, „după o lungă expunere despre categoriile aristotelice, se încearcă aplicarea lor la doctrina hristologică a părinților din Capadocia"[33]. În text se analizează, într-o manieră adaptată viziunii creștine, categorii ca: *ființa*, *firea*, *proprietatea*, *substanța*, *chipul*, *deosebirea*, *întîmplarea* (accidentul) etc. Iată, cu titlu de exemplificare, începutul capitolului despre fire (natură): „Firea este începutul oricărei existențe mișcătoare și necuvîntătoare. Pămîntul se mișcă cînd se deschide să dea viață roadelor. Și se mișcă în tăcere, fără a se mișca din loc în loc ca ființele simple". Recunoaștem în acest pasaj un ecou al definiției aristotelice a naturii ca principiu de mișcare, ca și al distincției dintre mișcarea spațială, după loc și alte forme de mișcare.

---

[28] B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, Paris, 1959, p. 263.

[29] Cf. şi *Eleven Centuries of Bulgarian Thought*, p. 30.

[30] Dan Zamfirescu se referă însă nu la isihasmul monastic, ci la acea formă laică a isihasmului care afirmă posibilitatea comuniunii cu divinitatea fără a părăsi lumea şi a se retrage în pustiu sau la mănăstire. Vezi studiul său introductiv la *Învăţăturile lui Neagoe Basarab*, Bucureşti, 1970, p. 43.

[31] În *Pentru o altă istorie a gîndirii româneşti*, în vol. *Pagini despre sufletul românesc*, Bucureşti, 1944. Constantin Noica nu pune însă în legătură acest pasaj cu isihasmul.

[32] *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, ed. cit., p. 226.

În ce măsură preocupările teologo-filozofice oglindite în textele slavone din secolele XIV – XVI s-au integrat efectiv în viața societății românești este o chestiune ce rămîne deschisă, după cum nu se poate stabili cu certitudine pentru multe din aceste manuscrise nici măcar dacă au fost scrise (copiate) la noi, sau aduse din altă parte. Unii autori insistă asupra culturii teologice mai înalte pe care trebuie să o fi avut vîrfurile clerului pentru a putea face față atît nevoilor de cult, cît și confruntării cu catolicismul. Alții subliniază, dimpotrivă, absența interesului pentru speculația teologică în întregul ev mediu românesc, atestată de numărul relativ mic al textelor de teologie teoretică, față de numărul mult mai mare al celor cu caracter aplicativ (cărți de cult, literatură omiletică * și de tehnică ascetică, precum și literatură juridică) sau popular (așa-numitele apocrife, scrieri hagiografice etc.)[34].

---

[33] S. Impelizzeri, *La letteratura bizantina*, Firenze-Milano, 1975, p. 191, citat după Gh. Mihăilă, *Dve kopii Simeonova sbornika v Biblioteke Rumînskoi Akademii* (Două copii al sbornicului lui Simeon în Biblioteca Academiei Române) în „Slovansko jezikoslovje", *Nahtigalov zbornik ob stoletnici rojstva* (număr omagial închinat lingvistului sloven Raiko Nahtigal), extras, Ljubljana, 1977. Gh. Mihăilă a atras atenția că ms. slavon nr. 72 al Academiei Române, scris probabil în Serbia, precum și ms. nr. 310, scris în Țara Românească sînt în cea mai mare parte versiuni ale unei codice miscelaneu cunoscut în slavistică sub numele de „sbornicul țarului Simeon" (tradus din grecește în anii 913 – 919, în Bulgaria) sau – după cea mai veche copie păstrată – „sbornicul lui Sviatoslav (cneazul Kievului – *P.V.*) din anul 1073". Gh. Mihăilă a procedat la o comparație a ms. 72 și 310 cu sbornicul Simeon-Sviatoslav, ceea ce i-a permis, printre altele, să identifice pe adevăratul autor al micului tratat logico-filozofic cuprins în ele, pe care Petre Lucaciu, care a interpretat pentru prima oară la noi textul, l-a considerat în mod eronat ca o prelucrare a unei părți din *Izvorul cunoașterii* al lui Ioan Damaschin datorată unui autor slavon anonim din secolul al XVI-lea. În literatura de specialitate mai este cunoscut, arată Gh. Mihăilă, un manuscris slavo-român cuprinzînd același miscelaneu, scris în Moldova în secolul al XVII-lea (păstrat în prezent la Muzeul de istorie din Moscova), și în care se află de asemenea tratatul de logică al lui Theodor din Raith. Toate trei versiunile cuprind, în afară de acest tratat, și un text cu preocupări privind arta al autorului bizantin Georgios Hirovoskos, din prima jumătate a secolului al VI-lea. Dacă ms. nr. 72 a fost scris probabil în Serbia, ms. 310, scris sigur în Țara Românească, și ms. din secolul XVII scris în Moldova, arată „răspîndirea acestui codice enciclopedic nu numai în Bulgaria și Rusia, dar și în vechea Serbie și România" (Gh. Mihăilă, *op. cit.*, p. 275). În afară de textele teologico-filozofice menționate, codicele Simeon-Sviatoslav mai cuprinde *Intrebările și răspunsurile* lui Anastasie Sinaitul (sec. VII), cu caracter moral-teologic, care ocupă cea mai mare parte a miscelaneului, inclusiv în versiunile slavo-române, un scurt letopiseț, diverse scrieri teologice etc. În părțile ms. 72 care diferă de sbornicul Simeon-Sviatoslav se găsesc și alte referințe la filozofii antici decît cele cuprinse în tratatul lui Theodor din Raith, de exemplu scurte fragmente din Aristotel, Appolonius din Rhodos. S-ar putea să fie vorba de maxime apocrife de tipul celor întîlnite în florilegiile bizantine de care ne vom ocupa mai jos.

* De predici, de oratorie religioasă.

[34] Virgil Cândea, *Caractères dominants de la culture roumaine médiévale*, în „AIESEE Bulletin", 6 (1968), nr. 1 – 2, p. 65 – 75.

Fapt este că primele eforturi creatoare ale cărturarilor români nu se îndreaptă spre speculația teologică, ci spre istoriografie și spre gîndirea social-politică, istoriografia medievală fiind ea însăși, în țările române, după cum s-a observat, un mijloc de expresie a cugetării politice[35]. Roadele acestor eforturi se concretizează în *Letopisețul de cînd s-a început Țara Moldovei*, alcătuit la curtea lui Ștefan cel Mare și continuat în timpul urmașilor săi, în cronicile lui *Macarie, Eftimie* și *Azarie* (sec. XVI), în corespondența diplomatică a marilor voievozi, precum Ștefan cel Mare, Vlad Țepeș sau Mihai Viteazul. Chiar o scriere hagiografică cum este *Viața sfîntului Nifon* (începutul secolului al XVI-lea), născută din colaborarea lui Neagoe Basarab cu călugărul atonit Gavriil Protul, nu respectă întru totul conveniențele genului, prin locul acordat elementului politic și istoric, relatării evenimentelor din Țara Românească. În *Învățăturile lui Neagoe*, care reprezintă un fel de sinteză a întregii culturi românești medievale, deși învățatul voievod aduce o contribuție proprie, sprijinindu-se pe sursele bizantine, și în domeniul teologiei, principalul său aport se înscrie, cum vom vedea, în domeniul cugetării politice și etice.

Scrieri teologice originale românești vor apărea mai ales în secolul al XVII-lea (Varlaam, Milescu, D. Cantemir) și nici atunci nu vor deține o pondere mare în ansamblul creației culturale.

Un moment de seamă în dezvoltarea gîndirii filozofice românești îl vor constitui scrierile apărute în Moldova și Țara Românească în epoca umanismului, în secolul al XVII-lea și la începutul secolului al XVIII-lea. Caracterizate, printre altele, după cum vom vedea, printr-un raționalism religios sau „raționalism orotodox" sui generis, ele prezintă, după toate probabilitățile, o legătură cu ramura raționalistă a teologo-filozofiei bizantine.

Un aspect al influenței bizantine asupra culturii românești, relevant și sub raportul istoriei gîndirii, îl constituie modul cum tradiția bizantină a mijlocit contactul culturii și gîndirii noastre cu antichitatea clasică, care poate fi urmărit, printre altele, prin culegerile de maxime (florilegii) și cărțile sapiențiale în genere, dar și în domeniul limbajului figurativ, al picturii bisericești. Examinarea acestui aspect ne permite să stabilim o punte de legătură spre perioada umanismului românesc din secolele XVII — XVIII.

După cum se știe, în Bizanț legătura cu tradiția clasică greacă nu s-a pierdut niciodată, literatura și într-o anumită măsură filozofia greacă constituind pentru orice bizantin cult un element firesc, familiar, pe care el și-l însușea încă pe „băncile școlii", unde citea alături de părinții greci sau teologia lui Ioan Damaschin, pe Homer, pe Tucidide, pe Platon și Aristotel, pe filozofii neoplatonici. Continuitatea tradiției manuscrise era asigurată de eruditii filologi care copiau și emendau textele antice și cărora le datorăm și astăzi copiile pe baza cărora edităm și cunoaștem pe clasicii greci [36].

Dar tocmai această prezență neîntreruptă a culturii clasice, tolerată de biserică — în anumite limite — a făcut inutilă sau imposibilă în Bizanț o „Renaștere", o reînviere spectaculoasă a studiilor clasice.

---

[35] Eugen Stănescu, *Essai sur l'évolution de la pensée politique roumaine dans la littérature du moyen-âge*, în „Nouvelles études d'histoire", vol. II, București, 1960.

[36] Cf. Ph. Lemerle, *Byzance et la tradition des lettres helléniques*, Beograd, 1962.

În măsura în care cultura românească medievală a evoluat pe teren bizantin şi postbizantin, există o situaţie întrucîtva analoagă. De aceea, un savant francez, Alphonse Dupron, a putut afirma că situaţia culturii române în cadrul romanităţii prezintă particularitatea că cultura românească modernă s-a făurit fără să fi cunoscut o „Renaştere”[37], afirmaţie care, cum vom vedea, este susceptibilă totuşi de anumite rezerve.

Printre scrierile care au circulat în ţările române încă din cea mai veche perioadă a literaturii slavo-române un loc aparte îl ocupă culegerile de maxime, pilde (istorioare cu tîlc moral) şi sfaturi. Astfel, unele manuscrise slavone din secolul XV cuprind culegeri de fragmente din scrierile patristice (ms. slav. 68) sau indicaţii variate dintre care unele se adresează călugărilor (de exemplu, „care sînt meşteşugurile potrivite cu călugăria”, „Despre mîncarea şi băutura ce trebuie să se dea călugărilor, schimnicilor şi celor ce trăiesc în obşte”), altele nu numai lor (de exemplu : „Cum se cuvine cuiva a cumpăra şi a vinde, ca să nu supere pe Dumnezeu” (ms. slav. 130)[38].

Majoritatea florilegiilor, în special înainte de secolul XVII, pornesc de la surse bizantine, fie că traduc sau adaptează integral florilegii bizantine, fie că alcătuitorul apelează la mai multe izvoare, culegînd sentinţe şi sfaturi după preferinţa sa.

Culegerile de sfaturi şi maxime denumite în literatura bizantină *kefálaia* (termen tradus în textele româneşti vechi prin „capete”, adică aproximativ „capitole”) sau *apophtegmata* îşi au originile încă în secolul IV, cele mai vechi fiind atribuite de tradiţie pustnicului Antonie cel Mare.

Unele dintre scrierile considerate clasice ale genului, *Dioptra* lui Filip Solitarul (sec. XI) şi *Albina* (Μέλισσα) alcătuită de călugărul Antonie în secolul XI sau începutul secolului al XII-lea, au cunoscut o intensă circulaţie şi în ţările române. Fragmente din *Dioptra* se întîlnesc în *Învăţăturile lui Neagoe Basarab* sau în culegerea de cugetări din aşa-numitul *Codex Sturdzanus* de la sfîrşitul secolului al XVI-lea[39]; ea este tradusă integral în româneşte în secolul al XVII-lea.

Albina lui Antonie s-a contopit — în unele variante româneşti — cu *Capetele teologice* sau *Eclogele* atribuite lui Maxim Mărturisitorul (sec. VII); în *Albina* este prelucrată şi o parte dintr-un alt florilegiu bizantin, *Sfintele Paralele*, alcătuite de Ioan Damaschin în secolul VIII. *Albina* cuprindea la început, probabil numai texte biblice şi patristice[40]; ulterior s-au adaus şi sentinţe şi pilde ale filozofilor şi scriitorilor greci din antichitate sau atribuite acestora[41]. Florilegiul atribuit lui Maxim cuprindea din capul locului şi sentinţe atribuite filozofilor antici, după cum ne arată titlul ei : „Ale lui Maxim filozofului şi mucenicului capete teologice, adică cuvinte alese din multe cărţi *dintr-ai noştri şi dintr-ai celor din afară* (adică din afara bisericii, autori păgîni, n.ns.)”[42] (subl. ns. — *P.V.*).

---

[37] Cf. Virgil Cândea, *Raţiunea dominantă*, ed. cit., p. 328, nota 4.

[38] Citate după Al. Duţu, *Cărţile de înţelepciune în cultura română*, Bucureşti, 1972, p. 15.

[39] Vezi *Istoria literaturii române*, vol. I, ed. a II-a, Bucureşti, 1970, p. 306.

[40] Hans Georg Beck afirmă în *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München, 1959) că *Albina* este o „culegere de lecturi/ Lesefrüchter/ etico-religioase din Scriptură şi părinţii bisericii” (p. 643).

[41] Stabilirea filiaţiei izvoarelor în cazul florilegiilor a faptului dacă avem sau nu în faţă versiunea originală, a fazelor evoluţiei sînt o sarcină dificilă, dacă nu chiar imposibilă sau inutilă dat fiind că, după cum se exprimă H. Chadwick, „nu există gen de literatură cu o existenţă mai inconsistentă şi mai puţin rigidă decît o culegere de aforisme ... Fiecare cititor poate să extragă dintr-un asemenea tezaur propria sa culegere de „locuri” pentru călăuzirea sa morală” (a reader might extract from such a treasury his own commonplace-book for his private moral guidance). *Sentences of Sextus* (Texts and Studies, Cambridge, 1959), citat de Al. Duţu în *op. cit.*, p. 15.

Albina a fost cunoscută la noi încă de la începutul secolului al XVI-lea, după cum o atestă o copie datînd din 1518, descoperită de Odobescu în fondul mănăstirii Bistriţa, mănăstire care a avut, după cum s-a arătat în ultima vreme, o importanţă notabilă în formaţia culturală a lui Neagoe Basarab[43]. *Albina* a fost tradusă în româneşte din slavonă şi greacă la sfîrşitul secolului al XVII-lea de către Mitrofan episcop de Huşi şi un dascăl Atanasie (ms. 484 al Bibliotecii Academiei), apoi de un Nicola grămăticul la 1689 (ms. 1357)[44].

Atît varianta slavonă din 1518, cît şi cele româneşti din secolul al XVII-lea cuprind, alături de sfaturi din Biblie şi autorii creştini, cu caracter ascetic, adresate călugărilor (de exemplu cap. 95 din cartea a II-a a variantei din ms. 484 se intitulează „Pentru lepădarea lumii şi pentru pustnicie”), maxime ale filozofilor antici sau atribuite acestora, care, luate ca atare separat, nu au un caracter ascetic şi nici în genere specific creştin, ci profan. În varianta din 1518 sînt citaţi Pitagora, Platon, Aristotel, iar în ms. 484 alături de *Pildele* lui Solomon, sentinţe din Grigore de Nazianz, Grigore de Nyssa, Ioan Zlatoust, Chiril din Alexandria se găsesc maxime atribuite lui Antistene, Aristipp, Aristotel, Democrit, Socrate, Plutarh, Heraclit. De exemplu, într-una din maxime, atribuită lui Democrit, se arată că un bogat neînvăţat este un sclav al aurului, nu un om liber : „Socrat [corect : Democrit], văzînd un bogat neînvăţat zise : iată piciorul cel de aur” (adică un om care trăieşte nu cu mintea, ca un om liber, ci cu piciorul, cu alergarea, ca un sclav). În cap. 6 din cartea III, tradusă din greceşte după *Capetele* lui Maxim Mărturisitorul, consacrat prieteniei, se atribuie lui Epictet maxima : „Cade-să a fugi de prieteşugul celor răi şi de neprieteşugul celor buni”[45], iar lui Socrate : „Cîştigă prieteni nu precîţi te vor cu toţi, ci numai pre cei ce sînt vrednici firii tale”[45].

Se admite în general că în *Albina* predomină sentinţele creştine şi ascetice şi că textele filozofilor antici sau atribuite lor sînt adaptate unui singur ţel : desăvîrşirea spirituală în sensul idealului monastic[46]. Această aserţiune se bazează mai ales pe faptul că pînă în secolul al XVII-lea *Albina* era citită, după cum o atestă circulaţia manuscriselor, mai ales în mediul călugăresc. În acest mediu, era firesc ca maximele profane să fie adaptate, reinterpretate în conformitate cu idealul monastic. Cu toate acestea, florilegiile de origine bizantină au pus în circulaţie idei, care, chiar dacă nu aparţineau ca atare filozofului căruia îi erau atribuite, corespundeau spiritului general al eticii antice, atestînd astfel continuitatea, caracteristică ariei de influenţă bizantină, dintre moştenirea clasică şi gîndirea medievală. Pe de altă parte, în Bizanţ, „monahismul radical'' respinsese cu totul cultura antică considerată „dacă nu primejdioasă din punct de vedere moral, cel puţin inutilă'' [47]. Acesta era punctul de vedere al „părinţilor din deşert'', al pustnicilor stabiliţi începînd cu Antonie cel Mare (sec. IV) în deşerturile din Egipt, ale căror păreri au fost transmise prin culegerea *Apophtegmata patrum*. Aceasta înseamnă că este legitim să distingem în tradiţia receptată în ţările române florilegiile de tip propriu-zis ascetic, ca aceea menţionată, şi redacţiile *Albinei* sau ale *Capetelor lui Maxim* ajunse pînă la noi care cuprind un abundent material antic şi care, în raport cu florilegiile ascetice aparţin mai degrabă tradiţiei „umanismului creştin'' din Bizanţ [48]. Totodată, trebuie să ţinem seama de caracterul lax, lipsit de rigiditate al florilegiilor, precum şi de tehnica citirii lor. Bizantinologul E. von Ivánka consideră drept definitorii pentru florilegii „finalitatea meditativă şi izolarea fiecărei maxime'' [49]. Se recomanda adesea cititorului să citească în fiecare zi sau de fiecare dată numai o singură maximă şi să mediteze asupra ei, să o ia drept punct de plecare al unei meditaţii proprii. Această tehnică este recomandată, de exemplu, încă şi în *Învăţăturile creştineşti* tipărite în 1700 la Snagov: „De nu vor putea să o citească toată într-o zi ... să o procitească în fiecare zi cîte un cap ...'' [50].

---

[42] Vezi P. Migne, *Patrologia. Patres Graeci*, vol. 91, col 721 şi N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, vol. I, Bucureşti, 1929, p. 195, nota 1.

[43] Gh. Mihăilă, *Originalul slavon al „Învăţăturilor” şi formaţia culturală a lui Neagoe Basarab*, în *Învăţăturile lui Neagoe Basarab*, p. 68 ş.u.

[44] Vezi şi Al. Duţu, *Cărţile de înţelepciune*, p. 16 — 17.

[45] Cf. Ghenadie al Rîmnicului, *Două manuscrise româneşti din secolul al XVII-lea*, în *Analele Academiei Române*, Memoriile secţiunii literare, seria a II-a, tomul XII, 1889—1890, p. 130 — 162.

[46] Al. Duţu, *op. cit.*, p. 17 — 18. „Cu citate din marii gînditori antici, revendicaţi de autorii de sinteze creştine, culegerile de înţelepciune rămîn scrieri destinate clericilor—”, scrie Al. Duţu (p. 20). În acelaşi sens se exprimă şi N. Cartojan. Referindu-se la *Albina* şi la *Capetele* lui Maxim, el scrie : „Aceste florilegii, referitoare mai ales la virtuţiile ascetice, au circulat mai mult în lumea călugărilor ; n-au devenit cărţi populare” (*Cărţile populare în literatura românească*, vol. I, Bucureşti, 1929, p. 195, nota 1).

Dintr-un florilegiu, fiecare cititor putea alege anumite maxime alcătuindu-şi, cum spunea Chadwick, propria sa carte, personală, de înţelepciune. Acest caracter a permis asimilarea de către laici, începînd mai ales din secolul al XVII-lea, a *Albinei* şi a celorlalte florilegii bizantine, care acum sînt citite tot mai mult şi în afara mănăstirilor, acest fapt alcătuind prima treaptă în procesul de laicizare a literaturii de maxime [51]. Treapta următoare o reprezintă circulaţia tot mai intensă a unor florilegii destinate din capul locului laicilor şi în care elementul profan şi materialul literar antic predomină; între acestea trebuie menţionată *Floarea darurilor*, traducerea cărţii *Fiore di virtù* alcătuită de un autor italian din perioada Renaşterii timpurii (sec. XIII), tradusă în româneşte încă în secolul al XV-lea, dar a cărei circulaţie mai intensă se situează în secolul al XVII-lea şi mai ales după tipărirea ei la 1700 de către Antim Ivireanu. De observat că *Albina* bizantină circulă în miscellanee în care sînt cuprinse şi extrase din *Floarea darurilor*, iar cea mai veche copie românească păstrată a acesteia, din 1620, cuprinde şi pagini din *Albina* bizantină [52], contaminarea reciprocă a celor două florilegii fiind sugerată şi de titlul *Albinuşa* pe care îl au versiunile românești manuscrise ale lui *Fiore di Virtù*[53]. În această din urmă carte cititorul român putea întîlni ca și în *Albina* idei specifice eticii antice, chiar dacă și aici maximele sînt cel mai adesea apocrife (De observat că chiar astfel fiind ele reprezintă o tradiție clasică provenind din culegerile lui Diogene Laerțiu, Plutarh și ale altor autori din antichitate[54]). Astfel, el putea citi următoarea maximă, atribuită lui Aristotel: „Nebun iaste oricarele crede că norocul îi dă tot binele și răul iară nu mintea"[55]. Ideea după care binele și răul nu depind de noroc sau în genere de împrejurările exterioare, ci de rațiune, fără a fi specifică lui Aristotel, este întru totul în spiritul raționalismului etic grecesc. Maxima atribuită lui Platon „Omului înțelept nu i se cade a se scîrbi (a se întrista) de nici un lucru"[56], deși mai mult stoică decît platoniciană, este și ea pe deplin în spiritul filozofiei antice. Prin considerațiile despre „blagorodie" (noblețe) care nu se moștenește de la părinți, ci se dobîndește prin propriile fapte și virtuți, însoțindu-se cu simțul măsurii, *Floarea darurilor* propunea idei renascentiste care se puteau integra pe deplin în ideologia umanismului românesc, nu întîmplător cartea ajungînd să fie tipărită și larg difuzată tocmai în epoca apogeului acestuia.

---

[47] Herbert Hunger, *Umanismul bizantin*, în *Literatura Bizanţului*, antologie de N. Ş. Tanaşoca, Bucureşti, 1971, p. 122.

[48] În acest sens vezi observaţia lui Al. Duţu, cu privire la culegerile de sentinţe utilizate în şcolile greceşti din ţările romîne în secolul al XVIII-lea, care „perpetuează sinteza realizată de bizantini între spiritul clasic şi doctrina patristică'' (*Cărţile de înţelepciune* ..., p. 28).

[49] E. von Ivánka: Κεφάλαια. *Eine byzantinische Literaturform und ihre antike Wurzeln* în „Byzantinische Zeitschrift'', 1954, Heft 2.

[50] I. Bianu şi Nerva Hodoş, *Bibliografia românească veche*, vol. I, Bucureşti, 1903, p. 392.

[51] Al. Duţu, *Coordonate ale culturii româneşti în secolul al XVIII-lea*, p. 54; idem, *Cărţile de înţelepciune*, p. 19.

[52] N. Cartojan, *op. cit.*, p. 199.

Prestigiul „înțelepților" din vechime s-a perpetuat însă în țările române în secolele XIV — XVI nu numai prin scris, ci și prin limbajul figurativ. Astfel, înțelepții „elini" (adică păgîni) Aristotel, Platon, Pitagora, Socrate dar și Homer, Sofocle, Tucidide, apar în pictura bisericească română din evul mediu, și întîi de toate în pictura exterioară a mănăstirilor din nordul Moldovei construite și pictate în secolul al XVI-lea: Voroneț, Moldovița, Sucevița, Mănăstirea-Humorului. Prezența filozofilor antici, conformă ca atare prescripțiilor picturii religioase bizantine, consemnată în așa-numitele *Erminii*, pune probleme complexe. Reprezentarea lor a devenit posibilă în pictura bisericească bizantină datorită așa-numitei teorii a „profeților"; corespunzător unei tradiții foarte vechi, datînd probabil încă din perioada patristică, filozofii păgîni ar fi proorocit venirea lui Hristos, pregătind spiritele pentru înțelegerea și acceptarea învățăturii lui. Acest fel de a vedea lucrurile a permis dialogul dintre reprezentanții elenismului și cei dintîi creștini, înlesnind sinteza filozofico-religioasă întreprinsă de părinții bisericii[57]. Înțelegem astfel de ce, în reprezentările din țările române, filozofilor greci li se atribuie teze împrumutate din dogmatica creștină. La Voroneț, Aristotel, înfățișat cu coroană și îmbrăcăminte de împărat bizantin, ține în mînă un sul desfășurat, cu următorul text: „Dumnezeu avînd o esență (sușcestvo) simplă a coborît (născîndu-se) dintr-o fecioară preacurată". Lui Pitagora i se atribuie cuvintele: „Dumnezeu coboară şi trăieşte şi îmbracă două naturi"[58]. Cu o singură excepţie, filozofii sînt reprezentaţi în ţările române în cadrul compoziţiei denumită *Arborele lui Ieseu* care înfăţişează genealogia lui Isus Hristos ca om. Sensul integrării filozofilor în această compoziţie e limpede: după cum *Arborele lui Ieseu* înfăţişează genealogia corporală a lui Hristos, „filozofii" indică descendenţa spirituală a învăţăturii lui[59]. Unii interpreţi înclină să situeze reprezentările filozofilor antici în pictura bisericească românească în cadrul umanismului creştin[60]. Totuşi, faptul că filozofilor antici li se atribuie de astă dată, spre deosebire de sentinţele citate din florilegii, enunţuri care nu au de fapt nici o legătură cu gîndirea antică (şi anume nu numai teze cu caracter general religios, ci chiar aserţiuni specifice dogmaticii creştine în sensul strict al cuvîntului: de exemplu, aserţiunea privitoare la dubla natură a lui Hristos, corespunzător dogmei hristologice adoptate la sinodul din Calcedonia (451)) ridică întrebarea dacă orice prezenţă antică în cultura religioasă medievală poate fi interpretată astfel. După părerea noastră trebuie să distingem între interpretarea strict medievală — creştină a moştenirii clasice, şi cea umanistă. Se poate admite că umanismul, fie şi în forma sa moderată, „creştină", presupune conştiinţa distanţei care separă gîndirea antică, păgînă, de cea medievală creştină; unde această conştiinţă lipseşte, unde nu se percepe nici o contradicţie între poziţia proprie şi aceea a autorilor antici, lipseşte însăşi premisa acelei sinteze pe care o reprezintă umanismul „creştin"[61].

---

[53] Faptul că pînă în prezent nu avem un studiu exhaustiv al copiilor și versiunilor *Albinei* nu ne permite să ne dăm seama în mod mai exact de raporturile dintre *Albina* și *Fiore di Virtù*, și, mai general, de evoluția literaturii de florilegii care au circulat în țările române, în special sub aspectul laicizării gîndirii, sau al aportului autorilor versiunilor românești. De exemplu, ultimul capitol al versiunii din ms. 484 (cap. 63 din cartea a III-a) este intitulat „Pentru neam bun și pentru neam rău" o temă de loc pustnicească pe care o abordează, într-un spirit renascentist și *Floarea darurilor* din 1700 în ultimul capitol, al 34-lea, care cuprinde maxime despre „blagorodie". Vezi și Al. Duțu, *Coordonate* ..., p. 46.

[54] În Diogene Laerțiu găsim numeroase maxime pe care chiar acest autor din secolul al III-lea e.n. le declară explicit „atribuite" cutărui sau cutărui filozof antic. Vezi, de exemplu, capitolul despre Aristotel. Deci încă din antichitate se constituise tradiția maximelor apocrife, recunoscute ca atare.

[55] *Floarea darurilor*, 1700, cap. 13, p. 36 r.

[56] *Ibidem*, cap. 4, p. 15.

[57] *Literatura bizantină*, p. 135, nota lui N. Ș. Tanașoca.

Totodată, trebuie să ţinem seama că în reprezentările filozofilor din pictura murală românească intervin elemente specifice, non-bizantine, atît în privinţa conţinutului (se constată influenţa literaturii religioase populare, apocrife şi a folclorului în genere), cît şi mai ales a funcţiei ideologice şi politice pe care o au aceste reprezentări. *Arborele lui Ieseu* e prezent în iconografia aflată sub înrîurirea culturală bizantină, pe o întinsă arie sud-est europeană, în Bulgaria, în Serbia, la muntele Athos. În Moldova secolului al XVI-lea, în condiţiile presiunii feudalismului islamic, *Arborele* ... reprezenta însă un act de propagandă politică, urmărind să consolideze rezistenţa populară împotriva ameninţării otomane[62]. În acest context includerea „înţelepţilor" greci în *Arborele lui Ieseu*, care nu este prescrisă explicit de *Erminie*[63] şi care are loc numai în reprezentările exterioare, nu şi în cele interioare, nu mai are o semnificaţie teologică, ci una politică: ea trebuia să demonstreze că învăţătura creştină este moştenitoarea întregii spiritualităţi europene, filozofii apărînd ca „ambasadori ai identităţii spirituale neislamice"[64]. Această interpretare este confirmată şi de neobişnuita frecvenţă a reprezentărilor *Arborelui lui Iesei* şi de concentrarea în timp a acestor reprezentări [65].

---

[58] Cf. Vasile Grecu, *Darstellungen altheidnischer Denker und Schriftsteller in der Kirchenmalerei des Morgenlandes*, Bucureşti, Cultura Naţională, 1924, p. 12 — 13.

[59] Aurora Nasta, *Contribuţii la problema filozofilor din „Arborele lui Ieseu"*, Comunicare la Societatea Română de Studii Bizantine, mss.; *idem, L'Arbre de Jessé dans la peinture sud-est européenne*, în „Revue des Etudes Sud-Est européennes", XIV, 1/1976,

[60] Aceasta e opinia lui Ştefan Bîrsănescu în *Pagini nescrise din istoria culturii româneşti*, Bucureşti, 1971, p. 181 — 188.

[61] H. Hunger, *op. cit.*, p. 121, 125.

[62] Sorin Ulea, *Originea şi semnificaţia ideologică a picturii exterioare moldoveneşti*, I, în „Studii şi cercetări de istorie a artelor", nr. 1, 1963, p. 86 sqq.

[63] *Erminia* bizantină, aşa cum ne-a parvenit prin Dionisie din Furna (sec. XVIII), prescrie reprezentarea „filozofilor", dar nu prescrie explicit integrarea lor în *Arborele lui Ieseu*.

[64] Ion Banu, *Legenda lui Aristotel*, în „Revista de filozofie", 1978, nr. 6, p. 740.

◆

Epoca umanismului românesc din secolele XVII–XVIII va sparge cadrul devenit îngust al culturii bizantine-slavone, stabilind un contact mult mai larg decît pînă atunci cu valorile culturii occidentale şi redescoperind în autenticitatea ei civilizaţia antică greco-romană, cunoscută pînă atunci numai prin filtrul unor prelucrări creştine medievale, ca acelea pe care am avut prilejul să le examinăm. Aceasta nu înseamnă că epoca umanismului ar însemna o ruptură cu tradiţia bizantină şi postbizantină, continuitatea acestei tradiţii, paralel cu deschiderea spre Occident, constituind o trăsătură specifică a umanismului românesc.

---

[65] *Ibidem*, p. 739.

3. IDEI ETICE ŞI POLITICE ÎN SCRIEREA *ÎNVĂŢĂTURILE LUI NEAGOE BASARAB*

Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie constituie cel mai vechi monument literar românesc cunoscut din epoca feudală, cu un conţinut esenţialmente *politic* şi *moral*, deşi totul se proiectează pe un fundal religios. *Învăţăturile* se înscriu printre lucrările în care se teoretizează politica domnească autoritară şi centralizatoare, lucrări obişnuite pe acel timp, cum au fost, spre exemplu, *Il Principe* a lui Machiavelli, scrisă în 1513, adică pe timpul domniei lui Neagoe Basarab în Ţara Românească (1512—1521), sau lucrarea lui Peresvetov, care, la mijlocul secolului al XVI-lea, a scris *Învăţături* adresate lui Ivan cel Groaznic al Rusiei, atribuite însă lui Petru Rareş, domnul Moldovei.

Neagoe Basarab a fost considerat de Bogdan Petriceicu Hasdeu ca un „Marc Aureliu al Ţării Româneşti, principe artist şi filozof ..."[1], iar *Învăţăturile*... lui au fost caracterizate ca „un falnic monument de literatură, politică, filozofie şi elocuenţă la străbunii noştri"[2].

De acest împărat roman (121 — 180) şi filozof al stoicismului tîrziu îl apropie pe Neagoe faptul că şi el a fost un domnitor şi filozof, în felul lui, reprezentînd filozofia şi cultura religioasă medievală creştină de nuanţă bizantino-slavă, în care sînt prezente importante elemente ale stoicismului. A trăi conform raţiunii, a fi înţelept, a domina afectele şi pasiunile, a avea o atitudine fermă în faţa vicisitudinilor vieţii sînt, şi potrivit lui Neagoe, imperative morale pentru toţi şi în primul rînd pentru un domnitor. De Marc Aureliu îl mai apropia şi darul elocinţei, măiestria artistică a „cuvîntărilor" sale.

Istoricul medievist român P.P. Panaitescu a caracterizat *Învăţăturile* ... ca fiind „operă a unui Machiavelli român şi răsăritean"[3].

De Machiavelli îl apropie pe Neagoe nu numai faptul că şi el recomandă „reguli care să-i călăuzească pe principi în guvernarea lor"[4], dar şi esenţa guvernării autoritare, monarhice şi centralizatoare, care să ţină în frîu tendinţa de fărămiţare a statului de către marea nobilime, să asigure unitatea ţării înăuntru şi forţa ei de apărare a independenţei în fața cotropitorilor străini. De Machiavelli îl mai apropie pe Neagoe stabilirea tacticii acestei guvernări în relațiile interne și externe, precum și alte caracteristici importante ale artei politice [5].

---

[1] *Cuvente den betrâni*, tom. II, Bucureşti, 1879, p. 439.

[2] *Arhiva istorică a României*, tom. I, partea a doua, Bucureşti, 1865, p. 112.

[3] *Începuturile şi biruinţa scrisului în limba română*. Edit. Academiei, Bucureşti, 1968, p. 26. Comparaţia cu Machiavelli a mai fost făcută în 1938 de I. D. Sandu, în *Neagoe Basarab, apărător şi sprijinitor al ortodoxiei* (Sibiu, 1938), însă de pe poziţii teologice, antirenascentiste, interpretînd fals atît semnificaţia operei lui Machiavelli, cît şi esenţa progresistă a Renaşterii. După el, Neagoe ar fi „filozof creştin în adevăratul înţeles al cuvîntului", pe cînd Machiavelli ar recomanda „mijloacele Renaşterii: minciuna, viclenia, otrava şi cuţitul" (!). Comparaţie cu Machiavelli au făcut şi Dan Zamfirescu, în studiul introductiv la ediţia din 1970 a *Învăţăturilor* (Edit. Minerva, Bucureşti), p. 28, 50, apoi şi alţii.

[4] În scrisoarea dedicatorie cu care începe *Il Principe*.

Învățăturile ... lui Neagoe conțin și anumite părți care îl apropie de Montaigne, relevate de cercetătorul Dan Zamfirescu [6].

De fapt, opera lui Neagoe Basarab se încadrează printre marile realizări ale secolului al XVI-lea în cultura universală. A fost contemporan al lui Niccolò Machiavelli și Thomas Morus (ultimul și-a scris opera fundamentală, *Utopia*, în 1516). Comparația cu acești mari reprezentanți ai culturii Renașterii este valabilă în măsura în care se ține seama că opera lui Neagoe oglindește condițiile particulare ale Țării Românești, ale poporului român și ale culturii sale la începutul secolului al XVI-lea, condiții mult deosebite de cele din apusul Europei.

◆

Scopul principal urmărit de Neagoe în sfaturile sale este formarea unui principe ideal și în același timp a unui om ideal, în conformitate cu necesitățile Țării Românești din timpul său, pe baza experienței istorice a acestei țări, a experienței personale a lui Neagoe și a culturii sale.

În sprijinul tezelor sale și spre a le da o autoritate indiscutabilă, el selectează, citează și comentează lungi pasaje din literatura religioasă, spre a dovedi că domnia vine de la Dumnezeu, că domnul este „alesul și unsul" lui Dumnezeu, nu al oamenilor, al boierilor. Prin aceasta, Neagoe justifică independența domniei față de boierime, considerîndu-i pe toți locuitorii țării ca fiind egali în fața domnului, ca și în fața lui Dumnezeu, care l-a ales ca „păstor" al poporului său, spre a-i judeca pe toți și a-i trata numai după faptele lor, fără nici o părtinire. În același timp, spre a da o autoritate indiscutabilă sfaturilor sale morale și politice, el le sprijină pe citate biblice, prezentîndu-le nu ca pe niște opinii personale, ci ca porunci ale lui Dumnezeu. În acest scop, el alege din Biblie și din alte cărți „sfinte", precum și din istoria universală cunoscută de el, exemple pozitive și negative cu privire la faptele diferiților conducători de popoare.

În majoritatea cazurilor, Neagoe pune să vorbească Biblia, exprimînd însă propriile gînduri, prin comentariile personale ce însoțesc citatele. Formal și ca întindere, textele religioase sînt copleșitoare; ca semnificație și ca scop, elementul laic, omenesc, este evident. În capitolele care privesc direct viața sa și realitățile românești (Cap. V, VI, VIII din partea a II-a a *Învățăturilor* ...) apelul la Biblie este aproape absent.

Procedeul de a îndemna ca oamenii și mai ales domnii să învețe din exemplele oferite de istorie în organizarea vieții lor prezente și în pregătirea viitorului este comun și altor scrieri parenetice ale timpului, dintre care cea mai importantă este *Il Principe* a lui Machiavelli, care considera istoria „învățătoare a faptelor noastre" [7], precum și scrierilor parenetice bizantine, care, chiar dacă au fost scrise înainte, continuau să circule în cultura postbizantină, inclusiv în cea românească.

De obicei, Neagoe prezintă comandamentele morale ca porunci ale lui Dumnezeu, spre a le da autoritate : „Și această să nu le gîndești că le grăescu eu din capul mieu, ci toate le-am aflat în sfintele scripturi"

---

[5] Vom semnala principalele asemănări cu Machiavelli în cursul capitolului.

[6] În *op. cit.*, p. 50.

[7] *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*. De asemenea, în cap. 11 din *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*.

(139)[8]; „Iată acum, o iubitul meu fiiu, cîte pilde ți-am arătat din scriptura legii noao” (214); „că eu nu mă socotescu a fi vreun înțeleptu, sau să aibu minte desăvîrșită, sau să fiu cu vreo vrednicie întregu sau slujitoriu și îngăduitoriu lui Dumnezeu ci sîntu mai păcătos decît toți cîți sîntu născuți pre pămîntu” (332 — 333).

Dar el nu acceptă „poruncile” în mod pasiv, ci le judecă, găsindu-le în acord cu rațiunea și folosul omului, de multe ori afirmînd în spirit raționalist, că așa gîndește *el* că e mai bine: „. . . cît mă putui pricépe, vă învăț . . .” (256); „. . . să faceți așa cum zic eu, că mie-mi pare să fie mai bun numele cel bun decît avuțiia cea multă” (265); „. . . că eu cît *am socotit*, așa am aflat să fie mai bine” (277) (subl. ns.); „cum m-am priceput, așa v-am și învățat” (294); „. . . din cît am priceput și am cunoscut . . .” (316); „. . . cît mă putui pricépe despre o parte, eu m-am silit pentru voi și v-am scris” (325).

Concepția generală despre lume și viață a lui Neagoe este încadrată în concepția dominantă, teologică a vremii sale, o concepție creaționistă, dar cu o nuanță antropocentrică, în sensul că întregul univers a fost creat în folosul omului[9]: „. . . toate sîntu tocmite și rînduite în treaba și în slujba neamului omenescu: soarile, luna, stélile, văzduhul, vîntul, ploile, pămîntul și marea și toate cîte-s într-însa” (127). Toate componentele universului: corpurile cerești, forțele naturii, viețuitoarele, omul, toate au natura lor proprie („firea” lor, cum spune el): „Au nu vedeți că soarele face umblarea sa? (. . .) Au nu vedeți toate stihiile lucrînd, firește, care precum și iaste tocmeala și pre ce iaste făcută? Dar voi, căci șădeți în zadar dosădindu-vă [contrariind] *firea* voastră . . .? (327, subl. ns.—*I. S. Firu.*) Această poziție de excepție a omului în ordinea creației se explică prin putința lui de a-și perfecționa „firea”, datorită libertății și în același timp a capacității de a alege sau binele sau răul, bine fiind tot ce este adecvat „firii” sale și rău ce se abate de la firea sa. Putința de a *cunoaște* binele și răul îi este dată omului ca o caracteristică proprie a lui, care îl diferențiază de celelalte viețuitoare și această caracteristică este *mintea*, darul cel mai de preț al omului, busola după care el se poate orienta în lume: „Așijderea au tocmit și *firea* ființii noastre ceii omenești și ne-au dat *minte și cuvîntu*” (125); „pre noi ne-au dăruit Dumnezeu și ne-au cinstit cu *graiu* și cu *cuvîntu* și cu *judecată dreaptă*” (199).

Concepția despre om a lui Neagoe are o importanță deosebită în evouția gîndirii filozofice românești. Ea încă nu se desprinde de legătura ombilicală cu concepția generală teologică a evului mediu, dar conține în sine elementul nou, care se va dezvolta, ideea importanței și excelenței omului în univers, datorită calității sale de ființă rațională, dotată cu minte și „socoteală” cu *libertatea de alegere* între bine și rău și cu putința de a se ridica astfel deasupra tuturor viețuitoarelor. Omul pendulează continuu între bine și rău, între posibilitatea de a se ridica pînă la nivelul de divinitate creatoare, dar și de aceea de a coborî în rîndul fiarelor și dobitoacelor.

După Neagoe, omul se naște ca un *Dumnezeu*. El își păstrează această calitate cît timp lucrează conform rațiunii și o pierde atunci cînd își pierde mintea. Omul nu este o simplă viețuitoare, ci un Dumnezeu : „Că au urcat *firea* noastră cea omenească mai deasupra decît toate *puterile* céle cerești (. . .). Iar pre omul făcu-l viețuitoriu și împărat și *biruitor* tuturor faptelor [creațiilor] sale cîte sîntu supt cer, și încă nu numai atîta ; ci-l făcu soț [egal] și moștean [moștenitor] și iubit fiiu și-l dărui de fu Dumnezeu și biruitor împărății sale cerești, cum iaste scris și zice : « Fiți sfinți cum sîntu și eu sfînt, fiți dumnezei, cum sîntu și eu Dumnezeu ». Și iară mai zice : « . . . toți sînteți dumnezei și fiii celui de sus, iară voi muriți ca oamenii . . . » ”(127). Omul deci, după Neagoe, are puterea de a stăpîni întreg universul pămîntesc și ceresc, prin mintea sa. O concepție superioară pe care o vor adeveri cuceririle minții omenești în secolele următoare. Divinitatea omului însă este, după Neagoe, numai o *potență* ; ea poate fi realizată sau nu, după cum omul se conduce sau nu conform poruncilor rațiunii, ale „minții”.

---

[8] Cifrele din paranteză indică paginile din care s-au luat citatele, toate din ediția menționată a *Învățăturilor* . . ., (Edit. Minerva, 1970).

[9] Aceeași concepție o găsim și la Machiavelli: „. . . toate lucrurile făcute și create sînt făcute și create spre binele omului . . . totul este creat spre onoarea și binele omului, iar omul singur este creat spre binele și onoarea lui Dumnezeu (*Esortazione alla penitenza*, în *Tutte le opere*, Ed. Barbera, Florența, 1929, vol. I, p. 174.

Ca ființă biologică, omul nu se deosebește prea mult de celelalte animale. Are aceleași organe corporale și aceleași simțuri. Ca ființă spirituală însă, el se deosebește calitativ, prin „minte” (125). Mintea face din om o ființă cu o natură („fire”) proprie, deosebită. Animalele se orientează în lume și acționează după „firea” lor, omul de asemenea după „firea” lui. De la primele fraze, Neagoe precizează locul omului în lumea viețuitoarelor, spunînd că „firea ființei noastre vii omenești”, esența omului o alcătuiesc „mintea și cuvîntul” (125). Celelalte „mădulare” sînt comune : gura, urechile, ochii, picioarele, mîinile etc. (125, 126). Dar rostul acestora este altul la om : „picioarile ne-au dat, iar nu ca altor dihanii, care sîntu mute și necuvîntătoare și umblă pre pămîntu după cum le iaste firea și voia lor și oriîncătro vor să se întoarcă, într-acolo să pornescu și mergu. Ci nouo să cade să pășim și să călcăm dreptu spre céle cerești și cu trupul, și cu capul . . .” (126). O astfel de comparație între om și animal o vom regăsi și la Grigore Ureche, comparație asemănătoare cu aceea a lui Salustiu. Omul deci, „să cade” să umble în lume nu numai cu picioarele, ci și cu capul, adică el are libertatea de a alege drumul său, acționînd nu ca un automat, încotro se întoarce într-acolo să pornească, ci ca o ființă liberă a-și alege drumul, conducîndu-se cu mintea lui, ca de o busolă dăruită lui de Dumnezeu.

Mintea nu este un dar gratuit și necondiționat. Ea nu funcționează automat, ci implică efort, activitate și stăruință. Nu este ca o oglindă dată de Dumnezeu în care e deajuns doar să privești și să vezi drumul adevărat, nici o iluminare într-un suflet pasiv, ci într-un suflet încordat prin judecată proprie : „Că el ne-au dat minte ca să cugetăm noi înșine céle bune” (215). Tocmai pentru că mintea nu funcționează de la sine, automat, că pretinde efort, omul care rămîne pasiv și se lasă în voia afectelor și pasiunilor poate cădea în „trai dobitocesc” și încă mai prejos de animalele fără minte. Acestea, neavînd minte, nu cunosc răul și binele, deci nu pot păcătui. Numai omul poate păcătui, lucrînd împotriva firii lui de ființă rațională, pradă pasiunilor trupești, a lăcomiei de mîncare și de băutură, și pasiunilor sufletești, trufia și lăcomia de avere și putere, care duce la asuprirea semenilor și la crimă, la vărsarea sîngelui omenesc, care este cel mai mare păcat : „că sîngile omului nu iaste ca sîngile vitelor sau ca [al] altor fieri sau ca al păsărilor, ci iaste într-alt chip, sînge ales și curățit cu sfîntul sînge al Domnului nostru Iisus Hristos . . .” (128). În această privință, Neagoe face o comparație cu celelalte animale, arătînd că omul, deși este înzestrat cu „judecată dreaptă”, prin faptul că această judecată poate deveni instrument al pasiunilor, și nu un stăpîn al lor, poate deveni mai rău ca animalele și fiarele : „ . . . noi sîntem ca furnica? Că cum să grijescu iale și să nevoescu numai de céle trupești, așijderea facem și noi. Și nu ne iaste den dăstul cu atîta, ce încă facem și mai rău, că acéia să grijaște și muncéște numai cît să-i ajungă, iar noi ne nevoim încă să ne și prisosească; și acéia căile tuturor păcatelor nu le cercetează, iar noi păzim tot mitele și cametele. Deci iată că nu ne închipuim nici furnicăi, ce ne închipuim lupului și pardosului. Încă sîntem și mai răi decît aceia, căci lor așa le iaste firea să să hrănească, iar pre noi ne-au dăruit Dumnezeu și ne-au cinstit cu graiu și cuvîntu și cu judecată dreaptă. Iar noi sîntem mai răi și decît hierăle, și decît dobitoacele" (199) [10].

De multe ori animalele sînt mai „înțelepte" decît oamenii, care pot învăța multe de la ele. În această privință, Neagoe dă mai multe exemple [11] : șarpele, vulturul („gripsorul"), porumbelul, privighetoarea, care știu să-și apere viața lor și a urmașilor (250 — 251), arătînd, printr-o alegorie, că este inutil să te plîngi de ce ai pierdut, să te întinzi spre lucruri pe care poți să-ți dai seama că nu poți să le atingi și că faci rău să primești fără socoteală drept adevărate lucruri care, cu puțină judecată, poți să-ți dai seama că sînt absurde. Exemplul favorit este însă albina, pe care o citează de mai multe ori : „Să fiți înțelepți și chibzuiți de nu mai mult, încai [măcar] ca albinile. Că vedeți că albina cît iese din uleiul ei [casa ei — stupul] și umblă prin flori de-și agonisește mannă și hrană cu multă osteneală, că tot cîștigul și agoniseala ei din flori iaste, însă nu din tot félul de flori. Că de ar fi aducînd manna ei din tot feliul de flori, n-ar fi fagurii ei așa de dulci; ce den toate florile alége care sînt dulci, de adună agoniseala sa dintr-însele. Pentru acéia și fagurii ei sînt atîta de dulci și în toată vrémea să îndulcéște de dînșii, și nu numai albine, ci și alte făpturi ale lui Dumnezeu" (322). Precum pentru hrana trupului său omul alege și este atent ca nu cumva în loc de hrană să culeagă otravă, tot astfel pentru hrana sufletului său el trebuie să aleagă, cu socoteală, din mediul său, numai ce îl poate hrăni cu adevărat, și nu otravă; căci de va primi „și céle bune, și céle rele în inima sa, niciodată nu i se va îndulci inima, cum și fagurii albinii n-ar fi dulci, de ar fi strînsu mannă din toate florile, și din céle dulci, și din céle amară; ci de céle amară ia se feréște, iar din céle buni și dulci ia. Pentr-acéia sînt fagurii așa de dulci. Vezi și socotéște, o, ticăloase ome, ce iaste albina, cum să socotește și să feréște și nu să pune pe florile céle amară, fără numai pre céle dulci și își ia dintr-acélea hrană! Dară omul, carele iaste domn și ales de Dumnezeu și pus stăpîn preste toate lucrurile și făpturile, și iaste cu minte și cu socoteală și însuflețit și va să dea seamă înaintea judecății lui Dumnezeu, iar noi n-am avut atîta chibzuială, măcar ca o albină, să cunoaștem ce iaste dulce și ce iaste amar" (322 — 323).

Trupul și sufletul. Între asceză și cumpătare. Concepția lui Neagoe despre om este dualistă, în acord cu religia creștină; omul este o ființă dublă, alcătuită din trup și din suflet; trupul este inferior sufletului și trebuie subordonat sufletului, adică minții. Opunerea continuă a sufletului față de corp prefigurează „gîlceava înțeleptului cu lumea, sau giudețul sufletului cu trupul" la Cantemir. Este de remarcat faptul că la

---

[10] O reflecție asemănătoare găsim la Machiavelli, care consideră că oamenii sînt din fire răi : „Porcul nu face rău altui porc, nici cerbul altui cerb; numai omul ucide alt om, îl răstignește și îl strivește" (*L'asino d'oro*).

[11] Exemple dă și Machiavelli, în *Il principe* (cap. XVIII) : vulpea și leul.

Neagoe sufletul este înţeles perseverent ca „minte”, „socoteală”, înţelepciune. Trupul trage omul spre cele lumeşti, iar sufletul spre cele cereşti. Spre aceastea din urmă — în care Neagoe sintetizează tot ce e raţional şi util pentru om— trebuie „să păşim şi să călcăm dreptu . . . şi cu trupul, şi cu capul” (126), „ca nu cumva să ne lunecăm în lucrurile cele trupeşti şi lumeşti şi putrede şi trecătoare” *(ibidem)*. Ca şi Cantemir, Neagoe înţelege prin „lume” poftele trupeşti, afectele şi pasiunile, care trebuie ţinute în frîu de minte: „că tot ce iaste în lume, pohtă trupească iaste” (204). Fiind alcătuit din trup şi suflet, omul este într-o continuă luptă între tendinţe contrarii, tendinţele inconştiente ale trupului şi cele conştiente ale sufletului. Legile morale sînt legi ale sufletului, care adesea sînt înfrînte de cele ale trupului şi omul săvîrşeşte acte condamnate de mintea sa însăşi: „Ştim că légea iaste sufletească, iar eu sîntu de trup, supus suptu păcate, că ce fac eu nu ştiu; că nu fac ce-mi iaste voia, ci ce-mi iaste urît, acéia fac; că nu fac binele pe care voiu, ci fac răul, care nu voiu” (citat din Pavel, la p. 138). În *Metamorfoze* (VII, 20 — 21) Ovidiu arată de asemenea că adesea omul vede ceea ce este raţional şi ar trebui să se poarte în consecinţă, dar se lasă tîrît de pasiuni în direcţia contrară: *Video meliora proboque, deteriora sequor* (văd ce este mai bine şi aprob, dar urmez ce este mai rău). De aici osîndirea şi umilirea pînă la mortificare a necesităţilor naturale trupeşti în fanatismul religios. Este de remarcat faptul că Neagoe are vederi umaniste şi în această privinţă. Bazîndu-se tot pe texte religioase, ajunge la preţuirea trupului: „Că Dumnezeu n-are alt lăcaş mai drag decît trupul omului . . .” (316 — 317) şi pledează pentru „curăţiia” trupului (137) şi pentru cumpătare, nu pentru asceză şi mortificare a trupului. El condamnă *lăcomia* nesăturată de mîncare şi de băutură, în care vede izvorul „patemelor şi pohtelor” (225), nu mîncarea şi băutura în sine, ci, dimpotrivă, consideră că este bine ca omul să mănînce şi să bea cu plăcere şi veselie, cu condiţia să nu întreacă măsura (251, 259). El condamnă „omul carele mănîncă şi bea preste măsură” (227), pentru că „izjdărirea [izvorul] tuturor patemilor iaste mîncarea cea preste sătul” (225). „Băutura cea multă” şi „bucatele cele multe” sînt ca „lemnele cele multe” care fac „foc mare” şi distrug corpul omului, corupîndu-l (261). La Neagoe este vorba deci nu de asceză şi mortificare a trupului, ci de cumpătare, de ceea ce se numeşte „viaţă raţională”.

În ciuda unor texte contradictorii, citate din Biblie, în care se cere „mîrşăvirea” şi „obidirea” trupului, Neagoe umanizează Biblia, justificînd dragostea de viaţă şi dreptul omului la bucuriile vieţii, deoarece însuşi Dumnezeu „lui Adam i-au dăruit hrana raiului, iar noao ne-au dat dulceaţa pămîntului într-această lume şi din sporiul ei să ne hrănim”(321).

Elogiul raţiunii. Puţini gînditori din secolul al XVI-lea şi din cel următor au insistat atît de stăruitor în a susţine că raţiunea este cel mai mare dar al omului, ca Neagoe Basarab. Pentru Neagoe, care nu utilizează termenul de „raţiune”, ci „minte”, raţiunea este acelaşi lucru cu mintea *care judecă ea însăşi* ceea ce este util şi ceea ce e vătămător. De la începutul „învăţăturilor”, Neagoe precizează scopul lor: de a arăta care sînt, după el, lucrurile „de *folos* [şi] să cade a le asculta omul şi a le face” (135) (subl. ns.—*I. S. Firu*).

Toate sfaturile sale („învăţăturile”) — care sînt în acelaşi timp morale, juridice şi politice — Neagoe le prezintă ca probleme de *judecată* proprie şi nu pur şi simplu sfaturi care trebuie numai *ascultate*. Dumnezeu „*ne-au dat minte ca să cugetăm noi înşine céle bune*” (215). Mintea înseamnă la el rațiune, „mintea cea bărbătească”, care trebuie „strînsă”, să nu o bată vîntul ca pe o trestie (286); mintea trebuie să fie „ascuțită” (183), „întreagă”, „curată”, „desăvîrșită” (275), matură (309); ea implică „socoteală” (226, 277, 323 și passim), „chibzuință” (138, 233, 322 și passim) și mai ales *independență de gîndire*; să gîndim *noi înșine*: „te dășteaptă și te socotéște *cu mintea ta*” (295 și passim). Iată de ce el sfătuiește principele să fie „desăvîrșit și întreg”. „Că cel ce va să fie domn, aceluia trebuie să aibă *minte foarte multă*” (295).

Neagoe face de mai multe ori un adevărat elogiu minții și omului care „are minte curată, care iaste temelia și urzeala tuturor lucrurilor celor bune ...” (235). Nu numai pe principe, ci pe toți îi sfătuiește să aibă „minte multă”: „ ... multă minte vă trebuiaște să aveți. Că mintea iaste cap și învățătură dulce tuturor bunătăților și sfîrșitul ei [roadele ei] foarte iaste proslăvit. Mintea iaste avuție și comoară netrecătoare, care nu să cheltuiește [nu se epuizează] niciodată ... Mintea trează iaste priiaten mai bun și mai cinstit împăraților și domnilor decît toată avuțiia și bogățiia lor cea multă. Un bărbat înțelept mulțime de oameni stăpînéște, iar un bărbat nebun și făr' de minte mulțime de oameni piiarde” (338 — 339).

Prețuirea minții este arătată și în forme alegorice, cu o măiestrie literară deosebită. Mintea îl ridică pe om, iar lipsa de minte îl coboară, oricît ar fi el de mare, de puternic și de bogat; „ ... cum s-ar sui cineva vre într-o măgură înaltă, deci, de ar fi cît de mic cu statul, tot se véde nalt, așijderea și aceștea carii mergu cătră cugetele lor céle înalte și înțelepte, așa să arată pînă ce lăcuescu acolo. Iar deacă să pogoară, iar să pleacă și să micșorează” (199 — 200). El compară mintea cu un *împărat* și trupul cu o *cetate*, îndemnînd oamenii să-și înfrumusețeze mai mult mintea, dar fără a neglija trupul; „ ... casele sufletului tău să cheamă trupul, care-l înfrumusițezi cu multe îmbrăcăminte, iar pre suflet tu îl lași de zace într-o férfeniță rea acoperit. Dar nu știi că să cade să împodobească mai frumos împăratul decît cetatea? Că cetatea o împodobéște cu zăvase [perdele] de in supțiri și cusute, iar împăratul să împodobéște cu caftanuri frumoase și cu corune. Așa și [tu], trupul să ți-l îmbraci în haine slabe și proaste [simple], iar mintea ți-o îmbracă în haine împărătești și o împodobește cu corună, și șăzi în carîtă înaltă și luminată. Iată, tu acum faci împotrivă și în ponciș [invers], că cetatea, adecă trupul, tu ți-l împodobești cu multe feliuri de haine, iar pre împăratul, adecă mintea, ți-o lași legată de să tîrăște spre patimile și lucrurile cele nebunești și dobitocești” (195). În altă parte compară mintea cu un steag pe cîmpul de luptă între rațiune și afecte și pasiuni: „ ... mintea stă în trupul omului dreptu, ca și cum stă steagul în mijlocul războiului și caută toată oastea la steag, și pînă stă steagul în războiu, nu să cheamă acel război biruit. Măcar de are năvală grea spre sine, ei tot caută steagului și să adună toți împrejurul lui. Iar deaca cade steagul, deacii toate oștile să răsipescu și nu știe unul cu altul cum fac și încotro mergu” (296). Mintea deci este simbolul unității forțelor personalității, ea are puterea de a asigura convergența tuturor forțelor fizice și psihice în unitatea de acțiune rațională a omului, după cum lipsa acestui „steag” duce la risipire și la fărămițarea personalității. Tot astfel și în stat, unitatea de acțiune a tuturor forțelor statului este asigurată de „steag”, reprezentat de domn: „Așijderea iaste și domnul: pînă stă mintea lui într-însul întreagă, toate oștile se strîngu împrejurul lui, și lui caută, ca și împrejurul steagului.

Și toți iau învățătură și înțelepciune de la dînsul și încă nu numai slugile și oamenii den țara lui, ci și alții dintr-alte țări poftescu să ia învățătură și sfat de la dînsul" *(ibidem)*.

Misiunea etică a domniei. În concepția lui Neagoe, domnia nu este un privilegiu, ci o sarcină grea. Domnia vine exclusiv de la Dumnezeu. Domnul, deși „om, ca fieștecare" (297, 201, 212), el este „alesul și unsul lui Dumnezeu", care, în statul teocratic, domnește indirect, prin anumiți oameni aleși de el, care au anumite calități personale necesare unui domn care să fie după placul lui Dumnezeu. Modelul unui astfel de domn a fost, după Neagoe, David : „Și singur Dumnezeu zise : « Aflaiu bărbat după inima mea, blîndu, milostiv, lin, bun, răbdătoriu și nu dă rău pentru rău »" (146). Alte calități ale domnului sînt extrase tot din scriptură sau sînt indicate de Neagoe, după „socoteala" sau „părerea" sa : întîi de toate, „minte foare multă" (295) „socoteală" în toate (292, 294 etc.), independență de gîndire și de acțiune (257, 283, 292, 295), însă după ce a luat sfat de la părinți, bătrîni (158), de la boieri și slugi : „Să nu-ți fie rușine, sau să te ții mare, cugetînd sau zicînd în inima ta : « Eu, fiind domn, cum poate fi de întreb toți boiarii miei de sfat, și ei sînt slugi mie ? » . . ." (267), însă „ . . . *le dă pace* să facă sfat înaintea ta. Iar tu, fătul meu, *să taci, să nu zici nimic înaintea lor*" (268) și, după sfat, „*chibzuiaește și tu cu mintea ta*". (269). În această privință, concepția despre domn a lui Neagoe este în deplină concordanță cu aceea a lui Machiavelli despre principe. „De aceea, un principe înțelept trebuie să recurgă la a treia cale, alegînd în sfatul său oameni înțelepți, și numai acelora să le îngăduie să-și spună liber părerile și să-i spună adevărul, și numai despre acele lucruri despre care întreabă el și nu despre altceva ; dar trebuie să-i întrebe despre toate și să asculte părerile lor ; apoi să hotărască singur, după cum socotește el . . . Un principe trebuie să se sfătuiască întotdeauna cu cei din jurul lui, . . ." (Neagoe spune : „în toată vremea . . . în tot ceasul" — 267, 268). Dar „există o regulă generală care nu se desminte niciodată, și anume că un principe care nu este înțelept el însuși nu poate fi sfătuit bine . . . De aceea urmează că sfaturile cele bune, de ori unde ar veni, trebuie să se nască din înțelepciunea principelui și nu înțelepciunea principelui din sfaturile bune" [12].

Independența de gîndire trebuie să fie însoțită de prudență în exprimare. În orice împrejurare, și în convorbirile cu sfetnici și cu solii unor țări străine, domnul trebuie să aibă o maximă prudență și stăpînire de sine, să nu arate nici bucurie, nici întristare sau mînie (266), ci să asculte totul „cu socotință și cu luare aminte [cele ce se spun]. . . măcar bune, măcar rele, măcar cu blîndețe, măcar cu mînie, tu toate le ține în mintea ta și nimic dentr-însele să nu uiți . . . și toate cuvintele lui, cîte ți-au zis, să le ții în minte și nimeni să nu te știe. Ci de-ți vor fi adus vești și cuvinte, măcar bune, măcar rele, tu să nu te întristezi, ci să aibi față și chip vesel către toți" (266 — 267). Stăpînirea de sine și păstrarea secretului gîndirii proprii în „adîncul și ascunsul inimii" (171) înseamnă și a nu riposta sub impulsul momentului, deoarece „cuvîntul iaste ca vîntul ; deacă iase din gură nici într-un chip nu-l mai poți opri și, măcar de te-ai căi și ziua și noaptea, nimic nu vei folosi " (266). Aceeași prudență în exprimare o recomandă principelui și Machiavelli [13].

---

[12] *Il principe*, cap. XXIII.

[13] *Ibidem*, cap. XVIII.

Domnul trebuie să fie un exemplu pentru toţi, cum spune Machiavelli : „ . . . să dea el însuşi exemplu de omenie şi generozitate, păstrînd totuşi totdeauna neştirbită majestatea rangului pe care îl are, căci demnitatea nu trebuie să lipsească în orice face”[14]. Iar Neagoe : „Că omul cela ce-şi duce tot gîndul spre cîntece şi spre jocuri ca acéstea, acela n-are minte de-ajunsu. Dar cum vei putea fi tu domn şi să te chemi oamenilor sare şi izvor, den care să să adape toţi oamenii, şi să-ţi dai mintea cu totul spre scopote (cîntece) şi spre jocuri ca acélea?” (258 — 259).

Pentru ca domnul să fie „desăvîrşit şi întreg” (259), să aibă „mintea cea întreagă şi desăvîrşită” (275), trebuie să aibă şi alte calităţi, indisolubil legate de raţiune. Dintre acestea, Neagoe stăruie îndeosebi ca domnul (şi orice om adevărat, căci Neagoe se adresează de cele mai multe ori tuturor) :

— Să iubească *adevărul* (129, 225), să se ţină de dreptate şi „adeverinţă” (223).

— Să fie *viteaz* : „viteaz, ascuţit la minte” (183), „că omul viteazu şi războinic nu să spare de oamenii cei mulţi; ci cum răsipéşte un leu o cireadă de cerbi, şi cum omoară un lup o turmă de oi cît de mare şi cum răşhiră un glonţu de tun multe céte de ostaşi, nu căci iaste el mic, ci căci vine cu mare rane şi cumplire, pentru acéia răshiră şi răsipeşte multe céte de oameni, aşa şi omul viteaz şi bărbat şi hrăbor [curajos] nu să înfricoşează de oameni mulţi. Că omului viteaz toţi oamenii îi sînt într-ajutor, iar omului fricos toţi oamenii îi sîntu duşmani, şi încă şi de ai săi iaste gonit şi batjocurit şi hulit” (280 — 281).

— Să aibă *„inimă pricepătoare şi înţelepţie”* (150).

— Să fie *modest* : „Aşijderea şi fieştece domnu semeţ şi nemilostiv va cădea şi nu să va scula” (128); „Că [aşa] cum mănîncă rugina pre hier, aşa mănîncă şi pre om slava cea omenească, deaca i să va lipi inima de dînsa. Şi cum să înfăşură volbura sau curpenul de viţă şi piiarde roada ei, aşa, fătul meu, piiarde trufiia şi mîndréţele roada împăratului sau a domnului” (225).

— Să fie *senin* : „Pentru-acéia să cade să te socoteşti foarte bine, să nu-ţi slobozeşti mintea de tot spre veselie, nici iar spre întristăciune” (258); motivînd că mersul lucrurilor în lume nu este uniform, ci contradictoriu : „Că să ştii, fătul mieu, că aşa iaste rîndul şi obiceaiul lumii aceştiia şi toată veseliia şi bucuriia ei nu poate să fie într-alt chip, pînă nu să umple cu jale. Aşijderea şi jalea se umple cu veselie şi cu bucurie. De-a-céia zic, fătul mieu, nici foarte să te veseléşti de slava lumii aceştiia, nici iar foarte să te intrestezi . . .” (308).

— Să fie *generos* (darnic). Dărnicia este una dintre calităţile esenţiale ale domnului, un secret al succesului, un mijloc de a stăpîni oamenii, de a se face iubit şi în acelaşi timp temut, respectat şi urmat, cu condiţia ca generozitatea să fie raţională, „cu socoteală”. Şi în această privinţă Neagoe gîndeşte ca Machiavelli şi, ca şi el, dă exemple din istorie, referindu-se la exemplul lui Alexandru cel Mare, citat şi de Machiavelli, pe lîngă Cesar şi Cirus[15].

Referindu-se la Alexandru cel Mare, Neagoe spune : „Că iată că voi să vă aduc aminte şi de împăraţii cei de dămult. Că grăi Aristotel filozoful cătră Alexandru împărat şi zise : « împărate Alexandre, cu ce luaşi şi biruişi toată lumea? ». Iar Alexandru zise : « Deaca vréme ce mă întrebaşi, tu ascultă să-ţi spui. O, Aristotele, eu numai cu 3 lucruri am biruit toată lumea: întîi, cu cuvînt adevăratu şi stătător. A doao, cu judecată dreaptă. Iar a treia, cu mînă întinsă şi îndurătoare, căci n-am strînsu avuţie, ci mi-am miluit slugile şi oştile. Deacii ei, pentru mila care i-am miluit, ei nu ş-au cruţat viaţa, ci ş-au pus capetele înaintea mea. Cu acéstea am biruit eu toată lumea ». Şi birui cu acestu cuvîntu Alexandru împărat pre Aristotel filozoful, şi zise şi Aristotel că numai cu aceste 3 lucruri va putea omul să biruiască toată lumea" (298).

---

[14] *Ibidem.*

[15] *Ibidem,* cap. VI : *Despre dărnicie şi economie.*

În tot textul *Învăţăturilor*, cît şi în practica guvernării sale, Neagoe a urmat aceste trei învăţături luate de la Alexandru cel Mare: iubirea adevărului, judecata dreaptă şi dărnicia faţă de slujitorii şi oastea lui. Comentînd discuţia dintre Aristotel şi Alexandru în privinţa dărniciei, Neagoe aminteşte, ca peste tot, necesitatea de a condiţiona toate actele de „socoteală"; „De aceasta şi eu vă învăţ să aveţi mînă întinsă cătră toţi, însă nu în făţărie [părtinire], ci fieştecui după lucrul său şi căruia cum îi va fi slujba, aşa să-i fie şi cinstea şi mila. Şi să milueşti pre toţi, şi pre săraci, şi pre [slugile tale], şi pre streini, ci cu socoteală" (298).

— Să fie un *bun psiholog*, să aibă o „minte pricepătoare şi înţelepţie", să se apropie de oameni cu blîndeţe şi înţelegere. Să nu jignească demnitatea altuia, înjosindu-l, pentru că fiecare om vrea să fie ridicat, nu coborît în ochii altora: „Căci . . . el să nădăjduia dentr-acel loc ce au şăzut întîi să cîştige alt loc mai sus, iar tu, pentru unul carele-ţi iaste ţie mai drag, tu-l dai mai jos. Pentru acéia i se întristează inima şi să vatămă ca cu o rană, că inima omului iaste ca sticla, décii sticla, deaca să sparge, cu ce o vei mai cîrpi?" (260). Tot astfel la judecată, cînd domnul îşi exercită funcţia de suprem judecător, el trebuie să ţină seama că acuzatul poate să fie stăpînit de spaimă şi să nu se poată apăra şi susţine nevinovăţia. De aceea, la judecată, domnul nu trebuie să se pronunţe după părerea altora, ci el însuşi să cheme în faţa sa acuzatul şi întotdeauna să nu hotărască, să condamne şi să ucidă „făr' de judecată dreaptă şi făr' de ispovedanie", fără de mărturisirea şi ascultarea acuzatului (128), apropiindu-se de el cu blîndeţe, ca să i se risipească teama. Aceasta mai ales în cazul celor „săraci" şi obidiţi, faţă de care Neagoe manifestă o totală simpatie şi un sentiment desăvîrşit al datoriei de a-i apăra, fără părtinire însă, în deplină justiţie: „Şi [la judecată] să-ţi strîngi mintea cea bărbătească în cap, să nu ţi să clătească mintea ca trestia cînd o bate vîntul. Şi să nu făţărniceşti celui bogat, nici iar să milueşti cu judecata pe cel sărac, ci să faci judecată dreaptă şi bogaţilor şi săracilor. Că Dumnezeu v-au ales şi v-au pus oamenilor ca un izvor de apă; ci să nu cumva să fiţi unora dulci şi altora amari, ci fieştecui să fiţi judecători drepţi după lucrurile lor. Şi la judecată să nu vă pripiţi, ca nu cumva, neînţelegînd jalba *săracului* (subl. ns. — *I.S. Firu*), să-l judecaţi cu nedreptate. Sau dar de-i va fi frică şi să va ului şi nu va putea spune dăsluşit, ci să-l întrebaţi *de multe ori* (subl. ns.), pînă i să va potoli frica. Deacii cu blîndéţe şi cu cuvinte dulci îi ziceţi: «Frate, nu-ţi fie frică, nici te téme, ci te trezéşte şi te dăşteaptă ca din vis, şi-mi spune pre dreptu, ca să-ţi putem lua seama şi noi şi să te judecăm pre dreptate »" (286).

Dar, mai presus de orice altă particularitate a psihologiei omeneşti, un conducător responsabil de popoare trebuie, după Neagoe, să cunoască mobilul prim al tuturor acţiunilor umane, care este *interesul*: fiecare om vrea să trăiască, să trăiască bine, şi cît mai bine. Neagoe descoperă această trăsătură fundamentală a omului la toţi, chiar şi la cei mai religioşi (declaraţi) dintre conducătorii lumii, la împăraţi, la domni, la patriarhi, mitropoliți, duhovnici, bogați și săraci. Cu o independență de opinie remarcabilă el are curajul de a spune : „Mulți patriarhi și mitropoliți zic că : « Nevoe ne iaste a păzi céle dumnezeiești și să mărturisim numele Domnului ; și nu putem să ne postim, nici să ne rugăm, nici să stăm în biserică toată noaptea în denii, că avem multe lucruri lumești și judecăți. Și am face și milostenii, ci ne témem ; că avem să umplem multe lucruri cu avuțiia noastră, și nu știm dar de ne vor scoate din patrierșii și din vlădiciile noastre. De-acéia ne silim și ne grijim să strîngem avuție multă, să ne fie la vreme de lipsă și să avem din dăstul de unde mînca și de unde bea” (232). Apoi generalizează : „Așijderea și noi, fraților, toți zicem așa. Dar pentru ce zicem așa ? Pentru că nu avem dragoste cătră Domnul nostru Iisus Hristos. Că și împărat, și domn, și patriarh, și mitropolit, și egumen, și duhovnic, și județ și bogat, și sărac, cîți ne aflăm, de nu iubim pre Dumnezeu, noi toți zicem așa : că ne iaste voia să strîngem avuție multă, să ne fie cînd ne va trebui” (232).

Competiția generală pentru strîngerea de avuții îl face pe om idolatru al aurului (233, 292) și duce la împărțirea oamenilor în bogați și săraci. În această situație, domnul are misiunea de a asigura un echilibru și, din iubire de oameni și de dreptate pentru toți, să vegheze ca nu cumva unii să se îngrașe fără muncă, iar alții să muncească și să moară de foame (295). Tocmai în acest scop, conform teoriei statului teocratic, în concepția lui Neagoe domnul a fost ales și uns de Dumnezeu. Domnia, după Neagoe, nu este favoare și nici un privilegiu, ci o sarcină dată de Dumnezeu, care l-a ales și l-a „uns”, un *examen* la care este supus domnul, care trebuie să răspundă de felul în care și-a îndeplinit sarcina încredințată : „Că și pre mine încă m-au ales Dumnezeu cu socoteala milii sale și m-au pus păstor turmei sale . . . acest dar și cinste . . . el mi le-au dat într-o ispită, ca să mă vază ce păstoriu voi fi și cum voiu paște turma lui” (231). El a fost ales de Dumnezeu mai cu seamă spre a face dreptate „săracilor” (129, 137, 285, 286, 292, 293 etc.), ei fiind cei mai cinstiți. „Că rău iaste a șădea la răspîntii și a cére, iar mai rău iaste a se îmbogăți omul cu nedreptate. Că mai bine iaste a cére la răspîntii, decît a prăda pre cineva și a lua cuiva cu de-a sila. Căci că cel ce cére are ertăciune, iar cel ce pradă, el însuși ș-aduce caznă și muncă fără sfîrșit. Și săracul cu cérerea nimic nu mînie pre Dumnezeu, iar cel ce pradă, acela ațîță mîniia lui Dumnezeu, amestecînd gîndurile oamenilor. Și prada rădică durere și rană” (200). Neagoe condamnă „pizma și negoțătoriia și precupiia” (206), „cămătărnicia” (301), oprimarea celor săraci : „Că el [Dumnezeu] ne-au dat minte ca să cugetăm noi înșine céle bune, iar noi gîndim în inimile noastre tot céle réle și hicléne. Datu-ne-au putére și bogăție, ca să dăm noi celor neputérnici, iar noi în locul acestora ne batem joc și ne rîdem de dînșii. Biruință ne-au dat în mîinile noastre, ca cu dînsa să păzim și să răscumpărăm pre cei slabi, iar noi muncim pre cei nevinovați și le facem nevoe” (215). Ca păstor, ales de Dumnezeu pentru a avea grijă de toate „oile sale” fără părtinire, „să fii lor stăpîn și păstoriu bun și să paști turma lui Hristos, făr' de fățărnicie. Iar tu, deaca ești harnic, îți rînduiaște turma și o întocméște bine, să nu unii să să crăvească și să să îngrașă, iar alții să moară de foame” (295). În fața domnului, ca și în fața lui Dumnezeu, toți sînt egali, fie boieri, fie țărani, fie bogați, fie săraci. Susținînd teza unei guvernări centralizate, el afirmă că domnia și bogăția țării aparțin exclusiv domnului, care nu trebuie să le împartă cu nimeni. Spre a convinge, el alege citate din Scriptură, dar apelează și la judecata lui : „Că şi în Sfînta Scriptură mărturiséşte şi zice : « Niciodată cinstea şi venitul să nu-l dai altuia ». Aşa şi tu, pentru ce să-ţi pierzi tu însuţi cinstea pentru voia cuiva ? Că vai de domnul cel ce-şi dă cinstea altuia şi vai de ţara céia care o stăpînescu mulţi !" (272). În acelaşi sens Neagoe îl sfătuieşte pe principe, să nu devină un „al doilea Isav", care, cum spune Scriptura a cedat scaunul său domnesc fratelui său „pentru un blid de linte", pentru că Isav, precizează Neagoe, „era gol de minte" şi continuă : „De aceasta şi eu, fraţilor, cum m-am priceput, aşa v-am şi învăţat, să nu vă daţi cinstea voastră slugilor. Că deacă-ţi vei da cinstea ta lor, deacii tu [la] ce vei [mai fi bun] şi de ce treabă vei fi lor ? Sau cine te va mai băga în seamă şi să vie la tine, deaca vréme ce vei umplea voia boiarilor tăi, iar celora ce-ţi vor sluji bine tu nu vei face dreptate ?" (294).

Plecînd de la constatarea că toţi oamenii, indiferent de starea lor, sînt stăpîniţi mai mult decît de orice de setea de cîştig şi avuţie[16], domnul trebuie să exploateze această tendinţă şi să transforme bogăţia sa în instrument de stăpînire, spre a-şi realiza misiunea de dreptate, cîştigîndu-şi aderenţi şi slugi drepte, ostaşi gata a-şi vărsa sîngele pentru el, spre a apăra pacea în stat şi ţara în afară, prin putere şi dărnicie, ca şi Alexandru cel Mare. Domnul trebuie să fie autoritar, boierii trebuie să-l slujească cu temere şi frică. În această privinţă, Neagoe are aceeaşi părere ca şi Machiavelli, care se întreabă dacă un principe înţelept trebuie să se facă iubit sau temut[17]. Neagoe argumentează astfel, punînd problema ca o problemă de judecată fiului său :„Că de-ai fi vrut să aibi mintea înţălegătoare şi înţeleaptă şi să-ţi cunoşti boiarii tăi, tu i-ai fi pus la cinste şi la boerie numai cu un cuvînt, şi apoi iar ţe-ar fi lesne, că iar i-ai spune un cuvîntu şi ar eşi din cinstea şi boeriia aceia. Şi cînd ai zice [acest] cuvînt : « Aşa să fie », ei nici o putére n-ar mai avea. Ci deaca ai lua tu boeriia de la dînşii şi cinstea, décii pre dînşii nimeni nu i-ar mai cinsti. Deacii, deacă ai pricépe tu că cinstea şi boeriia şi mazîliia lor le iaste de la tine, tu pentru ce să dai cinstea ta lor ? Să nu fie aceasta ! Ci să-ţi slujască ei ţie cu témere şi cu frică, şi să cunoască că tu le eşti domn şi stăpîn mai mare preste dînşii, cum să cade să fie slugile smerite înaintea stăpînilor lor. Iar cinstea ta, pînă ţi-o va da Dumnezeu, tu să o ţii în mîinile tale. Drept acéia, fătul mieu, te dăşteaptă şi te socoteşte cu mintea ta şi să nu-ţi dai cinstea ta boiarilor tăi. Că tu pui pre dînşii boiari, iar nu te pun ei pre tine domn, ci pre tine te pune Dumnezeu, să fii unsul lui . . ." (294—295).

După cum domnul nu trebuie să împartă cu nimeni conducerea ţării, tot astfel el nu trebuie să împartă nici avuţia ţării. Neagoe insistă mereu asupra importanţei avuţiei, dar o subordonează „minţii" şi „numelui celui bun" : „Că domnul carele are minte nu-i trebuiaşte într-această lume altă avuţie, făr' numai numele cel bun. Căci că deaca va avea nume bun, deacii şi avuţie încă va face ; iar domnul cela ce iaste scumpu şi caută tot spre avuţie şi nu dă pentru scumpétea [zgîrcenia] lui nimănui nimic, acela îşi piiarde numele cel bun. Deacii, deacă-şi piiarde numele cel bun, dar avuţiia de ce folos să-i fie ? Pentru acéia eu te învăţ [pre tine], fătul mieu, şi pre dumneavostră alţi fraţi şi domni, pre toţi, să faceţi aşa cum zic eu, că mie-mi pare să fie mai bun numele cel bun decît avuţiia cea multă. Că de veţi fi îndurători şi darnici în viaţa voastră, şi după moarte încă [vă] să va pomeni numele de bine şi nu să va uita niciodată. Că omului din toată avuţiia lui cea multă ce are, nimic nu i să va cunoaşte, făr' numai numele cel bun şi bunătăţile ce va fi făcut pre această lume" (265).

---

[16] Machiavelli este şi el de părere că oamenii sînt răi, că nu fac binele decît atunci cînd sînt constrînşi şi „sînt lacomi de cîştig" (*Ibidem*, cap. VIII).

[17] *Ibidem*, cap. XVII.

Prin dărnicie şi fapte bune, cu ajutorul bogăţiei, se cîştigă nemurirea terestră, precum şi merite pentru care va fi primit în rai, pe lumea „cealaltă", prin miluirea săracilor. La sfîrşitul *Învăţăturilor*, Neagoe încheie cu aceste cuvinte care par a fi scopul ultim al tuturor învăţăturilor: „Iar de ai fi lucrat voei lui Dumnezeu, avuţiia ta o ai împărţit săracilor . . . Deacii, deaca vei îngropa avuţiia ta în pîntecile săracilor, furii nu o vor fura, nici moliile nu o vor mînca, ci te ve afla pentru dînsa fiiu adevărat împărăţiei cerului, unde iaste veseliia şi viaţa cea netrecătoare şi neschimbată în véci" (343).

Aceasta, în ce priveşte domnul ca om muritor ca oricare. În ce priveşte însă domnul ca om politic, el trebuie să utilizeze bogăţia pentru a stăpîni oamenii, a plăti slugile şi oştile, a asigura pace în ţară şi în afară. Pentru aceasta, domnul trebuie să-şi administreze avuţia cu mare „socoteală": „Iar venitul tău ce-ţi va veni din toată ţara, acela să fie tot în mîinile tale, să nu cumva să-l dai şi să-l imparţi pre boiarii tăi, sau pre rudele tale, sau pre niscare slugi de ale tale, ce-ţi vor fi făcut niscare slujbe, ci să fie tot, cu seamă, în mîinile tale. Deacii cui vei vrea, să dai cu mîna ta, să să ştie şi să-ţi mulţumească şi să te cunoască că tu eşti domn. Că cel ce va să fie domn, aceluia trebuie să aibă minte foarte multă . . . Că deaca cunoscu slugile minte multă şi socoteală la domnul lor, ei îl slujescu pre dreptate şi-l cinstescu; iar deaca îl cunoscu că n-are minte, ei numai ci-l ţin domnu cu numele" (295). „Şi avuţiia ta niciodată să nu lipsească de lîngă tine, pentru ca să-ţi milueşti oştile şi să le dai lefi" (283). Domnul „. . . trebuiaşte întii să aibă avuţie multă, să-şi miluească oştile şi să le dea lefi. Că omul iaste ca porumbelul: că porumbelul unde află grăunţe mai multe, acolo fuge; aşijderea şi omul, unde află un domn darnic şi milostiv, acolo să adună să să hrănească" (282).

În administrarea veniturilor, domnul trebuie să aibă în vedere, în primul rînd, oştile şi slugile sale, garanţia puterii sale. În al doilea rînd, să asigure pacea ţării. Neagoe recunoaşte importanţa poporului, a „săracilor", ca făuritor al bogăţiei ţării şi, ca atare, spre a nu se răscula, trebuie ca veniturile luate de la ei să se întoarcă, după mulţumirea slugilor şi oştilor, iarăşi la ei, şi nu la miluirea mănăstirilor. Oricît de religios se arăta, Neagoe pune pe primul plan slujitorii şi oştile, apoi poporul şi în al treilea rînd mănăstirile: „. . . să nu milueşti săracii, nici să întăreşti mănăstirile cu leafa slugilor tale, nici cu venitul lor să fie săracii şi mănăstirile miluite, iar slugile tale să le faci în zilele tale să fie cerşitori. Ci să cade să iai seama cu mintea ta şi să socoteşti foarte bine: cîte vor fi moşii ale slujitorilor, să fie deosebi, să n-aibi cu acélea améstec. Că ei pentru dragostea ta şi pentru mila care vrei să-i milueşti, pentr-acéia-ţi slujăscu şi vor să-şi puie şi capetele şi să-şi vérse sîngele pentru tine. Iar de-ţi va mai prisosi venit din venitul domniei, *acel venit să nu gîndeşti că iaste cîştigat de tine, ci iar l-ai luat de la săraci* şi de la ceia ce sînt suptu biruinţa ta . . . Pentr-acéia să socoteşti şi *să tocmeşti ţara ta, ca să aibă şi acéia dreptate şi pace* cu odihnă în zilele tale. Că într-această vreme mai de apoi ce am ajuns noi, nu foarte ascultă oamenii cuvintele céle bune şi dulci, ce totdeauna pohtescu hicleana avuţie. Drept acéia, *cum o luaţi de la săraci, aşa să cade să o şi daţi pentru dînşii şi să le faceţi odihnă şi pace*" (292 subl. ns. — *I. S. Firu*).

Administrarea chibzuită a avuţiei ţării este necesară atît în politica internă, cît şi în cea externă, pentru cîştigarea de aliaţi şi pentru păstrarea păcii. Neagoe pledează continuu împotriva războiului şi pentru pace, împotriva agresiunii şi pentru *neclintirea* din ţară, nici spre cuceriri, nici în faţa cotropitorilor. Este politica externă caracteristică poporului român din toate timpurile. În faţa agresiunii din afară — şi Neagoe se referă, cu discreţie, la imperiul otoman, permanentă primejdie pentru independenţa ţării multe secole — el sfătuieşte spre o atitudine paşnică : „Iar de vor fi păgînii aceia cu oşti mai multe şi cu putere mai mare decît voi, iar voi *intîi* să vă plecaţi lor cu cuvinte bune şi blînde . . . ; iar de nu vor vrea să să împace cu voi cu acéle cuvinte bune, pentru necredinţa lor, voi să le daţi bani cît veţi putea. Iar *să nu iubiţi răzmiriţele şi războaele,* nici să vă ducă mintea să vă bateţi cu dînşii. Măcar de v-ar îndemna cineva sau vă vor sperea ca să eşiţi [afară] den ţara voastră, să pribegiţi, pre acei priiateni şi îndemnători ai voştri să nu-i crédeţi, că nu vă voesc binele . . . . . . să nu faci aşa, că mai bună iaste moartea cu cinste, decît viaţa cu amar şi cu ocară. Nu fireţi ca pasărea céia ce să cheamă cucu, care-şi dă oaolă dă le clocescu alte paseri şi-i scot pui, ci fiţi ca şoimul şi vă păziţi cuibul vostru . . . Deci, de veţi vedea pre niscare limbi păgîne să se pornească asupra voastră cu oşti gréle şi cu putére mare, voi să nu vă potriviţi lor şi să vă bateţi cu dînşii într-acel ceas, ci socotiţi ce le veţi slobozi din unghile voastre vînat, adecă avuţie, să le daţi să mănînce, ca să să părăsească de voi, cum şi vulturul lăsă pre şoimu.

Iar deaca veţi vedea că nu vor să să întoarcă, voi nu vă témeţi de dînşii, nici de oştile lor céle multe, ci luaţi pre Dumnezeu ajutor în inimile voastre şi vă rugaţi zicînd [aşa] « . . . nu sîntem bucuroşi să să facă această răzmiriţă, după cum ne-ai poruncit noao, *nici voim să fie vărsare de sînge, nici să să ude mîinele noastre de sînge de om* . . . noi am plecat smereniia noastră lor, iar ei n-au vrut să priimească smereniia noastră. . . ». Iar tu să mergi dreptu faţă la faţă spre vrăjmaşii tăi, fără nici o frică; iar căci vor fi ei mulţi, nimic să nu te înfricoşăzi, nici să te îndoeşti . . . Iar din ţara voastră să nu eşiţi . . . " (278—280, 282—subl. ns.—*I. S. Firu*).

Pentru a realiza această politică de pace, care, în concepţia lui Neagoe, este etica aplicată în relaţiile interne şi externe, domnul trebuie să fie ajutat de slujitori pricepuţi, harnici, devotaţi trup şi suflet lui. În alegerea lor, domnul trebuie să procedeze cu maximă înţelepciune şi prudenţă. El trebuie să-şi aleagă oamenii exclusiv după meritul personal, independent de orice privilegii, înrudire sau prietenie : „Cînd veţi vrea să puneţi boiari, nu să cade să căutaţi căci vor fi rudenii, pentru acéia să-i puneţi, că acéia iaste făţărnicie. Că dar de veţi fi avîndu rudenii multe, sau de vor vrea rudeniile tale să aibă cinste şi socoteală mai multă decît alţii, cum s-ar zice, toate măririle pre dînşii să razime, ci nu iaste bine. Căci cel ce va să fie domn adevărat, aceluia nu i se cade să aibă rudenii, ci numai slugi drepte. Iar slugile care vor fi săraci şi să vor fi nevoit de vă vor fi slujit cu dreptate, voi să-i daţi îndărăt şi să căutaţi numai rudelor voastre? Sau de vor zice cineva: « Noi sîntem feciori de boiari, ci nu să cade să ne scoţi pre noi şi să pui pre cei săraci, să fie mai înainte de noi ». Dar de vei fi avîndu neam şi rudenie multă şi va fi plini de hlăpie şi neomenie şi nu vor fi harnici, sau den feciorii de boiari, de vor fi fost părinţii lor oameni buni, iar ei nevrédnici, décii de ce treabă vă vor fi? Crez, ştii, că nu te-au ales nici te-au unsu ei domn, ci Dumnezeu, ca să fii tuturor dreptate. Iar aceasta iaste adevărat : de vor fi rudeniile tale şi feciorii de boiari oameni buni de treabă și de folos, foarte va fi lucru bun cînd vor fi ei la cinste și la boerii, că aceasta nu zic eu că iaste vreun lucru rău, ce bun și să cuvine ... Și de va fi mai harnicu unul din cei săraci decît unul den feciorii de boiari sau decît o rudă de ale voastre, voi să nu dați acelora cinstea și boieriia, în fățărnicie; ce să o dați aceluia mai sărac, deaca iaste vrédnic și harnic și-și va păzi dregătoria cu cinste. Că mai bun îți iaste săracul cu cinste decît boiarul cu ocară" (256).

În alegerea oamenilor, Neagoe recomandă studierea calităților lor personale. Domnul nu trebuie să se ia după intervenții, recomandări și sugestii din afară, ci să se convingă personal prin examinarea (ispitirea) candidaților: „Și de vă vor zice, sau din boiari, sau dintr-acei săraci, să rădicați pre vreun lefegiu să-l puneți spătar sau cupar sau căpitan, voi să socotiți; că unii au avuție și dau mită celor ce-ți zic ție pentru dînșii. Ci să nu vă grăbiți nici într-un chip să le umpleți voile îndată, să scoateți un vrédnic și să puneți un nevrédnic în locul lui. Ci să chemați omul acela înaintea voastră și să-l vedeți: de va fi harnic și vrédnic de această cinste, el să fie. Pentru că, deaca priiméște domnul pre vreun om să fie slugă, deacii nu să cade să-l foarte ispitească? Dreptu acéia să cade, cîndu vei boieri omul și-l vei pune la cinste mare sau la mai mică, să nu te pripești să-l pui îndată, ci întîi-l ispitéște și întreabă și de sfétnicii tăi: iar de vei cunoaște *tu însuți* cu adevărat ce iaste mai bine, acéia și fă, și *ce va fi de potriva lui, acéia să și fie*" (256–257 — subl. ns. — *I. S. Firu*).

Pe de o parte deci, Neagoe stabilește drept criteriu de apreciere a oamenilor numai capacitatea, vrednicia și cinstea lor, iar criteriul de înrudire și de apartenență de clasă îl reduce la minimum, aplicîndu-l numai în caz de paritate, de egalitate în meritul personal. Pe de altă parte, relevă necesitatea unei investigații obiective în selecția profesională, pe bază de examen al aptitudinilor, pentru cunoașterea reală a oamenilor, stabilind cu toată claritatea principiul „omul potrivit la locul potrivit".

Tot astfel și în răsplătirea slujitorilor, Neagoe stabilește principiul „fiecăruia după lucrul său": „fieștecare după cum îi va fi slujba, așa să-i fie și darul și cinstea" (284); „să împarți tuturor întocma, fieștecui după lucrul său, și căruia cum îi va fi slujba, așa să-i fie și cinstea și mila" (295) „să aveți mînă întinsă cătră toți, însă nu în fățărie, ci fieștecui după lucrul său și căruia cum îi va fi slujba [serviciul adus], așa să-i fie și cinstea și mila. Și să miluești pre toți ... cu socoteală" (298).

◆

Prin concepția sa generală despre lume, Neagoe Basarab aparține ideologiei feudale dominante din epoca și țara sa. Este o concepție creaționistă, dualistă, finalistă.

Prin concepția despre om, el dezvoltă însă unele elemente care depășesc modul de gîndire al epocii, în condițiile istorice, sociale și culturale ale țării la începutul secolului al XVI-lea. Dintre aceste elemente sînt de remarcat:

— definirea „firii ființei omenești" prin rațiune („socoteală", „chibzuială", „cugetare cu mintea proprie"); considerarea minții ca instrument propriu omului și eficient numai la omul activ, prin efort conștient și susținut în luptă cu afectele și pasiunile subiective, în alegerea comportamentului și a faptelor;

— intuirea importanței interesului ca mobil general al acțiunilor umane;

— recunoaşterea superiorităţii morale a celor „săraci"; considerarea domniei ca avînd misiunea supremă de a face să triumfe dragostea şi respectul faţă de om, oricare ar fi el, dreptatea faţă de toţi, îndeosebi faţă de săraci;

— considerarea meritului personal ca unic criteriu de apreciere a valorii oamenilor, independent de privilegii moştenite şi de preferinţe afective (simpatie, prietenie etc.), avînd în vedere numai aptitudinile personale, hărnicia şi cinstea;

— formularea, cu toată claritatea, a principiului etic şi politic „omul potrivit la locul potrivit" în funcţiile şi ierarhia socială şi a principiului „fiecăruia răsplată după capacitate şi munca sa";

— formularea unor principii etice fundamentale ale politicii româneşti de totdeauna, în practica relaţiilor cu celelalte popoare: *pacea* şi *înţelegerea* cu toţi, totdeauna, cu orice sacrificiu, afară de acela al independenţei; *neclintirea* din ţară, nici spre agresiune, nici în faţa agresiunii.

Prin aceste componente importante ale gîndirii sale, exprimate la începutul secolului XVI, Neagoe Basarab face trecerea spre epoca umanismului românesc în literatura cultă, ce se va dezvolta în cursul acelui secol şi în cel următor, iar prin unele din ele depăşeşte epoca sa, anticipînd valori umane şi sociale care se vor împlini, treptat, în secolele viitoare.

4. CONCEPŢII DESPRE OM ÎN „EREZII" ŞI ÎN IDEOLOGIA RĂSCOALELOR ŢĂRĂNEŞTI

Lupta maselor populare împotriva forţelor adverse din afară şi împotriva jugului feudal intern a fost însoţită şi de o luptă ideologică. Întrucît relaţiile sociale în orînduirea feudală erau decretate de biserica oficială ca izvorînd din voinţa divină, lupta maselor împotriva acestei orînduiri era în acelaşi timp şi o luptă ideologică împotriva religiei oficiale. Biserica fiind cel mai puternic sprijin ideologic al feudalismului, „dogmele bisericii erau în acelaşi timp axiome politice, iar pasajele biblice aveau putere de lege în faţa oricăror instanţe judecătoreşti. Chiar după ce s-a format o tagmă aparte de jurişti, jurisprudenţa a mai rămas multă vreme sub tutela teologiei. Această supremaţie a teologiei pe întregul tărîm al activităţii intelectuale era în acelaşi timp consecinţa necesară a poziţiei bisericii, chintesenţă şi consfinţire a dominaţiei feudale existente. Este clar că din această pricină toate atacurile îndreptate împotriva feudalismului în general, şi înainte de toate atacurile împotriva bisericii, toate doctrinele revoluţionare, sociale şi politice trebuiau să fie în acelaşi timp şi cu precădere erezii teologice. Pentru ca relaţiile sociale existente să poată fi atacate, era necesar ca ele să fie despuiate de aureola lor sacră. Opoziţia revoluţionară împotriva feudalităţii străbate întregul ev mediu şi îmbracă, după împrejurări, forma de mistică, de erezie deschisă sau de răscoală armată"[1].

Răscoalele armate şi războaiele ţărăneşti din evul mediu aveau ca scop eliberarea din robia economică, socială şi politică a feudalilor. *Ereziile populare* veneau în sprijinul răscoalelor, pentru că ele urmăreau eliberarea *gîndirii* maselor din cătuşele acelei teologii care consfinţea această înrobire. De aceea, aceste erezii au fost strîns legate de răscoalele armate antifeudale. Spre deosebire de ereziile care s-au născut de-a lungul evului mediu din controversele teologice[2], *bogomilismul*, *husitismul* şi *antitrinitarianismul* sau *unitarianismul* — cele mai însemnate erezii care s-au manifestat şi pe teritoriul ţării noastre — s-au dovedit a fi nu simple doctrine teologice eterodoxe, ci forme ideologice ale luptei de clasă antifeudale. În exprimarea protestului lor împotriva exploatării feudale, precum şi a năzuinţelor de eliberare, masele populare opuneau doctrinelor oficiale ale bisericii concepţii religioase proprii, condamnînd ca neadevărate şi nevalabile dogmele oficiale.

Dacă lupta de clasă a maselor populare s-a dovedit principala forţă motrice a progresului pe plan economic, social şi politic — reflexul ei principal pe plan ideologic în evul mediu, sub forma unor erezii religioase populare a fost o importantă forţă de progres pe plan cultural, favorizînd răspîndirea „cărţilor populare apocrife", traducerea unor scrieri literare în limba vorbită de popor, prin înmulţirea tot mai mare a ştiutorilor de carte şi, mai ales, prin transformarea calitativă a conţinutului scrierilor cu caracter religios.

---

[1] F. Engels, *Războiul ţărănesc german*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 7, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 371.

[2] În această privinţă, chiar religiile creştine „universale", catolicismul şi ortodoxia, ca să nu mai vorbim de diferitele „confesiuni" protestante (luterană, calvină etc.), se condamnă reciproc ca fiind „eretice".

Important pentru istoria dezvoltării gîndirii filozofice este faptul că în platformele ideologice ale răscoalelor ţărăneşti şi în doctrinele eretice amintite se exprimă concepţii superioare despre om şi despre puterea raţiunii în comparaţie cu concepţiile claselor feudale dominante.

Cultura medievală era şi în ţările române concentrată mai ales în mănăstiri şi în biserici. Ereziile populare însă, atît bogomilismul, cît mai ales husitismul şi unitarianismul se bazau pe răspîndirea învăţămîntului, a scrisului şi a cititului, datorită sensului însuşi al acestor erezii: credinţa că *orice om* este dotat cu raţiune, cu puterea de a pricepe singur Sfînta Scriptură, fără intermediul preoţimii. Ereziile amintite declarau ierarhia bisericească parazitară, ca fiind nu numai inutilă, ci şi operă a „satanei".

În ce priveşte concepţia despre om, atît în producţiile folclorice, cît şi în platformele ideologice ale răscoalelor şi în erezii găsim, ca idei fundamentale, cea a *egalităţii originare a tuturor oamenilor* şi *ideea demnităţii fiinţei omeneşti*, independent de alte considerente, economice, sociale etc.

Astfel, în documentele istorice ale „înţelegerii" de la Cluj—Mînăştur dintre ţăranii răsculaţi şi nobilime (1437), răsculaţii protestează împotriva jugului feudal „de neîndurat", susţinînd că feudalii i-au jignit în *demnitatea lor de oameni* şi i-au tratat ca pe nişte robi" sau lucruri cumpărate, „lipsiţi de toate drepturile lor de libertate".

În Discursul lui Doja, care exprimă protestele maselor răsculate în 1514, se formulează întrebarea: cînd au apărut primii oameni, „cine era atunci Cezar, cine rege?, cine soldat?, cine boier?". „De vreme ce avem un singur tată, nimeni nu e stăpîn". Inegalitatea, robia „nu vin de la natură, ci din nedreptatea norocului şi din lăcomia omenească". Dacă este vorba de o ierarhie de valori, aceasta nu poate fi decît aceea a valorii personale, a capacităţii, a talentului şi a muncii: „Care dintre voi nu ştie cît de criminală este gloata nobililor, ce se mîndreşte cu stemele false ale strămoşilor? Căci nu din bătăliile purtate de strămoşi se naşte adevărata nobleţe, ci din distincţia virtuţii. Virtutea noastră este mult mai valoroasă decît aceea pe care o ambiţie uşuratică şi o glorie imaginară o transmit urmaşilor". Inegalitatea feudală e declarată nu numai nedreaptă, *ci împotriva raţiunii*, căci ierarhia adevărată ar fi aceea care ar întoarce pe dos scara existentă a valorilor: raţional ar fi ca cei ce muncesc şi produc să se bucure de belşug, pe cînd în orînduirea feudală „cei ce sînt cauza belşugului îndură cel mai mult lipsurile".

BOGOMILISMUL

Cele mai vechi urme de idei eretice la noi sînt cele bogomilice[3]. În unele creaţii folclorice româneşti se îmbină credinţe străvechi (magie, descîntece etc.) cu elemente bogomilice, în care se exprimau concepţii naiv-realiste ale poporului cu privire la originile omului. La baza acestor concepţii stă de obicei ideea larg răspîndită la popoarele orientale (în miturile vechilor egipteni, indieni, babilonieni, etc.) şi reluată pe baze raţionale de filozofia greacă antică, prin Tales din Milet, că lumea, inclusiv omul, ar proveni din apă. După legenda *Facerea lumii*, răspîndită în ţările române, materia n-a fost creată; Dumnezeu însuşi s-a născut din materie ca un fluture din gogoaşă, apoi a făcut pămîntul din materia preexistentă cu ajutorul lui Satanail.

---

[3] Documentele cunoscute pînă acum atestă existenţa unor idei bogomilice şi circulaţia lor în ţările române, precum şi unele creaţii folclorice cu influenţă bogomilică; din aceste documente însă nu reiese aria şi intensitatea mişcării bogomilice în ţara noastră în evul mediu.

Concepţia despre viaţă a maselor, fiind legată direct de situaţia lor socială, reflectă lupta de clasă prin simbolul luptei dintre principiul binelui şi principiul răului, dintre Dumnezeu şi Satana sau Anticrist, luptă care constituia ideea centrală a ereziilor dualiste din evul mediu. Printre cărţile populare considerate „eretice" de biserica oficială, care au circulat în ţara noastră în manuscrise şi în traduceri se găsesc şi lucrări cu caracter bogomilic [4]. Bogomilii propovăduiau că statul feudal şi biserica feudală sînt instrumente ale stăpînirii diavolului, respingeau ritualul, slujbele, tainele, icoanele, ierarhia bisericească şi chemau la nesupunere faţă de stat.

„Provocînd nesupunerea contra oricărei autorităţi ecleziastice sau civile", ei propovăduiau peste tot că „întreaga biserică ortodoxă, cu icoanele sale, cu moaştele sfinţilor, cu sacramentele, cu ierarhiile, cu totalitatea instituţiilor este opera Satanei" [5]. După bogomili, Satana stăpîneşte omenirea prin aparatul de stat şi biserică. Sediul este templul din Ierusalim şi biserica Sf. Sofia din Constantinopol. Sub mitra fiecărui episcop, spuneau ei, se ascunde „un drac împieliţat", preoţii erau numiţi „pui de năpîrcă", iar călugării „vulpi viclene". Orînduirea feudală nu e voia lui Dumnezeu, cum propovăduia biserica, poruncind şerbilor să se supună şi să muncească pentru stăpînii lor. Dumnezeu, *principiul binelui*, nu putea să dea oamenilor o orînduire atît de nedreaptă şi plină de suferinţă. Numai *Satana*, *principiul răului*, putea s-o facă. În felul acesta, bogomilii justificau răscoala armată împotriva feudalismului, pentru întronarea voinţei lui Dumnezeu, pentru o lume dreaptă. De aceea, biserica îi condamnă, începînd cu „prezbiterul" Cozma, îndată după apariţia acestei erezii (970), pentru faptul că ei „osîndesc pe cei bogaţi, ... defăimează pe boieri; arată celor supuşi ţarilor şi slujitorilor acestora, că jignesc pe Dumnezeu; opresc pe sclavi a lucra pentru stăpînii lor ... unde văd omul prost şi neînvăţat, acolo îşi samănă buruienile învăţăturii lor, ponegrind pe adepţii orînduielilor bisericii sfinte [6].

Bogomilii au provocat prima breşă care a dus la desfiinţarea monopolului culturii de către biserică. Printre ei, s-a răspîndit larg cunoaşterea scrisului şi cititului. Sub imboldul lor s-au început traducerile cărţilor religioase în „graiul vulgar". Erau conştienţi de superioritatea lor culturală, le plăcea lectura. Cărţile cu caracter bogomilic se citeau cu interes pînă şi în mănăstirile catolice [7].

[4] *Vedenia lui Isaiia proorocul*, *Cartea de taină a lui Enoh*, *Zapisul lui Adam* ş.a.

[5] B. P. Hasdeu, *Cuvinte din bătrîni*, Ed. Cultura naţională, Bucureşti, 1937, p. 147.

[6] *Predica nevrednicului prezviter Cozma, împotriva nou apărutei erezii bogomilice*, Ed. Librăria Universitară I. Cărăbaş, Bucureşti, 1938, p. 5.

[7] Toate aceste aprecieri, după *Dictionnaire de Théologie catholique*, de A. Vacant etc., Paris, 1909, ed. II, vol. II, p. 926 — 930; *Enciclopedia italiană*, *La grande encyclopédie*, Paris, vol. VII, p. 68 — 69; Hasdeu *op. cit.*, p. 147; C. Schmidt, în *Real Encyclopedie für protestantische Theologie*, vol. 7, p. 461; I. Ieşan, *Secta paterenă în Balcani şi în Dacia Traiană. Împreună cu istoria Balcanului pînă la ocuparea lui definitivă prin Osmani*. Edit. Sfetea, Bucureşti, 1912, p. 629 — 630.

Procesul de înlăturare a monopolului cultural deținut de biserica feudală, de înlocuire a limbii latine, grecești și slavone, ca limbi „culte" ale clerului și ale marilor feudali, neînțelese de popor, folosite ca instrument de dominație prin menținere în ignoranță a imensei majorități a poporului este un proces istoric complex determinat de lupta de clasă în domeniul economic, social și politic, izvorît din necesități atît materiale, cît și spirituale, din nevoia de cultură, de independență de gîndire, din setea de cunoaștere a adevărului despre lume, despre viață, despre om și locul, rolul lui în univers.

Acest proces s-a desfășurat într-un ritm și într-o formă specifice condițiilor istorice particulare ale fiecărui popor în diferite epoci. Peste tot însă, cel puțin în Europa, *primele* scrieri în limba „vulgară", în cursul evului mediu, au fost cărțile populare „apocrife", „eretice". Acest fenomen cultural este explicabil, deoarece cultura evului mediu fiind monopol al bisericii, prima breșă care putea declanșa procesul de sfărîmare a acestui monopol trebuia să fie de ordin religios. Astfel, și în cultura noastră, primele scrieri în limba vorbită de popor au fost cărțile populare apocrife, condamnate de biserica oficială ca fiind „eretice" datorită conținutului lor *bogomilic*, antifeudal. În același fel au fost condamnate, ca eretice, cărțile cu un conținut husit și unitarian, scrise în limbile vorbite de cehi, de maghiari etc. Este de remarcat, în această privință, că prima traducere integrală a Bibliei în limba maghiară s-a făcut de husiștii refugiați în Moldova, în jurul anului 1430. De asemenea, antitrinitarienii, al căror centru a fost la Cluj, propovăduiau Biblia interpretată critic.

Ceea ce au comun aceste trei erezii populare, apărute succesiv în epoca feudală și care s-au răspîndit și în țara noastră, este faptul că ele au fost legate de răscoalele armate țărănești împotriva orînduirii feudale și că au avut importante influențe culturale.

Bogomilii erau „dușmani radicali ai iraționalului, ai minunilor" [8]. Respingeau verosimilitatea unor credințe iraționale, absurde ca : nașterea lui Iisus „fără de sămînță", din Maria fecioara, învierea lui, „transsubstanțierea" — prefacerea cuminecăturii în trupul și sîngele lui Iisus. Cuminecătura era după ei „făină" curată [9].

Pentru că bogomilii erau propagandiști fanatici, și bărbații și femeile avînd dreptul egal de a „predica" (nu admiteau preoți etc.) și fiindcă doctrina lor prindea în popor, în masele asuprite, biserica, și cea ortodoxă și cea catolică, precum și statul feudal îi prigoneau, îi pedepseau cu cea mai inumană cruzime [10], îi schingiuiau, îi decapitau, îi ardeau de vii pe rug. Cărțile lor erau puse la indexul scrierilor interzise nu numai de Inchiziția catolică, ci și de autoritățile ortodoxe. Astfel, într-un manuscris ce s-a păstrat pînă azi [11], se indică unele din „cărțile cele mincinoase pe care nu se cade a le ţine şi a le citi dirept credincioşii Hristiani . . . ş-alte multe de cuvîntători mincinoşi tocmite . . . cărţi lepădate . . .". Printre titlurile sugestive citim : „Căpăţîna lui Adam, cei doisprezece slujitori într-însa şi şaptezeci de împăraţi sub dînsa au şezut", „De slujba tainelor lui Hs., ce au mîncat la prînz şi poarta cerului s-a închis şi îngerii pe popa l-au blăstămat" ; „Cum au pus pe Hs. între popi şi cum Hs. cu plugul au arat ; aceasta popa Ieremia bulgărescul o au minţit" (adică Ieremia Bogomil, întemeietorul ereziei) ; „cum Prov. Împărat fărtat pe Hs. au chiemat : şi aceasta popa Eremia bulgărăscul o au minţit, că grăiaşte acest ticălos . . .". De fapt, cum remarca Hasdeu, literatura bogomilică la noi se amesteca pînă la neputinţa de identificare cu literatura poporană [12].

---

[8] Augustin Prohaska, *Das kroatisch-serbische Schriftum in Bosnien und der Herzegovina* citat de N. Cartojan, în *Cărțile populare în literatura românească*, vol. 1, Edit. Casa Școalelor, București, p. 46, în limba germană la p. 48.

[9] *Ibidem*.

[10] Indicele bisericii rusești, citat de I. Ieșan, *op. cit.*, p. 698, spune că Samuil, împăratul bulgarilor și românilor, a trecut cu toată familia sa la doctrina propagată „cu mare înfocare, aproape cu o putere divină" de popa Ieremia și apostolii săi. Vasile II, Bulgaroctonul (omorîtorul de bulgari), a scos ochii prizonierilor în număr de 15 000 și i-a trimis înapoi lui Samuil, într-o coloană lugubră, condusă de 150 de prizonieri cărora le-a scos un singur ochi.

[11] Ms. nr. 1570 la Biblioteca Academiei. Ms. 296 și 340 de la aceeași bibliotecă cuprind hotărîri și legi decretate de sinoade ecumenice împotriva ereziilor.

Erezia bogomilică a fost tot timpul legată de marile răscoale ţărăneşti şi a lăsat urme însemnate în literatura populară românească [13]. Bogomilismul a constituit una din trăsăturile comune ale literaturii populare româneşti şi bulgare [14]. Influenţa acestei erezii s-a întins departe : în nord, pînă în Rusia ; în apus, în Serbia, Bosnia, Herţegovina, Italia, Germania, Franţa, Spania, Anglia [15]. Întrucît ideea de bază a acestei doctrine era gnosticismul şi maniheismul, adică o concepţie dualistă, a luptei dintre Dumnezeu—principul binelui şi Satana—principiul răului, „toţi sectarii neomanichei din întreaga Europă erau cunoscuţi sub numele de „bulgari" [16]. Unitatea mişcării antifeudale a bogomililor, pavlichenilor, paterinilor, catharilor, valdenzilor, albigenzilor, înrudite doctrinar, se explică prin unitatea „opoziţiei revoluţionare împotriva feudalităţii care străbate întregul ev mediu" [17].

Legendele bogomilice intrate în literatura populară română sînt de obicei apocaliptice, cu viziuni înfricoşătoare asupra pedepselor pentru bogaţi şi pentru cei ce au domnit pe pămînt. Astfel, în *Vedenia proorocu-*

---

[12] B. P. Hasdeu, *op. cit.*, p. 151.

[13] A se vedea *Istoria României*, vol. II, Edit. Academiei, Bucureşti, 1962, p. 11, 12, 110, 111, 192, 665, 667.

[14] „Un puternic curent antifeudal se poate distinge, cu întrepătrunderi reciproce, în literaturile medievale românească şi bulgară, curent care presupune la bază existenţe unei mişcări comune sociale şi religioase : bogomilismul" (P. P. Panaitescu, *Începuturile şi biruinţa scrisului în limba română*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1965, p. 105).

[15] În Italia, se numeau „paterini" (de la rugăciunea *Pater noster* (Tatăl nostru), sinonim cu „eretic" ; în Germania, „Ketzer", de la „cathari", de asemenea devenit sinonim cu eretic ; în Franţa „cathari" (de la grec. *catharos*-curat), bogomilii numindu-se între ei nu bogomili, ci creştini „adevăraţi", „curaţi", „oameni buni" (bons hommes) sau albigenzi (de la Albi din sudul Franţei) (împotriva lor s-a dus primul război religios care a durat 20 de ani, 1209—1229), sau bulgari (Boulgres, Bougres) ; în Spania „bellaco", „vellaco" (de unde Ieşan, în *op. cit.*, lucrare de 701 pagini, trage concluzia greşită că nu bulgarii, ci românii ar fi propovăduit bogomilismul, dat fiind că numele „bulgar" şi „român" s-au confundat de multe ori de mulţi străini). După unii autori, „bogomil" ar deriva din „bogo-milui" — „Doamne miluieşte" sau „bogu-mil" — „bun înaintea lui Dumnezeu" ; în Anglia s-au numit „paulicani" sau „publicani", ca şi la noi, „pavlicheni", pentru că aderau la învăţăturile morale, simple ale lui Pavel, cel mai popular dintre apostolii lui Cristos (N. Cartojan, *op. cit.*, p. 30 ; I. Mihăilescu, *Istoria bisericească universală pînă la 1054*, Bucureşti, 1922, p. 196 ; I. Ieşan, *op. cit.*, p. 683 ; I. Georgescu, *Istoria bisericii creştine universale*, Blaj, 1926, p. 97 ; P. P. Panaitescu, *op. cit.*, cu bibliografia recentă şi mai veche ; C. Smidt, *Histoire de la secte des cathares ou albigesois* ; Al. Lombard, *Pauliciens et Bons hommes*, 1879 ; J. Benoit, *Histoire des Albigesois*, 1691 ; N. Iorga, *Istoria literaturii româneşti*, vol. 1, 1925, p. 104, 112 etc. ; Al. Procopovici, *Introducere în studiul literaturii vechi*, Cernăuţi, 1922, p. 65 — 66 ; Gh. Ciuhandu, *Bogomilismul şi românii*, Sibiu, 1933 etc.

[16] B. P. Hasdeu *op. cit.*, p. 140.

[17] F. Engels, p. *op. cit.*, 49.

lui Isaiia, cel mai vechi manuscris copiat în Moldova, în 1448, se arată iadul unde zac aruncate coroanele și sceptrele împăraților și domnilor. În *Cartea cea de taină a lui Enoh* (mss. slav nr. 552 al Bibliotecii Academiei) se arată lupta între Dumnezeu și Satanail. Într-un alt manuscris (nr. 494, de la aceeași bibliotecă), se arată zadarnica încercare a bogaților de a trece rîurile de foc ale iadului, prin mituirea arhanghelului Mihail. Ei se rugau : „sfinte arhanghele Mihaile, să-ți dăm noi avuția noastră de pe pămînt, argintul și aurul și toată bunătatea noastră, de a ne trece rîurile de foc, căci noi am greșit vadurile". Sfîntul arhanghel Mihail le zise : „O, vai de voi, oamenilor, păcătoșilor și necuraților, ce să-mi fie mie aurul și mărgăritarul și avutul vostru de pre pămînt . . .".

Printre numeroasele creații ideologice bogomilice care, la noi, s-au asimilat pînă la identificare cu creațiile literare populare, se remarcă în mod deosebit, prin semnificația ei socială, o legendă despre primul om, Adam, răspîndită în toate cele trei țări române și care a supraviețuit secole de-a rîndul : „Cîntecul lui Adam", „Versul lui Adam" sau „Zapisul [contractul, învoiala scrisă] a lui Adam". Această legendă a fost publicată de N. Cartojan în lucrarea sa *Cărțile populare în literatura românească* (vol. I, Edit. Casei școalelor, București, 1929), după manuscrisul nr. 4278 de la Biblioteca Academiei.

În „Cîntecul lui Adam", țăranul iobag caută să-și explice cauzele vieții grele pe care o duce, cîștigîndu-și existența prin munca exploatată de proprietarul feudal. El explică în forme mistice însăși apariția proprietății feudale, prin înșelăciune și violență.

Legenda începe cu alungarea lui Adam și a Evei din rai. Neștiind ce să facă și încotro să o apuce, au stat 15 zile afară, în fața porților raiului. Au început apoi să caute hrană, să *culeagă*, dar nu au găsit decît „scaeți" peste tot. „Împuținîndu-li-se sufletul de foame", s-au rugat lui Dumnezeu să le dea un mijloc de existență. Din milă, Dumnezeu a dat poruncă lui Ioil să scoată din rai cîte unul din toate *dobitoacele* pe care le-a dat în stăpînire primului om de pe pămînt. Trebuind Adam să își cîștige hrană „prin sudoarea frunții", după porunca divină, s-a gîndit să prindă boii la jug și să *are pămîntul*. Pînă aici avem un rezumat al istoriei omului, foarte realist de la faza de culegător, la aceea de păstor și de aici la aceea de plugar. De acum încolo începe robia omului, odată cu robia animalului. Abia a început Adam să are pămîntul, că a și apărut Satana, pretinzînd că pămîntul este *proprietatea lui*. Neputîndu-i face față și fiind silit să muncească totuși pămîntul pentru a-și agonisi hrana, Adam „i-au făgăduit să-i deia orice va vrea elu să ceia" (să ceară). Satana îi cere un lucru nemaipomenit : tot neamul omenesc care se va naște din Adam să-i fie slugă Satanei : „Atunce Satana au răspunsu și cătră Adamu au zisu : — Eu voiu să ceru de la tine fiii ce să voru naște din tine să fie ascultare fiind aice eu împărat mare". Adam a primit învoiala, vînzînd Satanei întregul neam omenesc viitor : „Atunci Adamu zisă lui vrîndu să facă voia lui : — Dați-voi a tăi să fie numai *să mă lași în pace* să lucrez precum îmi place". Pe Adam nu-l interesa problema proprietății, ci a posibilității de a trăi prin muncă. Dar Satana a vrut să se asigure de respectarea înțelegerii și i-a cerut lui Adam *contract scris* : „Însă dă-mi dară *zapisu* fiind de *a ta mînă scris*". Adam îi răspunde ca un șerb analfabet : „Adamu răspunzîndu i-au zisu : — Eu nu știu să-ți fac zapisu". Satana a găsit soluția și a inventat un sistem folosit veacuri de-a rîndul în contractele moșierilor cu țăranii, contract sau legămînt semnat prin amprentă.

Satana a luat o bucată de lut, a făcut o cărămidă, l-a pus pe Adam să apese cu palma pe lutul moale, apoi a ars cărămida în foc, ca să păstreze bine amprenta. S-a născut însă Cristos, care s-a botezat în apa Iordanului, șezînd tocmai pe piatra sub care era ascuns zapisul, păzit de draci. Piatra s-a sfărîmat, iar zapisul a fost distrus. În felul acesta imaginar și fantastic, țăranul iobag căuta o explicație a situației sale și totodată o justificare acceptabilă, potrivit minții sale simple, a *nesupunerii* și a luptei sale spre a se elibera din robia feudalilor.

HUSITISMUL, ANTITRINITARIANISMUL SAU UNITARIANISMUL

Atît erezia bogomilică, cît și husitismul protestau împotriva *inegalității sociale a oamenilor*, declarînd că toți oamenii sînt fiii aceluiași părinte ceresc. Husiții ardeleni susțineau că „nimeni nu trebuie să fie mai mare nici chiar papa și împăratul, căci toți sîntem frați întru Hristos" (teza 19)[18]. Iraționalismului și misticismului care caracterizează dogmele religioase husiții le opuneau bunul-simț și judecata sănătoasă a poporului; ei condamnau închinarea la icoane, la moaște etc., spunînd că toate aceste sînt născociri care au la baza lor „lăcomia", își băteau joc și rîdeau de cei ce cred în minuni (tezele 15, 62 ale husiților ardeleni și tezele 13, 14, 20, 25 ale celor moldoveni). Concentrînd critica lor într-o remarcabilă formulare generalizatoare, husiții ardeleni declarau (teza 48) că „legile bisericii sînt *disprețul, batjocurirea și desființarea dreptei judecăți*". Unitarienii, la rîndul lor, se ridicau nu numai împotriva bisericii catolice, numindu-l pe papa „Anticrist", ci și împotriva celorlalți reformați. Ei supuneau *Biblia* unei critici raționale. Fr. Dávid și Ioannes Sommerus au ajuns la negarea divinității lui Hristos. Biserica catolică a decretat unitarianismul drept erezie ariană[19]. S-au dezlănțuit persecuții din partea bisericii catolice și a celei reformate, cărora le-au căzut victime Francisc Dávid, mort în temnițele Devei în 1579, și Iacobus Paleologus, ars pe rug de catolici la Roma în 1584, cu 16 ani înainte de Giordano Bruno.

În lupta sa împotriva dictaturii spirituale a papei, *Fr. Dávid*, conducătorul și teoreticianul unitarianismului din Cluj[20], se sprijinea pe doctrinele lui Arie, Abélard, Averroes, Servet, Erasm, Socinus și alți gînditori înaintaţi [21], pe care îi citează în argumentarea poziţiei sale anticatolice şi antiscolastice.

---

[18] Tezele husiților ardeleni sînt citate după fotocopia documentului nr. 7 307 (Bibl. Vatican, ms. latin): Jacobus de Marchia, *Isti sunt articuli quos reperi et extirpavi cooperante domino in regno Hungarorum, Siculorum et Transilvanorum*; iar tezele husiților *moldoveni* după textul latin al documentului nr. 976 (Bibl. Vatican, mss. latin), publicat în *Monumenta spectantia Historiam Slavorum Meridionalium*, vol. XXIII, Zagabriae, cap. *Summa doctrinae Husitarum per Hungariam, Moldaviam et Sirmium diffusorum, quam fratres minores vicariae Bosnae impugnabant. Reprobationes trigintaocto articulorum, quos tenent heretici* Usiti de *Moldauis* per Johannem de Turrecremata sacrosanctae romanae ecclesiae cardinalem.

[19] După *Arie* (256 — 336), Hristos a fost om. Arianismul a fost condamnat de sinoadele din Niceea (325) și Constantinopol (381). El a renăscut în secolul al XVI-lea sub forma socinianismului și unitarianismului, în Polonia și în Transilvania, reprezentînd începuturile raționalismului (M. A. Dînnik, M. T. Iovciuc, ș.a., în *Istoria filozofiei*, vol. I, București, Edit. științifică, 1958, p. 274).

[20] Unitarianismul, aripa radicală a Reformei din Transilvania, legată de interesele iobagilor și ale sărăcimii orașelor, susținea că numai *unul* singur Dumnezeu trebuie recunoscut, și nu Sfînta Treime (de unde denumirea de unitarieni sau antitrinitarieni).

Pe toţi aceşti gînditori care au luptat pentru drepturile raţiunii împotriva obscurantismului, Fr. Dávid îi citează elogios, după cum veştejeşte crimele catolicilor, precum şi ale luteranilor şi calvinilor împotriva gînditorilor înaintaţi, citînd pe Servetus, ars pe rug de calvini la Geneva (1553), pe Valentin Gentilis, ucis la Berna în 1567 [22], pe anabaptiştii ucişi de Luther şi Zwingli la Tigurum [23], persecuţiile pe care le-a suferit Erasmus şi din partea catolicilor şi din aceea a luteranilor.

Unitarienii luptau pentru eliberarea gîndirii din cătuşele teologiei catolice şi ale scolasticii. Ei criticau falsificarea scripturii de către papi şi doctorii bisericii, de către scolastici, cu discuţiile lor nesfîrşite şi sterile cu privire la tot felul de născociri, ca : „*trinitas*, *persona*, *supposita*, *notiones*, *relationes*, *communes*, *personales*, *personarum constitutivae*, *principia generationis*, *relationis*, *spirationis*, *distinctionis*, *originis* ...” ş.a. [24].

Ei erau încredinţaţi că lupta pentru libertatea gîndirii va triumfa : „Este lucru sigur că în curînd va trebui să se dărîme Babilonul, în care sînt ţinuţi prizonierii spirituali” [25]. „Atunci ne vom elibera cu desăvîrşire din robia lui Anticrist (papa) şi vom redobîndi drepturile noastre pierdute” [26].

Spre deosebire de ceilalţi reformaţi, care „în locul papei de la Roma au instalat un papă de hîrtie” [27], închinîndu-se la *litera* evangheliei, unitarienii nu recunosc nici o autoritate în afara *Scripturii* (aşa cun a stabilit-o Erasm, care prin critica sa filologică, în traducerea *Noului Testament*, a eliminat adaosurile conciliilor şi doctorilor bisericii), interpretată, explicată raţional. Dávid a recunoscut drepturile „minţii şi ale cugetării omului” [28] şi în domeniul religios. El a mers pe linia pe care vor merge mai tîrziu criticii *Bibliei* din secolul al XIX-lea [29]. După el, pentru a înţelege adevărul din *Biblie*, nu ajunge simpla credinţă, cum credea Luther, nici mijlocirea lui Hristos, cum credea Calvin, ci se cere „înţelepciune a spiritului, minte şi ochi pătrunzători”. El susţinea că, pentru a înţelege *Biblia*, „pasajele obscure trebuie explicate prin cele clare” [30]. Aceasta o poate face orice om, căci, după el, „nu există creştin căruia Dumnezeu să nu-i dea atîta înţelegere încît să vadă din scriptură ce îi este necesar pentru mîntuirea sa” [31]. Este un drept şi o posibilitate a omului, pentru că „mintea examinează totul, chiar şi lucrurile adînci ale lui Dumnezeu” [32].

---

[21] *Pierre Abélard* (1079—1142), teolog şi filozof francez, conceptualist, a susţinut necesitatea studierii raţionale a *Bibliei*. *Averroes* (Ibn—Roşd) (1126 — 1198), medic şi filozof arab, a dezvoltat partea materialistă a aristotelismului şi a susţinut teza „dublului adevăr” *Mihail Servetus* (Miguel Serveto sau Servedo) (1511—1553) a combătut dogma Sfintei Treimi şi a susţinut că Dumnezeu este „fiinţa abstractă transcendentă” (*Deum esse nihil aliud, nisi Ens abstractum transcendentale*). *Erasmus din Rotterdam* (1466—1536), „prinţul umaniştilor”, a întreprins critica filologică a *Bibliei* şi a satirizat îngîmfarea, ipocrizia şi decăderea călugărilor, pregătind astfel mişcarea Reformei, *Socinus* (Lelio Sozzini) (1525—1562), întemeietorul antitrinitarismului).

[22] Fr. Dávid, *Rövid magyarázat*, Alba Iulia, 1567, p. 27, 50.

[23] *Ibidem*, p. 39.

[24] *Ibidem*, p. 25.

[25] *Ibidem*, p. 45.

[26] *Ibidem*, p. 41.

[27] Dr. Boros György, *Dávid Ferenc Theologiája*, în Dávid Ferenc, *Rövid magyarázat*, Cluj, 1910, p. 128.

[28] *Ibidem*, p. 127.

[29] *Ibidem*.

[30] Fr. Dávid, *op. cit.*, p. 84 — 85, 87.

[31] *Ibidem*, p. 84.

[32] *Ibidem*, p. 75.

◆

Din analiza conținutului ideologic al bogomilismului, husitismului și antitrinitarismului, principalele erezii religioase din țările române în evul mediu, reiese că acestea reprezintă o formă a conștiinței sociale a maselor, determinată de condițiile istorice în epoca feudală, expresie a intereselor claselor oprimate de feudalism, în opoziție radicală cu creștinismul bisericii oficiale feudale, care oglindea interesele claselor dominante.

În condițiile epocii, aceste erezii au avut un rol progresist față de concepția teologică dominantă. Ele au denunțat pe față caracterul de clasă al religiei oficiale feudale, pe care au condamnat-o ca instrument de înrobire fizică și spirituală a maselor și, pe acest temei, au justificat răscoalele armate împotriva feudalismului. În același timp, ele au dezvăluit și respins în mod hotărît, ca fiind iraționale și inacceptabile pentru bunul simț și judecata sănătoasă a poporului, principalele „mistere" care constituie esența dogmaticii creștine.

Importanța ereziilor populare pentru istoria filozofiei *în general* constă în faptul că, deși ele rămîn și se manifestă ca *gîndire religioasă*, nedepășind cadrul teologic general, nu se preocupă numai de a pregăti sufletește oamenii pentru viața din cer, ci se *întorc* spre viața de pe pămînt; nu discută probleme teologice abstracte, ci problemele concrete care preocupă poporul : *imposibilitatea unei vieți materiale suportabile pentru marile mase*, din cauza exploatării din ce în ce mai crunte a feudalilor laici și clerici. Ce revolta cel mai mult masele și le determina să înlocuiască teologia feudală cu o teologie proprie, populară, era ipocrizia înaltului cler, care prezenta și justifica exploatarea feudală ca o orînduire divină și veșnică, iar pe sine se proclama reprezentant al lui Dumnezeu și al voinței sale pe pămînt. Toată polemica ereticilor împotriva teologiei oficiale urmărea să denunțe această ipocrizie, cruzimea exploatării neomenești, și să dovedească, printr-o teogonie populară, că biserica oficială nu este instrumentul binelui și al lui Dumnezeu, ci al răului și al Satanei, pentru înrobirea completă și definitivă a oamenilor. Prin această *întoarcere* a gîndirii maselor *spre viața de pe pămînt* și spre crearea unor condiții în care ea să fie măcar suportabilă, ereziile au pregătit terenul gîndirii *umaniste*, care va *părăsi* planul discuțiilor teologico-scolastice, lăsîndu-le pe seama teologilor de profesie și se va ocupa de problemele omului ca individ, ca ființă socială, de organizarea societății și a țării în așa fel, încît viața să devină nu numai suportabilă dar și frumoasă.

Chiar dacă, în ce privește bogomilismul, nu dispunem de documente istorice suficiente spre a cunoaște intensitatea unei astfel de „mișcări" eretice sau aria și extensiunea ei în țările române, dispunem totuși de date certe despre circulația unor idei bogomilice fundamentale asimilate de literatura populară orală și de cărțile populare, primele scrise în limba poporului și accesibile lui. Această literatură cu conținut bogomilic, larg răspîndită și păstrată multă vreme la noi, a avut o certă influență asupra gîndirii populare și a atitudinii maselor față de înaltul cler feudal și de exploatarea feudală.

Larga răspîndire a unor idei eterodoxe în țara noastră și persistența lor se explică și prin faptul că preoții satelor erau ei înșiși exploatați de clerul înalt, preoții de rînd fiind asimilați cu „poporenii" pe care îi păstoreau, ducînd ei înșiși o viață de țăran așa cum dovedesc, pînă astăzi, numeroase proverbe și balade populare.

5. UMANISMUL ÎN ŢĂRILE ROMÂNE

În istoria filozofiei, prin *umanism* [1] se înţelege acea concepţie despre lume şi despre viaţă care pune în centrul preocupărilor sale *omul*, condiţia sa, valoarea şi perspectivele sale, demnitatea, perfectibilitatea lui.

Numele de umanism [2] s-a dat pentru prima oară concepţiei care a stat la baza marii mişcări culturale din epoca Renaşterii (secolele XIV—XVI).

Renaşterea a fost definită, din perspectivă materialist-istorică, drept „cea mai mare răsturnare progresistă din cîte cunoscuse pînă atunci omenirea" [3]. În artă, în literatură, în ştiinţă şi filozofie, în toate domeniile vieţii spirituale s-a inaugurat o epocă nouă, pe un plan superior, ca o încununare a unor profunde transformări în viaţa economică şi socială. În secolele XIV şi XV s-au realizat în unele ţări din Apus enorme progrese tehnice [4], s-au pus bazele comerţului internaţional, a început transformarea meşteşugurilor în manufactură, „punctul de plecare pentru marea industrie modernă" [5], „primele elemente ale producţiei capitaliste se întîlnesc sporadic în unele oraşe de pe ţărmul Mediteranei . . ." [6]; astfel se inaugurează în secolul al XVI-lea „istoria modernă a capitalului" [7].

Caracterizarea Renaşterii de către Engels îşi păstrează mereu actualitatea, atît în ce priveşte conţinutul ei social-economic, cît şi în ceea ce privește semnificația ei ca moment decisiv pentru dezvoltarea ulterioară a culturii universale. În *Dialectica naturii* vorbind despre începuturile științelor naturii ca științe în sensul modern, spre deosebire de intuițiile geniale ale grecilor antici și cercetările sporadice și disparate ale arabilor, Engels arăta că aceste științe își au originea în epoca Renașterii, ,,în acea epocă măreață în care bürgerii au frînt puterea feudalismului, cînd pe fundalul luptei dintre bürgeri și nobilimea feudală au apărut țăranii răsculați ... în acea perioadă care a creat în Europa marile monarhii, a zdrobit dictatura spirituală a papii, a reînviat antichitatea greacă și, odată cu aceasta, a dat naștere celei mai înalte înfloriri a artelor din epoca modernă, perioadă care a sfărîmat limitele vechii lumi și care a descoperit, propriu-zis, abia atunci pămîntul... A fost o epocă care avea nevoie de titani și care a produs titani, titani ai erudiției, ai spiritului și ai caracterului, epoca pe care francezii au denumit-o, pe bună dreptate, Renaștere, în timp ce Europa protestantă a denumit-o, unilateral și mărginit, Reformă'' [8].

---

[1] Termenul *umanism* este împrumutat din limba latină şi derivă de la substantivul *homo* = om. Din această rădăcină (care la rîndul ei derivă din *humus* = pămînt, indicînd o fiinţă născută din pămînt) s-a format o familie de cuvinte : *humane* (adv.) = în conformitate cu natura umană, omeneşte, cu bunătate, cu bunăvoinţă ; *humaniter* (adv.) = cu acelaşi înţeles, de bunătate, bunăvoinţă, amabilitate, afabilitate, politeţe ; *humanus* (adj.) = omenesc, ce ţine de natura umană ; afectuos, omenos, cultivat, instruit, civilizat ; *humanitas* (subst.) = natura omenească, cu calităţile şi slăbiciunile ei, dar şi *cultură, educaţie*, politeţe, eleganţă. Calităţile omeneşti superioare (bunătate, cultură etc.) însă nu le are omul gata formate de la natură, ci ele se formează într-o măsură sau alta, într-o direcţie sau alta, însoţite de calităţi inferioare. De aceea *humanitas* devine o noţiune pentru omul superior, educat, cultivat. Cicero înţelegea prin *humanitas* tocmai educaţie, cultivare spre realizarea omului ideal cu ajutorul studiului gînditorilor şi scriitorilor mari. De aici expresia *Litterae humaniores* şi *studia humaniora* în româneşte *umanioarele*, franţuzeşte *humanités*, cu înţelesul de obiecte de învăţămînt, studiul limbilor, literaturilor clasice greco-latine. Acest studiu a fost cultivat şi în evul mediu, însă numai în epoca *Renaşterii* i s-a restituit sensul ciceronian de cultivare a omului ideal, a omului ca om, multilateral dezvoltat ca fiinţă *autonomă*, în opoziţie netă cu omul fiinţă *eteronomă* din concepţia escatologică creştină.

[2] Termenul umanist apare ca *humanista* în secolul al XV-lea şi este atestat pe la 1490, apoi în 1539 (*apud Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, t. 29, 1967, p. 159 — 161). Forma *umanism*, indicînd concepţia filozofică rinascentistă, apare în secolul al XIX-lea.

[3] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 12.

[4] F. Engels, *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 279.

[5] Idem, *Dialectica naturii*, p. 12.

[6] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 23, Edit. politică, Bucureşti, 1966, p. 721.

[7] *Ibidem*, p. 160.

Umanismul a constituit elementul fundamental al ideologiei burgheze care s-a cristalizat în secolele XIV—XV, perioada destrămării feudalismului și a formării relațiilor capitaliste. Fiind o clasă de oameni dinamici, energici și întreprinzători, angrenați într-un mod de producție bazat pe activitate proprie, pe îndemînare, pricepere, inițiativă, în contrast cu clasele feudale, care trăiau parazitar și pe munca șerbilor — burghezia în ascensiune avea nevoie de o ideologie corespunzătoare felului de trai și năzuințelor ei. În făurirea acestei ideologii, în opoziție cu ideologia feudală, reprezentanții burgheziei au recurs la marii gînditori și creatori din antichitate, care reprezentau pentru ei un sprijin, un ajutor în eliberarea de modul de gîndire feudal. Cultura antică era potrivnică prin însuși conținutul său esențial culturii feudale, *teocentrice*, care polariza întreaga gîndire spre Dumnezeu, desprinzînd-o de tot ce este omenesc și lumesc, propovăduia neîncrederea în om și în puterile sale. Filozofia feudală, dominată de teologia creștină, concepea omul ca pe o ființă slabă, coruptă și decăzută, pentru că a îndrăznit să guste din pomul *cunoașterii*, condamnată la ignoranță veșnică, așteptînd moartea care însemna trecerea în viața veșnică și fericită din cer. Cultura clasică, greco-latină era, dimpotrivă, o cultură *antropocentrică*, glorifica puterile omului, cultiva încrederea în capacitatea lui de a cunoaște lumea și a o stăpîni, dreptul lui de a se bucura pe deplin de frumusețile, de bogățiile și de plăcerile vieții. Acest spirit al culturii clasice antice l-au moștenit ideologii noii clase, dintre care cei mai de seamă se numeau pe sine *umaniști* și pentru a se deosebi de *scolastici*, care reprezentau concepția filozofică feudală.

Împotriva moralei teologice ascetice, umaniștii propovăduiau o morală omenească, dreptul omului de a trăi fericit și de a se afirma în plenitudinea vigorii sale fizice și spirituale, dreptul de a se desfăta cu plăcerile firești ale vieții, de a-și îmbogăți și înfrumuseța viața, de a-și apăra demnitatea ființei sale.

Dintre toți filozofii antici, cei mai prețuiți de umaniștii mai consecvenți au fost Democrit și Epicur. Încă de la Boccaccio, umaniștii au reabilitat doctrina epicureică, susținînd că tot rostul vieții omenești este fericirea pe pămînt, plăcerea și bucuria de a trăi. Această concepție asupra vieții era un protest, o revoltă mai mult sau mai puțin conștientă, mai mult sau mai puţin vehementă, a naturii omeneşti secole de-a rîndul oprimată, mutilată şi înstrăinată prin opreliştile *ascetismului feudal*. Renaşterea a constituit în această privinţă o adevărată explozie a energiilor naturale din fiinţa omenească. Nicăieri acest naturalism exuberant, care sfărîma limitele tradiţionale, nu s-a concretizat mai deplin ca în arta Renaşterii, cu deosebire în creaţia lui Michelangelo Buonarroti. Dreptul la viaţă fericită, la plăcere, cum spunea Lorenzo Valla, la plăcerile şi spirituale şi fizice, a fost susţinut de umanişti ca Boccaccio, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni şi alţii. Pentru ei, idealul era *sequere naturam*, a urma natura, chiar dacă aceasta nu însemna renunţarea la concepţia creştină, cum spunea Salutati.

---

[8] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, Edit. politică, București, 1964, p. 491.

Semnificaţia cea mai profundă a umanismului a fost revolta împotriva dictaturii spirituale a bisericii catolice, lupta pentru eliberarea gîndirii din cătuşele teologiei, pentru *autonomia* vieţii şi a cugetării.

Principala realizare a acestei epoci a fost trecerea de la gîndirea mistică, feudală, întemeiată pe „lumina supranaturală”, la gîndirea care caută adevărul prin lumina naturală a minţii omeneşti şi prin experienţă.

Dreptul la cercetarea liberă şi *critică*, indiferent de opiniile autorităţilor tradiţionale, se exercită nu numai asupra naturii, ci şi asupra lucrurilor omeneşti. Renaşterea a inaugurat cercetarea critică a izvoarelor istorice, interpretarea evenimentelor în mod cauzal, raţional, înlocuind lucrarea providenţei cu lucrarea omului. Cercetarea critică era extinsă şi asupra lucrurilor considerate „divine”. *Lorenzo Valla* (circa 1405—1457) inaugurează cercetarea critică filologică a cărţilor sfinte, a Bibliei. În felul acesta, mai ales prin *Erasmus Rotterodamus*, care aplica această metodă cu îndrăzneală, se pregăteşte destrămarea autorităţii bisericii catolice şi triumful Reformei.

Faptul că umaniştii din toate ţările scriau de obicei în aceeaşi limbă, în limba latină; faptul că ideile lor circulau prin o corespondenţă fără precedent ca frecvenţă, ce ţinea, oarecum, locul ziarelor de azi; faptul că ideile umaniste erau duse din ţară în ţară de cărturari, mai ales italieni, care emigraseră spre a scăpa de persecuţii pentru opiniile lor libere, sau fuseseră chemaţi de protectori şi mecenaţi străini, de studenţii trimişi la universităţile din alte ţări; dar mai ales faptul că scrierile umaniste au putut fi multiplicate în mii şi mii de exemplare în urma inventării tiparului cu litere mobile la mijlocul sec. XV — toate acestea au făcut ca umanismul să devină o adevărată contagiune spirituală, unind pătura orăşenească cultă din diferite ţări într-o singură „republică a literelor”. Umanismul a devenit astfel o *stare de spirit*, o atmosferă pe care o respirau deopotrivă şi laicii şi clericii, conştient sau nu, cu voia sau fără voia lor, un ideal spre care năzuiau păturile culte din toate ţările, chiar şi din acelea care nu aveau un element orăşenesc prea dezvoltat, dar aveau legături comerciale, diplomatice sau de altă natură cu ţări mai avansate şi în măsura în care aveau astfel de legături, precum şi condiţii interne care favorizau încolţirea şi creşterea seminţei culturii umaniste.

După Italia, umanismul s-a răspîndit, în Apus, în Anglia (Thomas Morus), în Ţările de Jos (Erasmus), în Spania (Vives), în Franţa (Rabelais), în Germania (Reuchlin, von Hutten, Melanchton) spre a cita numai unele ţări mai dezvoltate şi cîţiva umanişti de seamă.

Umanismul apărea şi se dezvolta acolo unde găsea o bază de clasă: elementul orăşenesc dezvoltat, unde feudalismul era zdruncinat de răscoalele ţărăneşti, unde cenzura bisericii era slăbită şi autoritatea ei încălcată de erezii, unde mica nobilime era interesată să acapareze domeniile bisericii şi unde puterea centrală era angajată în lupta împotriva anarhiei feudale şi se alia cu mica nobilime, cu orăşenii şi cu ţărănimea spre a asigura o domnie independentă de nobilimea mare şi de biserică. Umanismul apărea acolo unde astfel de condiţii interne îi permiteau şi se dezvolta în măsura în care aceleaşi condiţii îl favorizau.

Nu vom întîlni, de bună seamă, în ţările române, în această epocă, umanismul radical şi consecvent pînă la atitudini raţionaliste, ateiste, de nuanţă epicuriană şi democritiană, pentru că nici condiţiile istorice şi social-culturale de aci nu permiteau o asemenea manifestare a gîndirii libere. Dealtfel, chiar şi în ţările mai înaintate din Apus, asemenea manifestări erau excepţionale. Umanismul din ţările române (secolul XVI şi secolul XVII) este un umanism moderat, care se împacă cu religia şi care se caracterizează prin următoarele trăsături esenţiale umanismului Renaşterii: *reumanizarea culturii* şi laicizarea ei; *preţuirea culturii* ca mijloc de perfecţionare a personalităţii, a vieţii individuale şi sociale; *erudiţie şi înaltă preţuire a culturii greco-latine*, ca model demn de imitat şi de continuat; *preţuirea culturii şi a artei* ca valori omeneşti supreme şi aducătoare ale *nemuririi terestre* (faţă de nemurirea din cer, singura de care s-a vorbit pînă aici); *importanţa acordată subiectului uman* (faţă de dominaţia absolută a predestinării şi a providenţei); începuturi de *gîndire ştiinţifică* şi de metodologie raţională în cercetarea şi interpretarea fenomenelor din natură şi din viaţa omenească (faţă de mentalitatea mistică de pînă aici); *reumanizarea vieţii*, în general, preocuparea de probleme pămînteşti, reîntoarcerea la natură, preţuirea frumuseţilor şi a bogăţiilor ei, bucuria de a trăi (faţă de ascetismul rigid de pînă aici, care impunea condamnarea şi dispreţuirea a tot ce e lumesc şi pămîntesc); afirmarea romanităţii poporului nostru în scrierile istorice.

◆

În ţările române, cultura Renaşterii, cultura laică, a început să prevaleze faţă de cea religioasă şi s-a dezvoltat în epoci deosebite, potrivit condiţiilor interne şi externe în care s-a desfăşurat istoria acestor ţări. Arta în spiritul Renaşterii şi concepţia umanistă în literatură şi gîndirea filozofică şi social-politică s-au dezvoltat mai de timpuriu în Transilvania. În Moldova şi Ţara Românească, condiţiile istorice au fost multă vreme mai puţin favorabile dezvoltării vieţii economice, social-politice şi culturale din cauza cotropirilor externe şi a jugului otoman îndelungat. Cu toate acestea, cum spunea marele istoric Nicolae Iorga, „epoca Renaşterii ... sub nici un motiv n-a fost străină de noi ... Cultura laică exista totuşi, cultura latină a Renaşterii, dovadă Luca Stroici, dovadă Grigore Ureche şi Miron Costin, care, desigur, nu erau singurii”[9].

Transilvania, în epoca Renaşterii, era un principat cu aspiraţii de autonomie, realizată uneori, în anumită măsură[10]. Aşa cum reiese din cronicile timpului, îndeosebi din opera lui N. Olahus[11], Transilvania era renumită în acea vreme prin bogăţiile solului şi subsolului, îndeosebi cereale, tot felul de animale, păşuni, păduri, aur, argint, aramă, fier, sare etc., încît, cum spunea Olahus în descrierea Transilvaniei, „nu poţi învinui natura că n-a adunat în acest ţinut tot ce uşurează traiul"[12]. Industria minieră a metalelor preţioase a fost unul din factorii cei mai de seamă ai bunăstării economice din Transilvania, „mina de aur a Europei"[13]. O treime din producţia mondială de aur şi o pătrime din aceea de argint proveneau de aici; minele de aur ale Transilvaniei erau principalele furnizoare de aur pentru Italia[14]. Dezvoltarea meşteşugurilor şi a comerţului a fost încurajată de regii angevini şi luxemburghezi, dar mai ales de huniazi. Economia naturală feudală a suferit o breşă sensibilă; se dezvoltă piaţa orăşenească şi se exportă pe pieţele din străinătate, mai ales la Veneţia, Florenţa, Viena, Praga, Liov, Cracovia etc. Numeroase oraşe (Cluj, Sibiu, Bistriţa, Sighişoara, Oradea, Arad, Timişoara etc.) devin centre meşteşugăreşti şi negustoreşti, apărate de privilegii regale[15]. În dietele ţării încep să intre elemente orăşeneşti, care, datorită sprijinului financiar solicitat de regii unguri, au căpătat o importanţă tot mai mare în stat. În sînul societăţii feudale apar în acest timp pături sociale noi: meşteşugarii specializaţi, localnici sau aduşi din străinătate, mai ales din Italia, mineri, lucrători, calfe, negustori, liber-profesionişti, funcţionari orăşeneşti etc. Dezvoltarea vieţii orăşeneşti, înfiinţarea şcolilor orăşeneşti pentru trebuinţele acestora, cu sprijinul puterii centrale, opoziţia şi răscoalele sărăcimii din oraşe, aliate cu ţăranii răsculaţi, răscoale care pe vremea aceea s-au transformat în adevărate războaie ţărăneşti (1437—1438 şi 1514), politica centralizatoare care se impunea tot mai mult în faţa ameninţării otomane, noile metode de luptă cu arme de foc şi alte condiţii istorice noi au făcut să scadă importanţa nobililor şi a clerului; regii Ungariei şi principii (voievozii) Transilvaniei au fost obligaţi să se sprijine pe baze sociale noi, pe mica nobilime, pe orăşeni şi pe ţărani. Ca să întărească oraşele, să le înfrumuseţeze cu construcţii în stilul avansat al timpului, să ajute dezvoltarea industriei miniere şi a meşteşugurilor nou apărute, principii Transilvaniei au adus în ţară numeroşi meşteri străini specializaţi. Pentru a-şi asigura o domnie independentă faţă de nobilime, faţă de biserică şi de regii unguri, aceşti principi s-au înconjurat de oameni culţi, chiar şi fără titluri nobiliare, fie chemaţi din Italia, fie localnici: scriitori, diplomaţi, jurişti, istorici, buni cunoscători ai limbii latine, arhitecţi, pictori, oameni de ştiinţă. Alături de studenţii care şi-au făcut studiile la universităţile umaniste din Italia, Germania, Olanda, Franţa, Anglia, elementele imigrate sau chemate au contribuit la răspîndirea acestei culturi în Transilvania, unde aveau un teren orăşenesc pregătit în oarecare măsură. Oraşe ca Oradea, Cluj, Alba Iulia, Sibiu, Braşov, Bistriţa, Timişoara etc. devin însemnate centre de învăţătură laică.

---

[9] N. Iorga, *Pilda bunilor domni din trecut faţă de şcoala românească*, Bucureşti, 1914, p. 3 – 4.

[10] *Istoria României*, vol. II, Bucureşti, Edit. Academiei, 1962, cap. „Transilvania”.

[11] N. Olahus, *Hungaria*, cap. „Transilvania.

Dezvoltarea păturii de cărturari a fost sprijinită de regii unguri şi de principii Transilvaniei şi prin legăturile lor dinastice cu Italia. Astfel, umanistul italian *Giovanni Conversino da Ravena* (1343—1408) de la începutul Renaşterii, era fiul medicului regelui Ungariei, Ludovic de Anjou, şi s-a născut la Budapesta. El era prieten cu Petrarca şi profesor al lui *Guarino Veronese* (1370—1460) şi al lui *Vittorino da Feltre* (1378—1446).

---

[12] *Ibidem.*

[13] Balint Homan, *Gli Angioni di Napoli in Ungheria*, Roma, 1938, p. 190 — 191; vezi şi Kovacs Ferenc, *A magyar arany világtörténelmi jelentösége*, în „Történelmi szemle", 1922.

[14] *Ibidem.*

[15] *Istoria Romîniei*, în *loc. cit.*; vezi şi Şt. Pascu, *Meşteşugurile din Transilvania în sec. XVI*, Bucureşti, 1954; S. Goldenberg, *Hallerii, un capitol din istoria comerţului şi a capitalului comercial în Transilvania în sec. XVI*, în „Studii", nr. 5, 1958, p. 89 — 115; N. Olahus, *loc. cit.*

Acesta din urmă l-a avut ca profesor şi pe *Pietro Paolo Vergerio* (1370—1444), care preda filozofia la Florenţa, Bologna şi Roma. Vergerio a fost adus în Ungaria de Sigismund de Luxemburg, a activat şi la Oradea şi şi-a sfîrşit viaţa la Buda. Celebrul *Enea Silvio Piccolomini* (1405—1464), devenit mai tîrziu papa Pius al II-lea a fost educator al fiilor regelui Ungariei şi a scris pentru acesta un tratat asupra educaţiei. De asemenea, *Bonfinius*, istoric italian, a scris pentru curtea din Budapesta. *Isabella*, regină a Ungariei, fiica Bonei Sforza, era o ferventă umanistă [16].

Umanismul a atins culmea înfloririi sale sub Huniazi. Matei Corvinul, iubitor de cultură şi sprijinitor al umaniştilor, a întemeiat celebra *Bibliotecă Corvina* din capitala Ungariei, care cuprindea cele mai însemnate cărţi existente pe acel timp, şi a trimis numeroşi studenţi bursieri la studii, mai ales la Padova.

Primul centru de cultură umanistă în Transilvania a fost cel de la *Oradea*. Acolo au activat, în afară de Vergerio, *Janus Pannonius* (1434—1472), cel mai de seamă poet umanist maghiar din epoca Renaşterii, elev al lui Vittorino da Feltre [17]. La Oradea a activat o pleiadă de personalităţi, ca: *Andrea Scolari*, *Milanese*, *De Dominis*, *Cordini* ş.a., vestitul astronom, creatorul trigonometriei, *Regiomontanus* (1436—1476) [18], astronomul *G. Peuerbach* (1430—1504) de la Universitatea din Viena, care a alcătuit tabelele astronomice numite *Tabulae Varadienses*, după meridianul din Oradea şi care au fost utilizate de observatoarele astronomice din Europa. Tot acolo au activat francezul *Petrus Gallicus*, polonezul *Gr. Szanocki* şi alţi oameni de ştiinţă, poeţi, literaţi, artişti, istorici etc., care, chiar dacă au fost trecători prin Oradea, au contribuit la dezvoltarea acestui centru cultural. Tinerii din Oradea, „opulentissima civitas quae felix apellabatur” pe vremea aceea, erau trimişi la studii nu numai la universităţile din Italia, ci şi la universităţile din Paris, Leipzig, Viena etc., de unde aduceau ideile înaintate din acel timp şi legau prietenii cu oamenii învăţaţi. Oradea era pe atunci un oraş îndrăgit de regii unguri, care construiau monumente arhitectonice şi îl împodobeau cu arta Renaşterii.

Cel mai însemnat organizator şi însufleţitor al cercului umanist de la Oradea a fost *Ioan Vitéz*, om al Huniazilor, ridicat de ei; era numit „condeiul Huniazilor”. A făcut studii în Italia şi a sprijinit cultura umanistă din Transilvania, mai ales pe vremea episcopatului său, la mijlocul secolului al XV-lea, a înfiinţat o bibliotecă clasică, admirată de Matei Corvinul copil, care, după modelul ei, a întemeiat vestita „Bibliotheca Corvina”.

După înfrîngerea Ungariei de către turci la Mohács, centrul culturii umaniste devine *Alba Iulia*, unde activau foştii bursieri ai lui Matei Corvinul, trimişi de el la studii la Padova. Dintre umaniştii de la Alba Iulia, amintim ca mai însemnaţi pe *Toma Pellei*, popularizator al lui Erasm şi pe *Taurinus* (Stefan Stieröchsel), autorul poemului *Stauromachia*, în care descrie răscoala condusă de Doja, manifestînd simpatie pentru răsculaţi şi dispreţ pentru nobilime. Deşi cleric, Stieröchsel populează o „cruciadă creştină” cu figuri din panteonul elin. Condamnînd actele de cruzime, nu propagă totuși lupta politică, ci concilierea — irealistă — a conflictelor [19].

---

[16] Veress Andr., *Isabella, regina di Ungheria, figlia di Bona Sforza* (1519—1599). Roma, 1903.

[17] Philippe Monnier, *Le Quattrocento*, vol. II, Paris, 1924, p. 141.

[18] În tipografia lui Heltai, la Cluj, s-a tipărit o carte de astronomie a lui Regiomontanus: *Czizio, avagy asztronomiai tudomanynak rövid értelemben valo leirasa* („Descrierea pe scurt a ştiinţei astronomice”), Cluj, 1580.

Odată cu întărirea puterii principelui Transilvaniei, centrul culturii umaniste devine *Clujul*, unde domnea Ioan Zapolya. Printre cei mai însemnați umaniști din Cluj a fost *Gaspar Heltai* (1515—1574). În tipografia lui Heltai s-au tipărit cărți pentru popor, în limba maghiară, precum și numeroase cărți cu un conținut umanist, în care sînt satirizate trufia, desfrîul și ignoranța nobilimii și se critică cruzimea exploatării iobagilor. Alți umaniști au făcut parte din cercul unitarian: *Fr. Dávid*, *Iacobus Paleologus* din Chios, fugit din Italia de persecuția papei, ca și italianul *Gheorghe (Giorgio) Blandrata*, medic și consilier al lui Ioan Sigismund (Zapolya), *Ioannes Sommerus* ș.a.

Tot la Cluj a activat arheologul și pedagogul *Anton Verancsics* și poetul *Adrian Wolfardus* (1491—1544), care a scris și o lucrare despre răscoala din 1514.

IOANNES SOMMERUS PIRNENSIS

(1542—1574)

Ioannes Sommerus Pirnensis (Johannes Sommer) a fost unul din cei mai înaintați umaniști ai timpului și cel mai însemnat umanist din cercul unitarienilor din Cluj. Originar din Pirna, la sud de Dresda, a venit în țară ca adolescent, a trăit scurta lui viață în Moldova și Transilvania, unde a murit, la Cluj, la vîrsta de 32 de ani, doborît de ciumă. A activat la început pe lîngă Despot Vodă, ca secretar, și apoi ca director al școlii latine de la Cotnari, apoi după uciderea lui Despot și-a continuat activitatea în Transilvania, la Bistrița, Brașov și Cluj ca profesor și director de școală. Dintre numeroasele sale scrieri (aproape toate în limba latină), mai însemnate sînt cele îndreptate împotriva catolicismului, a scolasticii și a iraționalismului mistic, religios în general și scrierile istorice, însemnate prin valoarea lor documentară. În toate scrierile sale, el se dovedește un umanist de un nivel superior atît în ce privește stilul cît și ideile înaintate și curajoase pentru acel timp. În măsura în care îi îngăduie situația de favorit al unor domnitori (Despot și Ioan II), Sommerus își manifestă vehement ura împotriva nobilimii și a clerului. De o deosebită valoare umanistă este înfierarea cruzimii neomenești cu care a fost torturat și ucis Doja: „Să tacă legenda barbară a lui Lycaon, cînd creștinii au gătit o asemenea masă! Am trecut peste orice limită, dacă dăm carne de oameni vii să fie mîncată de oameni împotriva voinței lor! Mezențiu însuși își va întoarce fața îngrozită de la un asemenea spectacol și va fugi cu inima tremurîndă în fața unei crime atît de mari" [20].

Sommerus a criticat dogmele catolice, scolastice, platonismul și aristotelismul „încreștinat" de scolastici. El a dezvăluit originea principalelor idei despre „logos" și Hristos, arătînd că acestea au fost luate din filozofia clasică (din Platon, Aristotel, Plotin ș.a.) și din legende mitologice, fiind astfel cel dintîi gînditor din Europa care a indicat izvoarele filozofice antice, păgîne ale dogmelor creștine. Sommerus ironizează discuțiile scolastice sterile cu privire la „dubla natură a lui Hristos”, nașterea lui „fără de sămînță”, învierea, prezența trupului lui în împărtășanie, dogma predestinării, a „păcatului originar” și alte teze iraționaliste. Deși rămîne în cadrul concepției creaționiste, el golește noțiunea de Dumnezeu de conținutul ei antropomorfic și o reduce la existența *a se*, „ființa care nu-și are existența în altceva”, anticipîndu-l în această privință, întrucîtva, pe Spinoza (Dumnezeu = *causa sui*). Sommerus a cîntat frumusețile naturii, bucuria de a trăi, a condamnat războaiele de agresiune. El se afirmă ca umanist și prin lauda păcii, a înnobilării și înfrățirii oamenilor prin cultură superioară, prin susținerea egalității dintre oameni și a criteriului meritului personal, a capacității și învățăturii în aprecierea valorii oamenilor, prin glorificarea nemuririi terestre dobîndită prin creații culturale [21].

---

[19] B. Capesius, *Sie förderten den Lauf der Dinge. Deutsche Humanisten auf dem Boden Siebenbürgens*, 1967, p. 81 — 107; prima ediție a *Stauromachiei* a apărut la Viena în anul 1519; republicată ulterior de Chr. Engel, în *Monumenta Hungarica*, Viena 1819.

[20] Din *Reges Hungarici*.

◆

Un important centru al umanismului a fost și *Brașovul*. Acolo au activat umaniștii sași, în frunte cu *Johannes Honterus* și *Valentin Wagner*.

JOHANNES HONTERUS (1498—1549)

Activînd în numeroase domenii (ca tipograf, gravor, pedagog, matematician, editor erudit și competent al operelor gînditorilor din antichitate), a deschis noi căi învățămîntului și culturii.

Honterus și-a început studiile în școala monahală a dominicanilor din localitate, urmînd ulterior studiile universitare la Viena, renumit centru umanist. Aici, remarcîndu-se prin interesul neobișnuit pentru limbile clasice, matematică, astronomie și geografie, i se conferă în anul 1525 titlul de magister. Întors acasă, la Brașov, el este atras în lupte politice și nevoit să-și părăsească patria. De la Viena asediată de turci, pleacă la Regensburg și pe urmă la Cracovia. De la Cracovia, Honterus a trecut în Elveția, la Basel.

Reîntors în Transilvania (1533) după studii îndelungate la Viena, Cracovia și Basel, și-a concentrat activitatea îndeosebi în direcția ridicării nivelului învățămîntului. Astfel, pentru a satisface în primul rînd necesitățile didactice, marele umanist a înființat pe la 1535 la Brașov o tipografie, unde s-au tipărit sub propria sa îndrumare 37 de cărți — în mare parte compendii pentru uzul școlar, precum și texte din Aristotel, Platon, Cicero, Seneca — în limbile latină, greacă și germană.

Strîns legat de această activitate școlară, Honterus a desfășurat-o și pe aceea de reformator al bisericii catolice. El editează lucrările lui Luther și elaborează un regulament al reformei, devenind propagatorul noii concepții. Reforma, îmbrățișată mai ales de populația germană, a contribuit nu numai la ducerea luptei pe teren religios, ci și la progresul învățămîntului și culturii acestei populații, favorizînd orientarea lor laică.

---

[21] Despre Sommerus, vezi și Șt, Bârsănescu : „*Schola latina*” *de la Cotnari. Biblioteca de curte și proiectul de Academie al lui Despot Vodă. Zori de cultură umanistă în Moldova secolului XVI*, București, 1957 ; I. Firu, *Din istoria umanismului în România. Joannes Sommerus (sec. XVI)*, în culegerea *Din istoria filozofiei în România*, vol. III, Edit. Academiei, București, 1960.

În lucrarea *Rudimenta Cosmographica* (Cracovia, 1530) Honterus introduce în învățămîntul geografic noțiuni de matematică și astronomie, ceea ce a contribuit la înlăturarea pseudoștiinței scolastice medievale.

Honterus a intuit unitatea celor trei țări românești, afirmînd :

Mysorum inde solum, Dacorumque oppida quae nunc
Moldavique tenent, transalpinique Valachi.
Et quae Carpathio septem circumdedit arces
Vertice, bulgaricis modo Transilvania terris
Haud multum disclusa. Sed enumerabimum urbes... [22].

Honterus arată deci că „Țara dacilor este acum stăpînită de moldoveni, de români transalpini și de transilvăneni, cu cele șapte cetăți ale lor înconjurate de către Carpați". Constatarea este ilustrată de harta „Dacia Transylvania, Valachia, Moldavia".

El analizează, de asemenea, diferite aspecte patologice ale organismului uman, dînd dovadă de remarcabile cunoștințe medicale. Nouă pentru contemporanii săi este teza despre asemănarea organelor umane cu cele din regnul animal; ca și în privința teoriei heliocentrice, Honterus ia și aici curajos poziție față de concepția religioasă tradițională. Există, de asemenea, în această scriere elemente care atestă primele cercetări de psihologie animală din sud-estul Europei [23].

Noul manual, apărut în 17 ediții, a fost folosit și în școlile din Germania.

Încercarea lui Honterus de a lega geografia de astronomie și de unele noțiuni de matematică a determinat pe umanistul polonez Starowolski să-l califice drept „mathematicus sui temporis memorabilissimus".

Prin *Statutele școlii din Brașov* autorul a creat, avînd drept model normele școlii umanistice din Nürenberg, un nou tip de învățămînt, denumit „Studium Coronense", intermediar între școala medie și învățămîntul universitar.

Aplicarea ideilor lui Honterus cu privire la funcționarea școlilor pentru populația germană din Transilvania a fost însă în mare parte zădărnicită de situația precară economică și social-politică. Discrepanța între exigențele formulate în statutele școlare ale lui Honterus (cu privire la obiectivele învățămîntului) și cele realizate efectiv este evidentă.

În timpul acesta, cînd ideile umaniste conturează lupta ideologică antifeudală, Honterus are meritul de a fi militat prin scrierile sale împotriva bisericii catolice, ca și pentru răspîndirea filozofiei clasice greco-romane și a cunoștințelor științifice înaintate ale timpului său.

◆

În activitatea editorială, didactică și literară, Honterus a fost eficient sprijinit de elevul său *Valentin Wagner* (1510—1557). Acesta a precizat unele principii didactice ale dascălului său și a încercat să propage luteranismul între negustorii din orașul său natal. Pe această linie se înscrie și tipărirea unui catehism luteran în limba română, efectuată prin îngrijirea sfatului orașului Sibiu în anul 1544 [24].

---

[22] Fr. Teutsch, *Drei sächsische Geographen des 16. Jahrhunderts*, în : „Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde", vol. XV, 1880, p. 595.

[23] A. Huttmann, *Johannes Honterus und die Medizin*, în : „Forschungen zur Volks- und Landeskunde", nr. 5, 1961, p. 173 — 174. C. Göllner, *Erkenntnisse auf dem Gebiete der Psychologie bei den Siebenbürger Sachsen im 15. bis 18. Jahrhundert*, în : „Forschungen zur Volks- und Landeskunde", nr. 1, 1968, p. 90 — 91.

[24] *Istoria României*, vol. II, Edit. Academiei, București, p. 701.

Tot la Brașov a activat și *Petrus Fromius*, autorul unui comentariu al *Analiticii* lui Aristotel, *De scientiae demonstrativae divisione cognitis* ... (1596).

Dintre umaniștii sași mai trebuie menționați *Christian Schesäus* (1535—1585), apreciat pentru versurile sale latine fluide din *Ruinae Pannonicae* [25], și *Georg Reicherstorffer* (1495—1554).

Moldaviae, quae olim Daciae pars, Chorographia (1541) și *Chorographia Transylvaniae, quae Dacia olim appellata* (1550), cele două lucrări ale lui Reicherstorffer poartă amprenta unui cald patriotism. Autorul dorește să trezească interesul principilor pentru apărarea Transilvaniei și a Moldovei față de expansiunea otomană. După capitularea lor, și statele din apusul Europei vor fi amenințate. Prin această argumentație, reluată în diferite contexte, autorul exprimă năzuința de a „sprijini interesele obștești" [26].

Reicherstorffer argumentează că Moldova a respins adeseori pe mahomedani și a pedepsit adeseori pe dușmanii săi, dar „a fost nevoită să se aplece în fața tiranului și să se supună jugului turcesc". Era un avertisment, pe care umanistul îl dădea acelora care stau inactivi „pe cînd păgînul înghite și pe regi, înghite și popoare" [27].

Semnificativ este că Reicherstorffer dedică ediția a doua a *Chorographiei* marelui umanist român Nicolaus Olahus, care pledase primul ca umanist, pentru comunitatea de origine a românilor din Țara Românească, Moldova și Transilvania. Nicolaus Olahus scrisese că în „*natura omnia vitae commoda in eam contulent regionem (Transilvaniam)*" pe cînd Reicherstorffer scrie „*omnium verum, quae ad humanum spectant usum, longe refertissima*". Verancsics completează aceste apecieri elogioase despre Transilvania cu aceea că aici s-ar găsi „*omnibus, quae ad humanum usum faciunt, gloriantur*" [28].

Orientarea progresistă a culturii umaniste din Brașov s-a manifestat și în cercurile românești de la școala din Șcheii Brașovului, unde a activat *Oprea Dascălul* (Diacul) (n. 1527) și unde a lucrat și tipărit *Coresi*. Însemnătatea acestui centru cultural a constat în răspîndirea culturii în limba națională. Spre deosebire de majoritatea umaniștilor, care scriau în limba latină, accesibilă unui cerc restrîns de inițiați, Oprea scria în limba română. El a fost un cunoscător al culturii antice. În epilogul la *Octoihul* din 1570, el aduce un elogiu învățăturii. Parafrazînd versurile lui Horațiu: „*Monumentum aere perennius*", el exprima, în graiul vechi popular, ideea umanistă a nemuririi terestre prin cultură și, totodată, în cuvinte pitorești, maxima de bază a filozofiei moderne „știință înseamnă putere": „ ... Cine învățăturii sălașiu rădică, sie-și rădică sălașiu în cerure

[25] *Editio princeps*, Wittemberg 1571; M. Albert, *Die Ruinae Pannonicae des Christian Schesäus*, în: „Programm des ev. Gymnasiums in Schässburg", 1872/73, Sibiu, 1873, p. 49—75; B. Capesius, *op. cit.*, p. 242 — 290.

[26] B. Capesius, *Der Hermannstädter Humanist Georg Reicherstorffer*, în: „Forschungen zur Volks- und Landeskunde", nr. 10/1, p. 35 — 62; Fr. Teutsch, *Drei sächsische Geographen des 16. Jahrhunderts*, în: „Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde", vol. XV, 1880, p. 614 — 619; operele lui Reicherstorffer au fost publicate de J.G. Schwundlner, în *Scriptores rerum hungaricum*, Viena, 1756, vol. I, p. 778 — 810.

[27] C. Göllner, *Mărturii ale umaniștilor sași despre continuitatea și unitatea politică a poporului român*, în: „Apulum". Omagiu Semicentenarului Unirii 1918—1968, București, 1969, p. 76 — 77.

[28] N. Olahus, *Hungaria et Attila*, p. 61; G. Reicherstorffer, *Chorographia Transsylvaniae*, p. 228; A. Verancsics, *Monumenta Hungarica* (Összes munkái), partea a II-a, Irók (Scriitori), vol. XII, p. 140.

prea luminat întru oameni pomiană (amintire) mai delungată și mai tare de (ca) fierul și aramea, care furul nu va fura, nici vîntul va strica, nici apa nu va neca; ca oamenilor putiere dăruiaște. Drept ce că învățătura putiare iaste, neminciunoasă și despunitoare spată", adică armă biruitoare. Interesantă asociere a epilogului odelor lui Horațiu cu maxime biblice (Matei, 6, 2; Luca, 12, 33) [29].

Dintre umaniștii de origine română, sînt de amintit: *Filip More* din Ciula (1470—1526) din partea Hunedoarei, *Martin Hacius* (m. 1547) din Hațeg, *Mihail Valahul* din Ciac (Csaki) din Bihor, *Mihail Halici*. Majoritatea umaniștilor din Ungaria și Transilvania aveau o formație teologică, demnitățile ecleziastice fiind cele mai rentabile și cu posibilități de acces la cultura mai înaltă, care era un monopol deținut de biserică. Mulți însă ocupau funcții laice în diferitele cancelarii ale regilor, principilor sau episcopilor (secretari, consilieri, juriști, diplomați) sau funcții orășenești (notari, juriști, profesori etc.).

În Transilvania au activat numeroși adepți ai lui *Erasmus*, umaniștii unitarieni (Fr. Dávid, Heltai, Blandrata), *Enyedi G.*, apoi *Toma Pellei* și în special *Ioannes Decius Barovius*, Baranyai (1560—1601), autorul unei *Synopsis Philosophiae* (1595), cu un conținut raționalist, aristotelic. Tot el a publicat o culegere de maxime și de proverbe [30] în care întîlnim autori ca Erasm, Aristotel, Diogene Laertiu, Chrisipp, Cleantes, Teofrast, Cicero, Euripide etc., împreună cu proverbe populare. Este de remarcat caracterizarea generală a maximelor și a proverbelor: „*Quid enim his tam brevibus dictis atque proverbiis aliud, quamvis per involucrum quoddam, innuitur, quam ipsa Philosophia summa, quam tot Sapientiae Antistites tam multis magnisque voluminibus tradiderunt?*" (Ce se cuprinde altceva în aceste scurte ziceri și proverbe, deși oarecum tăinuită, decît însăși filozofia cea mai înaltă, pe care atîți corifei ne-au transmis-o în atît de multe și voluminoase cărți?). Barovius a mai publicat, printre altele, și o voluminoasă carte de drept [34], dedicată lui Sigismund Bathori, „spre a fi apărat de dușmani", poate fiindcă înțelegea prin drept o armă împotriva bunului plac al feudalilor, asupra cărora legea scrisă atîrnă, cum spune el, ca sabia lui Damocles. Tot aici găsim o frumoasă caracterizare a legii și a judecătorului; „*Dici potest magistratum esse legem loquentem, legem autem mutum magistratum*" (se poate spune că judecătorul este legea care vorbește, iar legea judecător mut).

Ecouri umaniste continuă și dincolo de limita istorică a epocii Renașterii în secolul al XVII-lea, cînd încep să se răspîndească în Transilvania și idei carteziene.

Voind să întărească și să ridice pe un plan superior învățămîntul din Transilvania, pe baza tradiției stabilite de umaniștii din Cluj, în frunte cu Sommerus, principele Transilvaniei, Ioan Sigismund, l-a chemat în 1567 în țară pe eminentul filozof francez Petrus Ramus [32], cunoscut și apreciat în lumea învățaților din toate țările pentru ideile sale înaintate, antiscolastice și pentru faptul că voia să întemeieze știința nu pe revelaţie, ci pe raţiune şi metode adecvate de cercetare legate de matematică. Petrus Ramus n-a putut însă să vină, fiind prea în vîrstă.

---

[29] Citat de N. Sulică, *Cea mai veche școală românească din cuprinsul României*, în *Omagiu lui C. Kirițescu* și extras, p. 15.

[30] *Adagiorum graeco-latino ungaricorium Chiliades quinque . . . studio ac opera successiva*, Ioannis Decii Barovii, Cluj, 1598.

[31] Ioannis Decii Barovii, *Syntagma iuris imperialis ac ungarici*, Cluj, 1593.

[32] Pierre de la Ramée (1515 — 1572).

Urmaşul lui Ioan Sigismund, Ştefan Bathori, a întemeiat în 1581 o universitate catolică la Cluj, cu trei secţii: teologie, drept şi filozofie. În 1605 însă, reformaţii izbutesc să o închidă şi mai tîrziu, în 1629, să o înlocuiască cu o şcoală superioară la Alba Iulia, cu trei secţii: teologie, filozofie şi litere. În fruntea ei a adus pe renumiţii învăţaţi *Iohann Heinrich Alstedt* (Alstedtius) [33], care pînă atunci fusese profesor la Universitatea din Herborn, pe *Ludovic Piscator* (Fischer) de la Universitatea din Heidelberg şi pe naturalistul *H. Bisterfeld*. Concepţiile acestora conţineau idei împrumutate din raţionalismul lui Petrus Ramus, elemente din ştiinţele naturii ale timpului şi unele remarcabile idei iluministe care caracterizau concepţia filozofică cunoscută sub denumirea de *pansofie*, reprezentată de Alstedt şi de elevul acestuia la Universitatea din Herborn, vestitul pedagog ceh Ioan Amos Komenski (Comenius), chemat şi el la Alba Iulia, ca urmaş şi continuator al lui Alstedt, dar care a activat la Sárospatak. Pansofia însemna *filozofia generală*, în accepţia clasică a cuvîntului şi urmărea să sistematizeze într-un tot unitar (o enciclopedie) toate cunoştinţele omeneşti dispersate în trecut. Pentru Comenius, pansofia era şi un mijloc de organizare armonioasă a societăţii. Deşi elementele raţionaliste şi naturaliste din concepţia filozofică a învăţaţilor de la Alba Iulia erau subordonate religiei, ele au constituit totuşi elemente noi, au marcat un progres în cultura timpului, nu numai la noi, ci şi în alte ţări europene.

Cel mai însemnat reprezentat al raţionalismului cartezian a fost *Apáczai Csere János* (1625–1659). A studiat în ţară ca elev al lui Alstedt şi Bisterfeld, apoi la Universitatea din Ultrecht, în Olanda, unde a obţinut titlul de doctor în teologie. Întors în ţară în 1650, a devenit profesor la Alba Iulia, fiind succesorul lui Alstedt, apoi din 1656 la Cluj. În scurta lui viaţă (a trăit 34 de ani) a desfăşurat o activitate remarcabilă. Concepţia lui conţinea elemente din raţionalismul lui Ramus, Descartes şi Le Roy [34], continuatorul lui Descartes, socotit de Marx ca precursor al şcolii materialiştilor francezi din secolul al XVIII-lea. Dar ideile acestor mari filozofi apăreau în scrierile lui Apáczai mult mai moderate şi subordonate concepţiei religioase. Remarcăm faptul că el l-a preţuit pe Descartes, considerîndu-l „restauratorul întregii filozofii, podoabă fără de pereche a epocii" [35]. El socotea metoda carteziană ca fiind „cea mai bună, un instrument „cu ajutorul căruia se pot descoperi şi astfel de adevăruri pe care Descartes nu le-a dezvoltat". Trebuie remarcat de asemenea că Apáczai avea o concepţie foarte înaltă despre filozofie; voia o filozofie ştiinţifică, încît „adevărurile filozofice (să fie ridicate) la gradul de certitudine al adevărurilor matematice". Considerînd filozofia drept „rădăcină a tuturor ştiinţelor", el susţinea că „nimeni să nu creadă că şi-a însuşit-o în mod satisfăcător, dacă nu a dobîndit cunoştinţe cu măsură în toate acestea".

---

[33] Alstedt s-a născut în 1588 şi a murit în 1639 la Alba Iulia.

[34] Henric Le Roy sau De Roy, latinizat Regius (1598–1679).

[35] Toate citatele sînt din traducerea în limba română de Hajos J., publicată în *Antologia gîndirii româneşti*, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 33 – 36.

După Apáczai, lumea se poate explica numai prin materie şi mişcare. Cunoştinţele noastre au origine materială şi raţiunea poate să descopere legile cauzale după care se desfăşoară fenomenele din natură [36].

Alţi cartezieni mai de seamă care l-au continuat pe Apáczai au fost *Pápai-Pariz Ferenc* (mort în 1716), adept al lui Harvey, autor al unei cărţi de medicină intitulată *Pax corporis* (1690), alcătuită, după cum spune el chiar în titlu, „pentru folosul săracilor celor mulţi şi neajutoraţi'' şi în care arată că bolile au cauze naturale, deci e nevoie de o medicaţie naturală pentru vindecarea lor şi *Mihail Halici* (1643—1712), „nobil român, cetăţean din Caransebeş'' [37], care a condus şcoala de la Orăştie, unde se învăţau, printre altele, logica, psihologia şi metafizica [38].

Însemnătatea acestor gînditori constă în faptul că ei au răspîndit ideile carteziene în Transilvania, precum şi idei înaintate ale timpului în ştiinţele naturii şi, mai ales, în faptul că au militat pentru luminarea poporului, ca şi Comenius [39], cu ale cărui idei pansofice erau înrudiţi. Prin aceasta, ei au contribuit la pregătirea terenului pentru pătrunderea şi răspîndirea iluminismului din secolul al XVIII-lea.

Martin Opitz, un reprezentant de seamă al literaturii germane din secolul al XVII-lea, deşi nu este originar din Transilvania, a activat între anii 1621 şi 1622 ca profesor la Şcoala din Alba Iulia, cunoscînd poporul român şi limba sa. A scris poemul *Zlatna*. Peste două secole acest poem a fost tradus din limba germană în limba română de George Coşbuc:

Şi totuşi limba voastră prin timpi s-a strecurat
Întreagă-ncet cu dreptul e lucru de mirat
Italia chiar este departe de tulpină
Şi-ntocmai Esperida şi Celia vecină :
Pe cît de puţin ele cu Roma se unesc
Pe-atît de mult unit e poporul românesc.
În fie-ce colibă cu pae-acoperită
Un sînge nobil spune, că limba moştenită
Şi azi e tot aceeaşi, că datinele sînt
Păstrate cu credinţă, c'al vostru'mbrăcămînt [40] . . .

Cunoscînd din poemul *Zlatna* concepţiile lui Opitz în problema originii şi continuităţii poporului român, nu putem decît să regretăm pierderea, în condiţii tragice, a operei sale *Dacia Antiqua* [41].

În acea lucrare — cum reiese din corespondenţa unor contemporani — el încerca să dovedească, cu argumente ştiinţifice, originea latină şi continuitatea poporului român [42].

---

[36] Cele mai de seamă scrieri ale lui Apáczai sînt : *Enciclopedia maghiară* (1655) şi *Mica logică maghiară* (1654), ambele în limba maghiară.

[37] Cum iscălea el, în 1674, versurile *româneşti* în hexametri, scrise cu litere latine, în onoarea prietenului său Pápai-Pariz, cu prilejul promovării acestuia ca doctor în medicină la Basel.

[38] O biografie a lui Halici a publicat N. Dăianu sub titlul *Mihail Halici. Contribuţie la istoria culturii româneşti din veacul al XVII-lea în Daco-Romania*, 1926.

[39] Comenius, numit şi Bacon al pedagogiei, pentru care avea admiraţie, ca şi Bisterfeld este autorul celebrei *Didactica Magna*, în care susţinea ideea pansofică, democratică a necesităţii „de a învăţa pe toţi de toate'', după metoda naturală.

[40] Traducerea lui G. Coşbuc a apărut în ziarul „Tribuna'', 1885, anul II, nr. 108, p. 310.

[41] Fr. Ebeling, *Zur Geschichte und Literatur* (Cu privire la istorie şi literatură), Berlin, 1867.

[42] K. K. Klein, *Beziehungen Martin Opitzens zum Rumänentum* (Relaţiile lui M. Opitz cu românii), în „Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde'', an. L, 1927, p. 113 — 116 ; vezi şi A. Treb. Laurian, N. Bălcescu, *Magazin istoricu pentru Dacia*, Bucureşti, vol. I, 1845, p. 46.

Miron Costin va traduce şi va prelucra din latină scrierea sasului *Laurenţiu Toppeltin, Origines et ocassus Transilvanorum*, tipărită la Lyon în 1667 [43].

Ştirile lui Toppeltin (Toppeltinus) despre originea latină a poporului român au fost folosite de Miron Costin în lucrarea sa *De neamul Moldovenilor, din ce ţară au ieşit strămoşii lor*. Aceeaşi idee era susţinută şi în cartea sibianului *Johannes Tröster* [44]. Apropiindu-se, în argumentaţia lui, de contemporanii săi Grigore Ureche, Miron Costin şi Constantin Cantacuzino, Tröster a susţinut comunitatea de origine, de limbă şi de obiceiuri a poporului român din cele trei ţări române [45]. Autorul aminteşte şi de populaţia română, majoritară în Transilvania, descriind apoi portul popular. Tröster atesta astfel o realitate istorică evidentă, tendenţios estompată de unii.

Privit în ansamblu, umanismul din Transilvania epocii Renaşterii a constituit o mişcare amplă, complexă, care a antrenat un număr foarte mare de cărturari români, maghiari, germani şi de alte naţionalităţi, unii încă necunoscuţi, alţii puţin studiaţi. În condiţiile istorice ale Transilvaniei, din pricina ritmului lent al formării burgheziei locale, umanismul a avut un caracter limitat faţă de cel din alte ţări mai înaintate. Totuşi, critica feudalismului, a teologiei catolice, a scolasticii şi a feudalilor laici şi clerici făcută de unii umanişti, precum şi cultivarea studiilor clasice, a scrierilor cu un conţinut laic au constituit o importantă înnoire culturală faţă de trecut şi o etapă istorică necesară care a pregătit trecerea la gîndirea raţionalistă şi iluministă ce se va dezvolta în continuare.

◆

În cadrul general al umanismului din cele trei ţări române în secolele XVI—XVII, cei mai însemnaţi reprezentanţi ai umanismului românesc au fost Nicolaus Olahus în Transilvania, Grigore Ureche, Miron Costin, Nicolae Milescu, Dimitrie Cantemir în Moldova şi Constantin Cantacuzino în Ţara Românească.

Umanismul românesc reprezentat de aceşti mari cărturari a avut trăsături fundamentale comune cu umanismul renascentist european, dar şi anumite particularităţi distincte, determinate de condiţiile istorice deosebite din ţara noastră în această epocă.

Ca şi ceilalţi umanişti, umaniştii români şi-au însuşit ideea de *humanitas* în sensul ei ciceronian, de preţuire a culturii, a învăţăturii în vederea formării omului superior. Ei elogiază cultura antică, studiază limbile şi literaturile clasice, latină şi greacă, istoria şi filozofia antică, retorica clasică, uneori prin filieră iezuită sau neogreacă. Clasicismul umaniştilor români se leagă, cum vom vedea, de ideea romanităţii poporului român, de ideea renaşterii acestuia prin dezvoltarea conştiinţei sale de sine istorice, a cunoaşterii originii sale.

Datorită unor condiţii istorice particulare din ţara noastră, baza de clasă a umanismului românesc a fost întrucîtva diferită faţă de aceea a umanismului din ţările mai înaintate. Ca şi în alte ţări, care în această epocă se găseau în situaţii asemănătoare cu cele din ţările române, umaniştii nu proveneau exclusiv din elementele orăşeneşti, ci şi din păturile mai înaintate ale clasei feudale, şi anume din nobilimea *nouă* care aducea o notă discordantă în sînul clasei feudale însăşi. Reprezentanţii ei de seamă s-au ridicat deasupra nobilimii tradiţionale prin mijloace asemănătoare cu cele ale burgheziei, adică nu pe baza economiei feudale închise, ci a producţiei de bunuri pentru piaţă. Baza de clasă a umanismului românesc din Moldova şi din Muntenia, spre exemplu, ,,stă în marea nobilime de tip nou, aceea care valorifică producţia domeniilor sale pentru vînzarea pe piaţă, ale cărei interese erau să deschidă o fereastră către Occident; ea dispunea de avere suficientă pentru a-şi trimite fiii la şcolile din străinătate, unde se învăţa latineşte şi greceşte. Alături de aceşti boieri, între oamenii de cultură clasică [se aflau] şi elemente orăşeneşti române. . .'' [46].

---

[43] George Ivaşcu, *Istoria literaturii române*, vol. I, Bucureşti, 1969, p. 35.

[44] J. Tröster, *Das Alt — und Neue — Teutsche Dacia. Das ist neue Beschreibung des Landes Siebenbürgen* (Dacia. Aceasta este noua expresie a ţării Transilvania), Nürnberg, J. Kramers, 1666.

[45] C. Göllner, *Mărturii ale umaniştilor saşi despre continuitatea şi unitatea politică a poporului român*, în „Apulum", vol. VII/1, 1969, p. 75—81.

Pe de altă parte, umanismul românesc are anumite trăsături fundamentale comune cu *umanismul italian* din timpul Renaşterii. Pentru italieni, Renaşterea nu a fost o simplă reîntoarcere la cultura antică, nu a fost o simplă ,,imitaţie, nici o compilaţie, ci o regenerare'' [47]. Pentru ei, nu era vorba numai de a reînvia cultura antichităţii clasice şi de a o continua, după o lungă perioadă de abatere de la această cultură în cursul evului mediu, cînd puţinele opere din antichitate cunoscute au fost denaturate, iar cele mai valoroase au rămas necunoscute, pierdute şi abia acum redescoperite. Entuziasmul umaniştilor italieni provocat de noi şi noi opere din antichitate, descoperite în diferite părţi ale lumii în această epocă, a avut o semnificaţie *naţională*. S-a spus, pe drept cuvînt, că ,,pentru italieni, Renaşterea antichităţii clasice era restaurarea trecutului lor naţional'' [48]. Acelaşi lucru s-ar putea spune — ţinînd seama de particularităţile etnogenezei poporului român şi de proporţiile mişcării umaniste la noi — şi despre *umanismul românesc*. Într-adevăr, acest umanism se caracterizează, la toţi reprezentanţii săi, prin entuziasmul *regăsirii trecutului lor ca popor*. Chiar numai contactul cu *limba latină*, prilejuit de studiile lor, oricare ar fi fost şcoala [49] la care au învăţat-o, avea efectul puternicei emoţii a descoperirii propriilor strămoşi, a propriei origini. Limba latină şi cultura clasică antică provocau, ca şi la italieni, mîndria originii romane şi cei mai de seamă umanişti, ca Miron Costin, Stolnicul

---

[46] P. P. Panaitescu, *Începuturile şi biruinţa scrisului în limba română*, Edit. Academiei R.S.R., Bucureşti, 1965, p. 204. M. Gilmore, în *Le monde de l'humanisme*, Paris, 1954, constată că umaniştii s-au ridicat şi din acea pătură a nobilimii care avea interese comune şi mod de viaţă comun cu ,,oamenii banului'' (p. 41). Că umaniştii nu proveneau *toţi* din sînul burgheziei constată şi E. D. Skazkin, în *Contribuţii la problema metodologiei istoriei Renaşterii şi Umanismului*, în ,,Analele româno-sovietice'' Istorie, 1, 1959. Tot astfel şi alţi istorici mai noi ai Renaşterii şi umanismului.

[47] Jakob Burckhardt, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, I, Paris, 1885, p. 216.

[48] *Ibidem.*

[49] Unii umanişti români au învăţat limbile şi literaturile clasice antice în ţară, la diferite şcoli, în diferite epoci. Cu siguranţă la şcoala de la Cotnari, înfiinţată de Despot Vodă (vezi Ştefan Bârsănescu, *,,Schola latina'' de la Cotnari*, Bucureşti, 1957, p. 45 şi passim); la şcoala înfiinţată de Petru Şchiopu (1589) tot la Cotnari, unde se învăţa limba latină; la şcolile de tip superior din timpul lui Vasile Lupu şi Matei Basarab (Iaşi, Tîrgovişte), cu profesori de cultură clasică; la Academia din Kiev a lui Petru Movilă; în străinătate, la Padova în Italia, unde Brâncoveanu a trimis bursieri şi unde a făcut studii Constantin Cantacuzino-Stolnicul; la ,,Marea şcoală a patriarhiei din Constantinopol, cu profesori umanişti formaţi la Padova, unde au învăţat Nicolae Milescu şi Dimitrie Cantemir; la şcolile din Polonia, la Liov, unde a învăţat Grigore Ureche; la Bar, unde a învăţat Miron Costin, şi în alte ţări. Indiferent de şcoală, fie ea chiar iezuită, antireformistă, contactul cu limbile şi culturile clasice antice avea acelaşi efect: ,,convertirea'' cărturarilor români la ,,umanism''.

Cantacuzino, Dimitrie Cantemir, cunoscîndu-le, au consacrat opere fundamentale romanității românilor și valorificării, în acest context, a culturii clasice, precum și creării unei culturi naționale.

Un proces demn de semnalat se petrecea cu umaniștii italieni care, venind în contact cu românii și cunoscîndu-le limba, obiceiurile, portul, înfățișarea, descopereau, cu uimire și bucurie, romanitatea poporului român, pe frații lor din Dacia Traiană. Dar și alți străini, care s-au identificat, într-un fel sau altul, într-o măsură sau alta cu interesele și aspirațiile poporului nostru, ca Despot Vodă, el însuși umanist și om de cultură recunoscut. Acesta avea ambiția de a reconstitui Dacia romană și însuflețea oștile moldovene încurajîndu-le să lupte pentru eliberarea de sub turci, cu discursuri de felul acesta : „Și de vom face aceasta, vom face să cunoască lumea întreagă cine sînt adevărații romani și cine sînt cei ce se trag din ei, iar numele nostru va fi nemuritor și vom reînvia imaginea părinților noștri". Tot astfel și colaboratorul său și conducătorul școlii latine din Cotnari, Ioannes Sommerus, lăuda calitățile poporului român și își exprima bucuria de a trăi în țara unde zace „cenușa lui Ovidiu". Tot astfel și alții, ca Ioan de Sultanyeh, diplomat care i-a cunoscut pe români, spunea, la începutul secolului al XV-lea (1409) : „Ei se mîndresc că sînt romani, și se vede aceasta din limba pe care ei o vorbesc aproape ca romanii" [50]. Dintre umaniștii italieni care i-au cunoscut pe români pot fi amintiți unii ca Poggio Bracciolini, care descoperise el însuși opere clasice antice considerate pierdute și care scria, în 1451, că românii „spun *oculum*, *digitum*, *manum*, *panem* și multe altele care se vede că sînt cuvinte pe care le au de la latinii rămași acolo fiind coloni și că acea colonie vorbea limba latină" [51]. Flavio Biondo, socotit părintele noii istoriografii renascentiste, scria : „Dacii Ripensi sau valahii consideră o onoare că sînt de origine romană și se laudă, dovedind aceasta prin limba ... pe care odinioară am auzit cu bucurie vorbind-o astfel" [52].

Astfel de mărturii dovedesc că poporul român însuși a păstrat, de-a lungul veacurilor, amintirea originii sale și că avea vie conștiința romanității sale. Umaniștii români deci nu au aflat de la străini care este originea lor. Totuși, una este tradiția și legenda și alta este descoperirea comorii de care vorbea legenda : romanitatea. Această descoperire, prin compararea limbii lor proprii cu limba latină învățată la școală și prin cunoașterea istoriei antice, a campaniilor lui Traian în Dacia și a așezării aici a coloniștilor romani era o demonstrație științifică a romanității românilor. Această semnificație particulară a umanismului românesc este exprimată în cuvinte mișcătoare și însuflețitoare de Miron Costin, care, adresîndu-se cititorilor săi, le arăta că strămoșii lor au venit în Dacia din Italia, care este „raiul pămîntului", „scaunul și cuibul a toată dăscălia și învățătura, cum era într-o vreme la greci Athina, acum Padova în Italia, și de alte iscusite și trufașe meșteșuguri" [53]. Însuși numele poporului este „român", adică „roman", pe care l-a purtat așa totdeauna, măcar că străinii îi numesc pe români „valahi", căci și pe italieni îi numesc la fel. Și exclamă : „Caută-te dară acum, cetitoriule, ca într-o oglindă și te privește de unde ești, lepădîndu de la tine toate celelalte basne ... ce și dintr-altele te vei cunoaşte: obiceiuri, fire, graiul şi pînă astăzi, că eşti drept vloh, adică italian şi rîmlean"[54]. Dovedind unitatea şi continuitatea poporului român din toate cele trei „ţări", expresia „De la Rîm ne tragem" este comună la toţi umaniştii români, ca şi, după ei, la reprezentanţii Şcolii ardelene şi la toţi cărturarii români care au urmat după ei. Efectul acestei conştiinţe a romanităţii poporului lor constituie una din temeliile speranţelor cronicarilor din secolul al XVII-lea şi ale celorlalţi umanişti români, care nu încetau să educe pe cititorii lor în spirit patriotic şi să-i înveţe, prin pildele pe care le dau la tot pasul, cum trebuie să învingă „cumplitele vremi" şi să pregătească veacuri viitoare „mai slobode" pentru ţară.

---

[50] Despre aceasta, vezi Ș. Papacostea, *Un călător în țările române la începutul veacului al XV-lea*, în „Studii", 1951, nr. 1, p. 173.

[51] „Ephemeridis Dacoromana", 1, Roma, 1923, p. 258 — 260.

[52] *Ibidem*, p. 362 — 363.

[53] Miron Costin, *Opere*, E.S.P.L.A., 1958, p. 246.

Ca oameni ai timpului lor, ei vorbeau în limbajul moştenit, erau stăpîniţi de prejudecăţile moştenite. În această privinţă, concepţia lor despre lume şi despre viaţă era aceea a vremii, religioasă, impregnată cu unele superstiţii. Valoarea gîndirii lor trebuie apreciată însă după ce au introdus ei nou şi original în cultura timpului, acel *nou* care se va dezvolta la gînditorii care vor veni după ei. În această privinţă, aportul umaniştilor români este deosebit de important şi decisiv pentru evoluţia ulterioară a culturii româneşti.

Începînd cu Grigore Ureche, umaniştii români au marcat biruinţa definitivă a limbii române vorbită de popor în scrisul românesc şi transformarea ei în limbă de cultură, părăsind limba slavonă care, pînă aici, era folosită numai de feudali, ca limbă de cultură.

Începînd cu ei, s-a modificat calitativ însuşi conţinutul culturii româneşti, care a fost orientat spre problematica vieţii laice, spre problemele poporului român, ale ţării în domeniul social, economic, politic şi spiritual. În orientarea gîndirii, ei s-au străduit, în limitele pe care le permitea nivelul de cultură a timpului, ca, pe lîngă „orînduiala lui Dumnezeu", să găsească o explicaţie raţională, prin cauzalitate naturală, a lucrurilor şi a evenimentelor. Au stăruit asupra necesităţii acţiunii omului, a intervenţiei sale, asupra puterii pe care o au mintea, „socoteala omenească", şi virtuţile omeneşti în prevederea şi dirijarea evenimentelor. Un Miron Costin avea chiar curajul de a disocia şi de a pune în paranteze „voia şi orînduirea lui Dumnezeu", spre a face loc şi voii şi socotelii omeneşti: „Eu, ce iaste partea mea [după părerea mea]... (alegînd *deosebi* şi voia şi orînduiala lui Dumnezeu, numai pre *socoteala omeniască* grăind ..."[55] (subl. n.s., paranteza lui Miron Costin). Ei şi-au însuşit deviza politicii romane: *salus reipublicae suprema lex esto*! şi au pus interesele ţării mai presus de interesele chiar ale bisericii. Întîi oştirea şi poporul şi după aceea mănăstirile trebuie să beneficieze din venitul ţării (Neagoe Basarab); întîi salvarea ţării şi apoi salvarea creştinătăţii — sfătuia Miron Costin[56].

Întrucît condiţiile istorice particulare din ţara noastră pe vremea lor ridicau pe prim plan şi în primă urgenţă rezolvarea unor probleme politice şi sociale de care depindea însăşi existenţa poporului român şi a ţării, preocupările lor erau îndreptate mai ales în această direcţie. Prin înfăţişarea trecutului istoric al poporului român şi al ţării, pe baza studiului critic al izvoarelor, ei urmăreau în mod programatic să educe poporul român în spirit patriotic, social şi etic, insufleţindu-l în lupta pentru eliberarea de sub jugul otoman; la unii dintre ei — pentru înfrînarea abuzurilor unor domni şi ale marilor boieri, pentru legalitate şi ordine, pentru dezvoltarea vieţii materiale („bivşugului"), precum şi a vieţii spirituale. Pe de altă parte prin unele scrieri adresate străinătăţii, ca acelea ale lui Miron Costin, Dimitrie Cantemir şi Constantin Cantacuzino, ei urmăreau să prezinte adevăratul chip al poporului român, rolul său în ansamblul vieţii internaţionale şi să atragă interesul, simpatia şi mai ales ajutorul altor state pentru eliberarea ţării de sub jugul otoman.

---

[54] *Ibidem*, p. 247.
[55] *Ibidem*, p. 152.
[56] *Ibidem*, p. 67.

Dacă umanismul românesc are caractere fundamentale comune cu umanismul european şi de înrudire cu cel italian, el se deosebeşte prin anumite trăsături particulare definitorii, datorită faptului că izvorul său ideologic nu este numai *paideia* grecească şi *humanitas* romană, ci şi acea *humanitas* care reprezintă însăşi concepţia de viaţă a poporului român, *omenia românească*, concepţie elaborată în cursul formării sale ca popor romanic şi dacic în acelaşi timp şi în cursul experienţei istorice proprii interne şi externe, în contact cu diferitele popoare în diferite împrejurări.

În toate operele lor, umaniştii români exprimă, conştient sau nu, tocmai această concepţie socială şi etică a *omeniei*. Ei nu glorifică *individul* ca atare, oricît de superior ar fi el, nici cultura, nici eroismul său personal, decît în măsura în care „eroul" se încadrează în etica general umană, în măsura în care lucrează în interesul umanităţii şi al ţării. Umanismul renascentist a fost caracterizat, mai ales după Burkhardt, ca avînd semnificaţia *triumfului individualismului*. La fel, după alţii, acest umanism ar fi „celebrarea bahică a subiectivităţii umane ca titanică forţă creatoare"[57]. Şi umanismul românesc celebrează subiectivitatea umană ca forţă creatoare, dar aceasta nu este *bahică*, ci critică, admirînd eroii al căror curaj, vitejie şi meşteşug lucrează cu „socoteală", cu prevedere şi cu temei, spre a aduce folos ţării şi nu pieirea ei. De aceea, ei nu teoretizează prea mult „natura umană", nu vorbesc de omul „ideal", ci totdeauna de omul concret, personaj istoric, ale cărui calităţi şi defecte le analizează şi le clasifică pe bază de fapte, în bune, de urmat, şi în rele, de evitat. Umanismul românesc nu are în vedere omul „ideal"; este un umanism *realist*, care se referă totdeauna la omul aşa cum se manifestă el în relaţiile sociale concrete. El nu vorbeşte de omul ideal, ci de *omul exemplar*. Şi, fiindcă omul exemplar este un om real, ei nu *idealizează*, ci îl prezintă aşa cum este el în realitate, şi cu calităţile, şi cu defectele sale. Ei nu-l idealizează nici măcar pe Ştefan cel Mare şi nu-l cruţă, consemnînd şi unele defecte destul de mari, pe care le condamnă în numele demnităţii fiinţei omeneşti. Pentru ei, omul exemplar este acela care, prin faptele sale, a ştiut şi a izbutit să cucerească cea mai înaltă glorie care, după ei, este „numele cel bun" în memoria contemporanilor şi a posterităţii, în ochii ţării şi ai străinătăţii.

Tocmai fiindcă umanismul lor este realist, ei glorifică de obicei eroul prin *negaţii*, prin sublinierea *lipsei* unor defecte ale omului fără omenie. Ei laudă eroul „nelacom", „nepizmăreţ", „nerăpitor", „nemîndru" etc. De asemenea, cînd e vorba de generalizări cu privire la „natura umană", ei subliniază adesea aspectele sale negative: nesăturata lăcomie de avere, de putere, de mărire; nesocoteala, neprevederea etc., tocmai pentru că, prin accentuarea acestor aspecte negative ale „firii omeneşti", ei vor să atragă atenţia că nu este destul să fii şi să te declari om, să spui că nu ţi-e străin nimic din ce este omenesc. Multe lucruri sînt omeneşti, pentru că le face numai omul şi nu le fac alte vietăţi, dar care coboară demnitatea omului sub aceea a altor vietăţi. Iar omul care se declară „măsură a tuturor lucrurilor'', care nu se sfătuieşte şi cu alţii asupra măsurii, ajunge de obicei la pieirea lui şi a altora. Pentru a fi demn să porţi numele de om, nu este de ajuns să fii om mulţumit cu sine, ci să fii *om de omenie*, să depăşeşti „natura umană'', „firea omenească'', adică omul natural, să cultivi omul natural şi să-l înnobilezi, prin învăţătură, socoteală, prevedere şi dragoste de oameni, de dreptate şi echitate[58].

---

[57] S. Banchetti, *La Grecia nel pensiero di Giovanni Gentile*, în „Giornale critico di metafisica", an. 22, nr. 4 — 5, p. 527.

NICOLAUS OLAHUS (1493–1568)

Nicolaus Olahus (Românul) a fost cel mai însemnat umanist pe care l-a dat Transilvania. Născut la Sibiu, dintr-o familie de urmaşi ai domnitorilor din Ţara Românească, era rudă de aproape a Huniazilor (bunica sa era sora lui Iancu de Hunedoara). Prin calităţile sale deosebite a ocupat cele mai înalte demnităţi ecleziastice, ca primat al Ungariei, şi civile, ca regent al Ungariei. În urma „dezastrului de la Mohács'' (1526) pribegeşte în străinătate, însoţind, ca sfetnic, pe regina Ungariei, Maria, sora lui Carol Quintul, stabilindu-se pentru mai mulţi ani (1531–1542) în Ţările de Jos, unde Maria devenise regentă. Aci el leagă prietenii cu umaniştii timpului, în primul rînd cu Erasmus, devine el însuşi un umanist erasmian de seamă şi un mecenat, sprijinitor al învăţaţilor[59]. Sprijinitor şi prieten iubit şi stimat al lui Erasmus, care i se adresa lui Olahus cu apelativul „patrone unice'', „humanissime Nicolae'', a avut cu acesta o bogată corespondenţă. Scrisorile lor sînt pentru noi documente nepreţuite din care se desprind unele concepţii înaintate atît ale lui Olahus, cît şi ale lui Erasmus, expuse cu sinceritatea caracteristică schimbului de opinii dintre prieteni[60].

Olahus a avut o formaţie ecleziastică şi a ocupat funcţii ecleziastice de mare răspundere. Cu toate acestea, preocupările sale erau în primul rînd de ordin laic. În cartea sa *Hungaria* (1536), el scrie istoria țării în spiritul istoricilor umaniști, preocupîndu-se de probleme economice, politice și sociale, etnografice și culturale. Stilul său este al unui umanist laic, plin de referințe la scriitorii și gînditorii antici, la eroii mitologiei greco-latine. Referințele la sfinții și la părinții bisericii, precum și problemele religioase aproape că lipsesc din scrierile sale principale.

---

[58] Despre umanismul românesc şi omenia românească, în contextul umanismului european, vezi şi următoarele scrieri (în ordinea cronologică a lor) : Ovid Densusianu, *Legea omeniei*, în „Înălţarea'', nr. 4, 5, 1936 ; Ilie Sulea-Firu, *Personalitatea profesorului român*, Bucureşti, 1939 (p. 91 ş.u.) ; Petru Iroaie, *Omenia românească*, Bucureşti, 1941 ; *Umanesimo romeno*, Trapani, 1967 ; Ştefan Bârsănescu, *„Schola latina'' de la Cotnari ... Zori de cultură umanistă în Moldova veacului XVI*, 1957 ; Tudor Vianu, *Die Rezeption der Antike in der rumänischen Literatur*, în *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*, Band I, Berlin, 1962 (p. 328 – 334) ; în l. română, în „Studii de literatură universală şi comparată'', 1961 ; P.P. Panaitescu, *Umanismul românesc în secolul al XVII-lea*, în *Începuturile şi biruinţa scrisului în limba română*, Bucureşti, 1965, p. 202 – 211 ; George Ivaşcu, *Istoria literaturii române*, Bucureşti, 1969 ; G. Mihăilă şi Dan Zamfirescu, *Literatura română veche* (capitolul *Zorile umanismului în Ţările Române*), Bucureşti, 1969 ; Zoe Dumitrescu-Buşulenga, *Spiritul umanismului românesc în umanismul european*, în „Argeş'', 1972, p. 8 ; *Permanenţe româneşti în literatura română contemporană*, în *Valori şi echivalenţe umanistice*, Bucureşti, 1973 ; Virgil Cândea, *Umanismul românesc*, în „Studii şi articole de istorie'', 1972, p. 13 – 23 ; Cornelia Comorovski, *Literatura Umanismului şi Renaşterii în România*, în *Literatura Umanismului şi Renaşterii*, vol. III, Bucureşti, 1972 ; Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir şi umanismul*, Bucureşti, 1972 ; Alexandru Duţu, *Umaniştii români şi cultura europeană*, Bucureşti, 1974.

[59] Umaniştii i se adresau cu cuvintele : *„Optime et eruditissime omnium doctorum patrone'', „eruditissime et humanissime patrone, vere Mecenas''* ; vezi I. S. Firu şi C. Albu, *Umanistul Nicolaus Olahus*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968.

[60] I. S. Firu şi C. Albu, *op. cit.*, unde sînt publicate integral toate scrisorile schimbate de Erasmus şi Olahus.

Olahus explică realitățile sociale pe care le descrie și evenimentele în mod rațional, cauzal. Intervenția divinității nu este invocată. Considerațiile religioase le rezervă unor scrieri separate în legătură cu sarcinile sale în ierarhia bisericii catolice. Împreună cu Erasmus, el critică și satirizează pe călugării ignoranți, trufași, răi și decăzuți, precum și sălbăticia nobililor față de iobagi și lipsa lor de patriotism.

Ca poet umanist, Nicolaus Olahus elogiază natura cu frumusețile ei și bucuriile vieții pe pămînt, binefacerile culturii ca mijloc de înnobilare a omului. El a avut o contribuție decisivă în organizarea învățămîntului superior din Ungaria, pe care l-a ridicat la nivelul epocii prin introducerea unor obiecte de învățămînt din domeniul științific (matematici, astronomie etc. la nivelul de atunci) și umanistic, inaugurînd studiul unor autori antici care pînă la el nu erau admiși în școală.

Ca și Erasmus, Olahus a fost un dușman al fanatismului. Deși el însuși a adus iezuiți în țară, cu gîndul de a-i utiliza ca profesori, dar și ca propagandiști contra Reformei, el i-a înfrînat și a apărat capii Reformei de persecuții, voind, ca reprezentant suprem al catolicismului în Ungaria, să combată reforma prin „argumente”, să-i readucă pe reformați la catolicism prin metoda convingerii, nu prin violență. De aceea, tot el i-a alungat pe iezuiți în cele din urmă. Atitudinea lui împotriva Reformei și politica lui prohabsburgică vor constitui limite serioase. Dar ele sînt tributele plătite pentru înaltele slujbe pe care le-a deținut în biserică și în stat și se datoresc în bună parte credinței sale că, prin mijlocirea papei și a împăratului romano-german, Carol Quintul, va izbuti să organizeze lupta pentru eliberarea Ungariei de sub turci. Aproape toate scrierile sale sînt pătrunse de patriotismul militant pus în slujba luptei pentru eliberarea țării de turci.

GRIGORE URECHE (1590—1647)

Un alt reprezentant de seamă al umanismului românesc a fost Grigore Ureche. Dacă erudiția lui a fost mai restrînsă în comparație cu a altor umaniști, el are meritul de a fi fost, în multe privințe, un deschizător de drum în cultura românească. A fost primul cronicar care a scris istoria poporului român, avînd ca subiect principal Moldova, în limba vorbită de popor, spre deosebire de cronicarii anteriori, munteni și moldoveni, care au scris în limba slavonă, limbă neaccesibilă poporului, utilizată de feudali ca limbă de cultură și ca limbă oficială în stat, menținînd astfel masele în afara vieții culturale. Spre deosebire de analiștii și cronicarii anteriori, care erau clerici și interpretau evenimentele ca manifestări ale voinței divine, Grigore Ureche este primul cronicar laic, care, deși păstrează în linii generale credința creștină, ortodoxă, tradițională, totuși caută o explicare rațională, prin cauzalitatea naturală, introducînd în concepția lui despre lume și despre om credința în rolul activ al omului care, prin mintea sa, prin învățătură, pricepere și experiență, prin iscusință și „meșteşug", poate interveni cu succes în mersul evenimentelor, ilustrînd această convingere prin exemple din viaţa diferiţilor domni şi conducători de oşti. Prin aceasta, el a contribuit, în limitele culturii sale şi ale nivelului general al culturii timpului şi ţării sale, la înlocuirea culturii slavo-bisericeşti cu cultura laică, ce se va dezvolta după el, înscriindu-se în cultura modernă universală. El nu mai scrie, ca autorii medievali de cronografe, o istorie de la „facerea lumii", ci de la începuturile poporului român, „nu se mai interesează numai de evenimentele din epoca lui, ci porneşte de la începuturile civilizaţiei române ... Sub acest aspect, cronica lui Ureche marchează o etapă nouă în istoriografia română, alături de cronicele din Ţara Românească, redactate în această epocă, şi pe care umanistul moldovean le depăşeşte datorită orizontului său cultural" [1].

Totodată, el a fost primul cronicar laic, care a scris independent, nu ca angajat al vreunui domn sau partidă boierească. De aceea, el îşi permitea o anumită libertate de gîndire, de critică a domnilor şi, în general, a oamenilor. Libertatea lui merge pînă acolo încît critică însăşi biserica ortodoxă, ca şi pe cea catolică, acuzîndu-le că se mănîncă între ele, „de nu să pot vedea cu dragoste, ce una pre alta huleşte şi defaimă şi una pre alta va să pogoară şi să o calce. Răsăritul este începător, apusul va să să înalţe şi aşa una altiia nu va să dea cale..." [2].

Grigore Ureche a făcut parte dintr-o familie de mari boieri recent ridicată, dispunînd de o avere imensă, provenită din exploatarea domeniilor din Moldova şi din Polonia pentru a face negoţ. Printre altele, tatăl său, Nestor Ureche, vindea cai de rasă şi curţii domneşti şi avea în arendă starostia unui oraş ca Rohatinul, în Polonia. Pentru serviciile aduse acestei ţări, Nestor Ureche a devenit nobil polon. Grigore Ureche, el însuşi nobil polon, „a învăţat în şcolile de arte liberale din ţara coroanei Poloniei" [3], adică gramatica şi literatura latină, retorica, filozofia, precum şi limbile polonă, slavonă şi, se presupune, greacă. Avea deci o cultură generală şi clasică din cele mai alese din timpul lui. Contactul cu limba latină şi cultura clasică a fost decisiv pentru viitorul mare spătar şi mare vornic al Moldovei, determinîndu-l să-şi dedice viaţa nu numai ocupaţiilor politice, ci şi promovării unei culturi noi, superioare, laice. Ca şi pe Miron Costin, pe Grigore Ureche l-a îndemnat să scrie „lipsa de ştiinţă" despre trecutul ţării. Arătînd lipsurile cronicii lui Ureche, Miron Costin îl elogiază pe autorul ei, spunînd că „numai lui [lui Ureche] de această ţară i-au fost milă, să nu rămîie întru întunerecul neştiinţei" [4].

Letopiseţul lui Grigore Ureche are o semnificaţie complexă şi a fost valorificat pentru calităţile lui literare, precum şi pentru cele de operă istorică. Dar această operă are o valoare deosebită şi pentru cunoaşterea evoluţiei gîndirii româneşti, prin elementele umaniste şi raţionale pe care le conţine, în măsura în care el s-a putut desprinde de mentalitatea tradiţională şi s-a apropiat de gîndirea umanistă a epocii.

Ureche s-a servit, precum însuşi mărturiseşte, de izvoare interne şi externe cunoscute pe timpul lui. Uneori inserează şi legende, însă le comentează şi caută o explicaţie raţională a conţinutului lor. În general, nu compilează, ci face selecţie între izvoare, după caz le comentează şi le corectează sau le combate în spirit critic. Este printre cei dintîi scriitori care inaugurează *spiritul critic* în istoriografia românească în mod programatic, deşi nu totdeauna complet obiectiv. Încă din prefaţă, declară că el scrie o istorie critică : „nu numai letopiseţul nostru [anterior, moldovenesc], ce şi cărţi streine am cercat, *ca să putem afla adevărul*, ca să nu mă aflu scriitoriu de cuvinte deşarte, ce de *dreptate*” (subl. ns., *I. S. Firu*). Pe cei ce au scris înaintea lui îi consideră ca fiind lipsiţi de cultură şi de informaţie certă : „scriitorii noştri n-au avut de unde strînge cărţi, că scriitorii dentăiu n-au aflat scrisori, ca de nişte oameni neaşăzaţi şi nemernici, mai mult proşti decît *să ştie carte*. Ce şi ei ce au scris, mai mult den basne şi den poveşti ce au auzit unul de la altul”. El manifestă în acelaşi timp un spirit autocritic, spunînd : „Şi de acolo [din izvoare străine] multe luund şi lipindu [completînd] de ale noastre, potrivind vremea şi anii, de am scris acest letopiseţ, carile de pre multe locuri de nu să va fi nemerit, gîndesc că cela ce va fi înţelept nu va vinui, că de nu poate de multe ori omul să spuie aşa pre cale tot pre rînd, cela ce vede cu ochii săi şi multe zminteşte, de au spune mai mult, au mai puţin, dară lucruri vechi şi de demult, de s-au răsuflat atîta vreme de ani? Ci eu, pe cum am aflat, aşa am arătat”. În relatarea informaţiilor istorice, se exprimă după modelul vechilor istorici latini, prin „zic unii” sau simplu „zic”, *dicitur*, exprimînd şi rezervele sale în multe cazuri.

---

[1] Alexandru Duţu, *Umaniştii români şi cultura europeană*, Edit. Minerva, Bucureşti, 1974, p. 94.

[2] Grigore Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, capitolul *Cînd s-au făcut săbor al optulea* [la Florenţa].

[3] Miron Costin, *Poema polonă*, în *Opere*, 1958, p. 386.

[4] *De neamul moldovenilor*, Predoslovie.

Ca umaniştii în genere, consideră mintea şi cultura ca note specifice fiinţei umane, care îl deosebesc de celelalte vietăţi şi îl ridică deasupra lor. El spune că scrie (în prefaţă) „ca să nu se înnece a toate ţările anii trecuţi să nu să ştie ce s-au lucrat, să se asemene fiarălor şi dobitoacelor celor *mute* şi *fără minte*” — cu totul remarcabilă parafrazare şi originală completare a unei reflexii a lui Salustiu, care, în *Conjuraţia lui Catilina*, spune : „Toţi oamenii care se silesc să fie mai presus de celelalte vietăţi trebuie să năzuiască cu cea mai mare putere să nu treacă prin viaţă în *tăcere*, ca dobitoacele, pe care natura le-a făcut plecate spre pămînt şi supuse stomacului”.

În capitolul *De însemnarea anilor*, el laudă cronicarii poloni care au scris istoria ţării lor „ca să nu le zică vecinii lor di prinprejur că au fost *adormiţi* sau *neînvăţaţi* şi *nestrăbătuţi cu istoria*”. În acelaşi loc însă, precizează că acei cronicari erau „*oameni aşezaţi*”, adică trăiau într-o ţară, nu ca Moldova, „neaşezată”, veşnic în războaie, ci într-o ţară „aşezată”, în pace şi „neavînd alte trebi”. El laudă omul care ştie să preţuiască cultura, învăţătura, pe cei care în alte ţări sînt „oameni *învăţaţi de carte*, că pentru *învăţătura* şi a cărţii şi a vitejiei nu li-i preget, nici de trudă, nici de chieltuială, ce încunjură ţările de *învaţă*, ca să deprinză tinereţile truda şi la bătrîneţe înţelepciunea, de care au nevoinţă mai mare”[5].

Ca şi umaniştii în genere, el consideră cultura în sensul ei ciceronian, de *formare* a omului, prin educaţie, întrucît omul se naşte ca orice vietate şi *devine* om cu adevărat prin cultura pe care şi-o însuşeşte prin educaţie. De aceea el declară, tot în prefaţă, că scrie spre a lăsa „izvod pă urmă, şi bune şi rele, să rămîie feciorilor şi nepoţilor, să le fie *de învăţătură*, despre cele rele să să ferească şi să să *socotească*, iar dupre cele bune să urmeze şi *să să înveţe* şi să se *îndirepteze*”. El concepe deci istoria în sens umanist, ca *magistra vitae*, îndreptar în comportamentul social şi etic. Întregul letopiseț este străbătut de acest gînd, de a *exemplifica* prin pilde concrete, comportamentul social și antisocial, moral și imoral, conform maximei : *exempla trahunt* — exemplele formează omul, pe cînd *verba docent* — vorbele doar îl informează. Ca și continuatorul său Miron Costin, el nu teoretizează „omul ideal'', ci se referă la omul *exemplar*, pe care îl individualizează, ca pildă. Nu lipsesc însă și observații cu privire la psihologia umană : „de multe ori unde piierde omul nădejdea, de frică mai apoi să întoarce în vitejie'' (cap. *Războiul dintăi ce au făcut Pătru vodă cu leșii la Pocuțiia*), ilustrînd prin exemple concrete. De asemenea, el face și generalizări cu privire la „natura umană'', dintre care menționăm spre exemplificare : „pre obiceiul *firei omenești*, de ce are, de aceia poftește mai mult''[6]. De obicei, exemplifică prin oameni reali, personalități istorice. Și acolo, nu prin personalitatea integrală a acestora, ci prin detașarea calităților de defecte, așa cum se prezintă ele în omul real, pe cele din urmă menționîndu-le, chiar și la eroii pe care îi elogiază, și criticîndu-le, chiar și la un Ștefan cel mare, arătînd că a fost un om „mînios și de grabă vărsător de sînge nevinovat ; de multe ori la ospețe omora fără județ [fără judecată] . . . Ce după moartea lui, pînă astăzi îi zic [i se zice] sveti [sfîntul] Ștefan vodă, nu pentru suflet, ce iaste în mîna lui Dumnezeu, că el încă au fost om cu păcate, ce pentru lucrurile vitejești, carile nimene din domni, nici mai nainte, nici după aceea, l-au ajuns''.

---

[5] Cap. *Povestea şi tocmala altor ţări . . .*

În general, ca și alți umaniști din perioada Renașterii, Ureche are despre istorie o concepție individualistă, elogiază forța de creație individuală a eroilor săi, eroismul, vitejia, „meșterșugul'', priceperea și prevederea ; consideră istoria ca operă a marilor personalități. Totuși nu uită rolul important al maselor, pe care le numește simbolic și semnificativ „țara'', care, în momentele grele, decid bătăliile, sărind în ajutorul domnilor legați de popor și salvează situațiile disperate, chiar și la un Ștefan cel mare. Totodată, el apreciază eroii prin prisma etică a concepției populare a omeniei românești, a intereselor obștești ; condamnă mai ales violența, vărsările de sînge, lăcomia de putere, cotropirea altor țări, călcarea jurămîntului, birurile care sărăcesc poporul, abuzurile domnești și luxul curții. Condamnă, de asemenea arbitrarul domnesc și abuzul de putere, relevă necesitatea legilor, pentru asigurarea ordinii și dreptății, pentru curmarea atrocităților. Toți oamenii au dreptul la viață, dragostea de viață fiind comună tuturor ; dreptul la o viață fără „spaime și groază'' este un drept al tuturor. Critică starea de lucruri din Moldova în această privință și dă ca ideal de organizare a vieții colective și de stat cooperarea în pace a tuturor, de la domn la ultimul lucrător, ca la albine.

Problema „neașezării'' țării, a vieții neliniștite, a „cumplitelor vremi'', cum spune și Miron Costin, este problema centrală a letopisețului lui Ureche. El caută și dă o explicație rațională și nu providențială, pe bază de cauzalitate naturală, valabilă din punct de vedere logic, în procesul său de gîndire. El pune problema „neașezării'' de la primele capitole. După o scurtă introducere, în primul capitol vorbește despre primul „descălicat'', despre originea romană a poporului român, despre „țara dintîi'' — Dacia, pe care o numește „Știția'', și apoi „Flachia'', „pre numele hatmanului rîmlenesc ce l-au chiemat Flacus, carile au bătut război cu știții pre aceste locuri și schimbîndu-să și schimonsindu-să numele, din Flachia i-au zis Vlahiia" [7]. În capitolul al doilea vorbește despre limba română și originea ei latină, pe care o dovedește prin exemple de cuvinte, aproape aceleași ca și la Poggio Bracciolini, istoricul umanist italian, la 1451. „Măcară că de la Rîm ne tragem", limba noastră are și alte cuvinte de la neamurile de prin prejur și alte neamuri care au venit peste noi „fiind țara mai de apoi ca la o slobozie" [loc nepopulat, pustiit, din cauza războaielor, locuitorii retrăgîndu-se în munți, de unde apoi s-au „descălicat", „al doilea rînd", întemeind trei țări în loc de una, cum a fost „țara dintîi", cum arată în capitolele următoare]. În ce privește limba română, ea este de origine latină: „de la rîmleni, cele ce zicem *latină*, pîine, ei zic *panis*, carne, ei zic *caro*, găină, ei zic *galena*, muieria, *mulier*, femeia, *femina*, părinte, *pater*, al nostru, *noster* și altile multe din limba latinească, că de ne-am socoti pre amăruntul, *toate* cuvintele le-am înțelege". Totodată, el relevă și unitatea ca popor și ca limbă a românilor din cele trei țări române, ca și Nicolaus Olahus, înaintea lui Miron Costin și ceilalți de după el. Ca și Olahus, vorbind de Ardeal, arată că acesta este locuit de mai multe neamuri, români, unguri, sași; „români peste tot locul, de mai multu-i țara lățită de români decît de unguri ... Românii, cîți să află lăcuitori la Țara Ungurească și la Ardeal și la Maromoroșu, de la un loc sînt cu moldovenii și toți de la Rîm să trag" [8]. Din analiza limbii și din constatarea unor cuvinte de proveniență străină de limba latină, Ureche deduce cauza „neașezării": „Și pentru aceasta să cunoaște că cum nu-i discălicată țara de *oameni așăzați* [care trăiesc în pace], așa nici legile, nici tocmeala [organizarea] țării pre obicee bune nu-s legate, ci toată direptatea au lăsat pre acel mai mare, ca să judece și ce i-au părut lui, ori bine, ori rău, aceia au fost lege, de unde au luat și voie așa mare și vîrf. Deci cumu-i voia domnului, le caută să le placă tuturor, ori cu folos, ori cu paguba țării, care obicei pînă astădzi trăiește" [9]. Al doilea argument că „neașezarea" se datorește stării perpetue de război, cînd toți trebuie să asculte de un singur șef suprem, îl aduce în capitolul imediat următor, *De răsipirea țării dentăi*. Că pămîntul țării a fost de la început frămîntat de războaie „încă semnile [urmele arheologice] arată, carile le vedem multe pretitinderile: movili mari și mici și șanțuri pre Nistru, pre Prut, prin codri, n-au mai putut suferi [locuitorii], ce s-au răsipit și s-au pustiit".

---

[6] Cap. *Cînd au intrat zavistiia între Ștefan vodă și între Radul vodă și arderea Brăilii.*

Ca și Miron Costin, Ureche amintește tot timpul de vremurile grele și „cumplite", de „groază" și „spaimă", de neliniște și „neașezare". Această stare de nesiguranță, forța copleșitoare a celor care invadau țara, îndeosebi „turcii carii să vedea că ca o negură toată lumea acoperea" [10], conștiința despre limitele forțelor naturale proprii de apărare, fără ajutor din afară, alimentau sentimentele și credințele mistice, credința că numai ajutorul supranatural poate salva. Aceasta este una dintre rădăcinile importante ale religiozității cronicarilor și explică, măcar în parte, limitele gîndirii lor, și chiar și ale altor gînditori de după ei.

În ce-l privește pe Grigore Ureche, limita maximă a umanismului la care a ajuns este: „cum să vrea tocmi [potrivi, coincide] voia lui Dumnezeu cu a oamenilor"[11]. „Neaşezarea" şi „cumplitele vremi", nesiguranţa continuă a vieţii, nestatornicia „sorţii" omului în această situaţie, este temeiul concepţiei despre „fortuna labilis", pe care o putem constata şi la Neagoe Basarab, şi la Grigore Ureche, şi la Miron Costin, ca o concepţie de bază în gîndirea lor, izvorîtă din experienţa istorică. Ureche se exprimă, în această privinţă, la fel ca şi Miron Costin mai tîrziu : „iară acestea de la Dumnezeu sînt tocmite, ca nimica să nu fie stătătoare pre lume [panta rhei?], ci toate dă răsipă şi trecătoare : pre cei de jos îi suie şi pre cei suiţi îi pogoară, ca să fie *pildă* şi *învăţătură* [din experienţă concretă şi istorică] noao, să cunoaştem că *nu avem nimica pre lume, fără numai lucruri bune*"[12]. Concluzia cronicarului nu este deloc nerealistă, nici resemnată, fatalistă, ci *umanistă*, în sensul adînc al umanismului românesc, al omeniei româneşti, după care idealul cel mai înalt al omului este viaţa paşnică, convieţuirea solidară, omenească, iar nemurirea adevărată pe pămînt este „numele cel bun" lăsat de om în memoria urmaşilor, nume dobîndit prin „lucrurile bune" pe care le-a făcut în viaţa sa. Este concluzia gîndirii tuturor umaniştilor români, începînd cu Neagoe Basarab, urmînd cu Grigore Ureche, Miron Costin şi toţi ceilalţi de după ei. Limitele gîndirii lui Grigore Ureche constau în neputinţa lui de a trece dincolo de gîndirea religioasă a timpului său şi dincolo de interesele clasei pe care o reprezenta. Dar tezele sale noi, recunoscute de toţi comentatorii săi, inclusiv cei ce i-au negat o concepţie conştient şi consecvent umanistă, constituie, pentru el, un merit incontestabil în promovarea gîndirii româneşti pe drumul spre o conştiinţă realistă, spre o concepţie superioară asupra omului, a vieţii şi a rostului lui în lume.

---

[7] Ca și Nicolaus Olahus, Grigore Ureche își însușește teoria colonizării prin „Flacus", teorie greșită, formulată de Enea Silvio Piccolomini. În ce privește originea și semnificația denumirii de „valahi" și „Valahia", s-au emis cele mai variate și fanteziste etimologii.

[8] Cap. *Pentru Țara Ungurească ...*

[9] Cap. *Limba noastră moldovenească.*

[10] Cap. *Pentru discălicatul țării al doilea rînd.*

MIRON COSTIN (1633–1691)

Continuatorul direct al lui Grigore Ureche a fost Miron Costin, nu numai ca istoric, ci şi, mai ales, ca ctitor al culturii româneşti, care se va încadra definitiv în curentul general al epocii spre noua cultură şi civilizaţie europeană. Acest nou tip de cultură trebuia să treacă printr-o primă fază, care, cu drept cuvînt, a fost caracterizată ca fiind revoluţionară şi a fost denumită cultură „umanistă", pentru că, lăsînd în seama teologilor şi scolasticilor rezolvarea problemei divinităţii, s-a orientat definitiv spre problemele omului. Grigore Ureche şi Miron Costin sînt „umanişti" tocmai pentru că problematica spre care s-au îndreptat a fost, în principal, soarta omului pe pămînt, organizarea vieţii lui individuale şi sociale, înfrumuseţarea vieţii, crearea acelor condiţii materiale şi spirituale care să-l facă mai fericit şi mai demn. În această preocupare centrală a lor, ei s-au orientat, ca şi ceilalţi umanişti, spre cunoaşterea şi asimilarea culturii clasice antice, spre dezvoltarea, pe măsura puterii lor de creaţie şi pe măsura condiţiilor particulare ale vieţii lor, în epoca şi ţara lor, a tradiţiilor unei culturi şi civilizaţii care au stat la temelia întregii culturi şi civilizaţii europene, tradiţii care erau în acelaşi timp ale propriilor strămoşi.

Ca şi Grigore Ureche, Miron Costin a făcut parte din noua mare nobilime; a fost şi nobil polon; a ocupat funcţii politice dintre cele mai înalte; ca şi Ureche, principala activitate a desfăşurat-o în domeniul creaţiei culturale.

---

[11] Cap. *Războiul lui Ştefan vodă cînd s-au bătut la Podul Înalt cu turcii* [1475], 6983.

[12] *Învăţătură şi certare*, la cap. *Războiul lui Alixandru vodă Lăpuşneanu, cîndu s-au bătut cu Dispot vodă la Verbie, noemvrie 18, 7069.*

Miron Costin se distinge printr-o erudiție umanistă mult mai cuprinzătoare și mult mai adîncită față de înaintașul său. De asemenea, opera sa se distinge nu numai prin calitățile noi, superioare, ale istoriei țării pe care a scris-o în continuare, de acolo unde o lăsase Ureche, dar și prin faptul că el s-a îndreptat spre problema dezvoltării multilaterale a culturii, mai ales în domeniul creației literare, formulînd primele „canoane" și încercînd să dea primele exemple de aplicare a lor, în creația propriu-zisă, creînd el însuși în acest domeniu, printre altele, un „poem filozofic", primul la noi: *Viața lumii*, după modelul unor poeți latini, îndeosebi Ovidiu[1].

Acest poem are o valoare deosebită pentru cunoașterea caracteristicilor dominante ale gîndirii sale și ale concepției sale despre lume, despre viață și despre om și nu este un simplu joc poetic și o simplă compunere, dată ca pildă, cum spune el, spre a dovedi compatrioților că se pot crea și în limba română opere de înaltă valoare estetică și că se pot exprima și în limba română (pe care el, mai mult decît oricare înaintea lui, a transformat-o din limbă „vulgară" în limbă de cultură) și înalte idei filozofice, exemplificînd, cu modestie, propriile sale idei, propria filozofie, așa cum a gîndit-o el.

Principalele sale scrieri sînt cele de istorie: *Letopisețul Țării Moldovei de la Aaron vodă încoace, de unde este părăsitu de Ureche vornicul de Țara de Giosu, scosu de Miron Costinu vornicul de Țara de Giosu*; *Cronica Țărilor Moldovei și Munteniei* [cronică în limba polonă]; *Istorie în versuri polone despre Moldova și Țara Românească* [poem în limba polonă]; *De neamul moldovenilor, din ce țară au ieșit strămoșii lor*; *Istorie de crăiia ungurească* [prelucrare, cu o introducere]; *Graiul solului tătărăscu cătră Alexandru Machidon ...*; *Viața lumii* [poem]; versuri și discursuri (acestea din urmă în limba polonă); scrisori (în limba polonă).

Opera lui Miron Costin a fost valorificată și apreciată de toți istoricii și istoricii literaturii, din timpul lui pînă azi. Ca și opera lui Grigore Ureche, opera lui Miron Costin prezintă o importanță deosebită și pentru istoria gîndirii românești. Fără a fi fost un filozof în sensul strict al cuvîntului, Miron Costin se distinge prin concepția lui despre lume, despre viață și despre om, ilustrată în toate scrierile sale, îndeosebi în poemul filozofic *Viața lumii*.

Ca umanist, sub aspectul prețuirii culturii clasice greco-latine, Miron Costin nu e mai prejos de umaniștii europeni. În scrierile sale sînt prezente mari personalități din Grecia și Roma antică, precum și personaje din mitologia greacă și latină. Sub aspectul valorificării prozatorilor, poeților și filozofilor din antichitate, ei sînt, pentru el, un model în arta creației literare și în reflecțiile asupra vieții și a omului, creînd el însuși, după modelul lor, opere literare și istorice și interpretînd original, uneori chiar completînd prin reflexii proprii (de obicei prin maxime, aforisme, locuțiuni) gîndirea acestora. Prețuirea limbii și literaturii latine îndeosebi merge atît de departe, încît adoptă chiar topica limbii latine în formularea propozițiilor și frazelor românești, ceea ce dă un aspect de artificialitate stilului său și generează unele greutăți în urmărirea gîndului lui, spre deosebire de stilul curgător, spontan și autentic popular al lui Neculce și chiar al lui Grigore Ureche.

---

[1] Ramiro Ortiz, în studiul său „*Fortuna labilis*", *storia di un motivo medioevale*, București, 1927, p. 147, socotește că nici o poezie din Occident nu este atît de aproape de Ovidiu ca poemul lui Miron Costin.

Ca umanist *român*, îl interesează în primul rînd chestiunea originii romane a poporului român. Combate cu vehemenţă „basnele” care înjosesc demnitatea românească, aducînd dovezi materiale şi istorice cu privire la originea şi adevărata istorie a poporului român, a limbii, obiceiurilor şi virtuţilor lui. În toate privinţele, poporul român este poporul roman care a „descălicat” şi a rămas în Dacia. Căutînd o explicaţie a faptului că nu numai limba veche, latina, dar şi portul şi alte caracteristici ale poporului roman s-au schimbat, el nu spune că poporul român este aşa cum este fiindcă aşa l-a făcut Dumnezeu, ci pentru că aşa l-a făcut natura şi l-a transformat, cu timpul, din roman în român. „Ce nu strică vremea în veacuri lungi?”[2]. Cauzalitatea naturală, şi nu predestinarea divină, explică diferenţa între vechii romani şi actualii români: „Astfel eroii romani dinainte vreme fură prefăcuţi în satiri[3] *de vremea* cea lungă petrecută în pustietăţi şi prin locuirea lor în munţi, departe de obiceiurile subţiri italiene şi romane. Totuşi nu s-au sălbăticit cu totul, din cauza seminţei celei bune semănate mai întîi în acest popor, căci *natura cea dintîi a lucrurilor nu piere*[4], ci dimpotrivă se păstrează veşnic, măcar în parte. Dar oare romanii de azi sînt aceiaşi ca cei din veacurile trecute? Sau macedonenii sau atenienii sau grecii, cei mai nobili dintre popoare? Laconii de azi nu mai sînt acei care au fost[5]. O astfel de explicaţie a transformării omului în timp şi sub influenţa mediului se numeşte azi determinism geografic sau cosmic. Cu toate schimbările ei, limba română a rămas latină, „este adevărată latină, stricată, ca şi italiana ... o parte din cuvinte stau neschimbate nici măcar cu o literă”[6], „în schimb nu avem *nici un cuvînt* care să nu amintească, fie prin început, fie prin terminaţie, fie prin mijloc, originea sa dintăi”[7]. Portul românesc, de asemenea, a rămas cel roman, modificat tot din pricina noului mediu în care au trăit acei romani care s-au aşezat în ţara noastră pentru totdeauna, mediu cu totul diferit de cel din Italia, cu altă climă, mai rece, cu ierni geroase: „La care schimbarea hainelor face şi locul [poziţia geografică, altitudinea etc.], de le caută a face şi îmbrăcăminte trupului, precum ieste firea ceriului [clima] a vreunii părţi din lume. Că întăi la acéste părţi de lume, unde trăiesc moscalii, ruşii, tătarii, să fie omul îmbrăcat în haine franţozeşti [italieneşti], ar crăpa de frig. Şi măcară şi la noi pre aicea ce ierni sînt, ţara Italiei ierni ca acéstea nu are niciodată, ci foarte blînde ierni, cum sînt la noi toamnile, şi mare dar au acéle ţări a Italiei, cît şi vara năduşăli nu sînt ca aicea la noi, ci călduri cuvioase [temperate], puţin nu ca primăvara, cum iaste la noi la mai, la iunie. Le-au căutat dară acestora oameni mutaţi pre acéste locuri a-şi schimba hainele după vrémea [clima] acestor locuri”[8]. Astfel, sandalele vechilor romani, pe care le legau cu fîşii de curea, s-au transformat la români în *opinci*, legate tot cu curele, dar şi cu obiele, din cauza frigului, iar *dimia*, ţesută de ţărani din lînă groasă, este *endromida* romanilor, pe care ei o purtau pe vremuri friguroase[9]. *Opincile*, încălţămintea specifică a ţăranilor români, „la noi de necinste ieste acest fel de încălţăminte *acum*, la aceste veacuri, care *era de cinste la rîmleni* şi de vitejie port. Vedem acum la cerchezi că acest fel de port de încălţăminte pentru sprinteniie ţin”[10]. Schimbarea portului se mai explică şi datorită influenţei reciproce a popoarelor[11]. Dar „*numele cel vechiu* [stă] ca un *temei neclătit* [român = roman], deşi adaog ori vremile îndelungate, ori streinii adaog şi alte numere [nume], iară cela din rădăcină nu să mută”[12], adică nu se schimbă, nu pierde, conform citatului din Aristotel de mai sus. Dacă Italia, de unde au venit strămoşii, este „raiul pămîntului”[13], nici ţările române nu sînt mai prejos. Miron Costin face o adevărată descriere şi „cîntare a României” în pasaje de o rară frumuseţe artistică şi dă dovadă de o bună informaţie şi competenţă în probleme de economie agrară : „Dar locuri mai bune au găsit romanii acolo unde se află azi Moldova cea bogată în recolte, asemănătoare Egiptului, precum şi în Muntenia” [14]. „Peste tot cîmpii mănoase, păşuni întinse ; care alte pămînturi din lume se pot asemăna cu acestea ? ... Aci zădarnic te mai lauzi, Egiptule, că acolo în ţara ta întreci Prutul în bogăţie. Aci o jumătate de copeică produce şapte măsuri de grîu (în glosă” : măsură moldovenească, 18 ocale), ceea ce cu greu s-ar vedea între graniţele tale nisipoase. În anii roditori, ovăsul, secara, grîul dau unsprezece măsuri, iar meiul peste douăsprezece (în „glosă” : adevărat). Tu ce poţi avea mai mult, de te lauzi cu protecţia Cererei, decît că în ţările tale creşte zahărul ? (...) Şi pe tine Bîrlade, rîu roditor, nu pot să nu te amintesc : e greu de uitat cum curgi în bogăţie îmbelşugată, ducînd cu unda ta miere şi lapte, desfătări ca în rai ... se minunară [romanii] de aşa ţară cu cîmpii de flori, asemenea raiului”[15]. „Dacă zeiţele din fabulele greceşti ar fi aflat de aceste ţinuturi, ar fi venit desigur aci din Olimpul lor”[16].

---

[2] Poemul în limba polonă, în *Opere*, E.S.P.L.A., 1958, p. 226.

[3] Metaforic, divinităţi ale pădurii, aluzie la influenţa transformatoare a mediului, adică a traiului în munţi al românilor, care, în faţa invaziilor, nu şi-au părăsit ţara, ci s-au retras în munţi, spre a reveni, după trecerea valurilor.

[4] În glosă, citează: „Aristoteles: Prima materie nu se corupe”.

[5] *Opere*, p. 227.

[6] *Ibidem*, p. 212.

[7] *Ibidem*, p. 226.

[8] *Ibidem*, p. 269 – 270.

Din păcate, oamenii nu pot trăi în acest rai bogat şi frumos în pace şi linişte, ci trebuie să înfrunte mereu „cumplite vremi” ; nu sînt oameni „aşezaţi” în ţară „aşezată”.

Ca şi Grigore Ureche, şi la toţi umaniştii români reprezentativi ai concepţiei populare concentrate sintetic în conceptul „omeniei”, concepţia generală despre viaţă şi despre om la Miron Costin se defineşte ca o filozofie umanistă, întemeiată pe „înţelepciune” şi pe experienţa umană concretă, care dovedesc totdeauna că soarta omului este indisolubil legată de societatea în care trăieşte. Idealul vieţii este cel umanist : pacea în afară şi convieţuirea paşnică şi solidară înăuntru, condiţii fără de care nu se poate realiza un progres economic, social şi cultural care să ducă la fericirea omului pe pămînt.

Conceptul de „pace” la Miron Costin, ca şi la ceilalţi umanişti români, este un concept care implică precizări şi un conţinut concret, caracteristic politicii externe româneşti de totdeauna, ca o politică în accepţia intereselor poporului român şi ale tuturor popoarelor, în opoziţie cu interesele claselor dominante, de aventură şi de cotropire. Nu întîmplător a tradus el în româneşte „Graiul solului tătărăsc către Alexandru Machidon”. În faţa cuceritorului, solul spune, printre altele : „ . . . Noi ce avem cu tine? Niciodată de ţările tale nu ne-am atins. Cine eşti? De unde vii? . . . nimărui a sluji nu sîntem învăţaţi, nici să stăpînim cuiva pohtim . . .” [17]. Pacea în concepţia popoarelor înseamnă libertate, independenţă, nici subjugarea altora, nici acceptarea jugului.

---

[9] *Ibidem*, p. 270.
[10] *Ibidem*.
[11] *Ibidem*, p. 269.
[12] *Ibidem*.
[13] *Ibidem*, p. 246, 259.
[14] *Ibidem*, p. 222.
[15] *Ibidem*, p. 230 – 231.
[16] *Ibidem*, p. 230.

Miron Costin nu se pierde în divagaţii abstracte, ci se referă totdeauna la cazuri concrete, iar generalizările le concentrează în maxime scurte. Astfel, el relevă şi laudă unele rare răstimpuri de pace şi prosperitate, ca domnia lui Ieremia Movilă şi Vasile Lupu, pe care le cunoaşte mai de aproape, fiind contemporan lor şi implicat în evenimentele timpului. Ieremia vodă „era *om întreg la toate*, nerăpitor [neviolent], nemîndru, nevărsătoriu de sînge, blînd, dumnădzărăsc . . . În dzilele lui *mare bivşiuguri şi plină ţara de toate*” [18]. Într-o perioadă a domniei lui Vasile Vodă, cînd turcii erau ocupaţi în războaie în alte părţi, în Moldova „aicea, în céste părţi, sta fericite veacuri şi linişte şi pace întemeiată den toate părţile, fiind în pace amu Vasile vodă şi cu megiaşii. Şi într-aceşti ani au zidit Vasilie vodă şi lăudate mănăstiri . . . Acest domn au făcut ca de iznoavă [din nou] şi curţile céle domneşti în Iaşi, casele céle cu cinii [ţigla de porţelan chinezesc], grădini, grajduri de piatră . . . Şi multe locuri au aşădzat, care au stătut multe *vrémi statătoare*. Că de au fost cîndva *vremi fericite* acestor părţi de lume, atuncea au fost. Plină Ţara Leşască, oi dzice, de aur, la care pre acéle vrémi curea Moldova cu boi de negoţ, cu cai, cu miere şi aducea dintr-acéia ţară aur şi argint. Oi putea dzice că *sărac nu se afla pre acéle vrémi, doară care nu-şi vrea să aibă*” [19]. Dar tot pe acele vremuri, în alte perioade ale aceleiaşi domnii, Miron Costin se plînge de „cumplite vremi”, în care nu poate fi vorba de progres şi creaţie culturală, care nu-i dau răgaz nici să scrie istoria ţării : „ce sosiră asupra noastră cumplite aceste vremi de acmu, de nu stăm de scrisori, ce de griji şi suspinuri. Şi la acest fel de scrisoare (scrieri) *gînd slobod* şi *fără valuri* trebuieşte. Iară noi privim cumplite vremi şi cumpănă mare pămîntului nostru şi noaă. ”(*Predoslovie* la *Letopiseţul ţării Moldovei*). De multe ori, Miron Costin pare copleşit de „vremi”, totuşi nu cade în pesimism şi fatalism, ci întrezăreşte un viitor mai fericit pentru urmaşi şi urează cititorilor săi vremuri de pace, care să le îngăduie a se ocupa de cultură : „Puternicul Dumnezeu, cinstite, iubite cetitoriule, să-ţi dăruiască după aceste cumplite vremi [ale] anilor noştri, cîndva şi *mai slobode veacuri*, întru care, pe lîngă alte trebi, să aibi vreme şi *cu cetitul cărţilor a face iscusită zăbavă, că nu ieste alta mai frumoasă şi mai de folos în toată viaţa omului zăbavă decît cetitul cărţilor . . . Scriptura [cartea] departe lucruri de ochii noştri ne învaţă, cu acele trecute vremi să pricepem cele viitoare*” (*Predoslovie* la *De neamul moldovenilor . . .*). Făcînd elogiul cărţii, el o defineşte, în acelaşi context, „iscusită oglindă minţii omeneşti scrisoarea, dintru care, *dacă va nevoi omul*, cele trecute cu multe vremi le va putea şti şi oblici [realiza, a le cunoaşte semnificaţia]. Şi nu numai *lucrurile* lumii, staturile [devenirea] şi-ncepăturile ţărilor lumii, ce şi singură [însăşi] lumea [ca întreg, nu numai elementele, lucrurile ei], ceriul şi pămîntul” .

---

[17] *Ibidem*, p. 315.

[18] *Ibidem*, p. 64.

[19] *Ibidem*, p. 119 — 120.

Precizarea lui Costin, în acest citat, „dacă va nevoi omul", *dacă* va face *efortul de a se cultiva*, este semnificativă pentru concepţia lui despre om. Referindu-se la Aristotel, în definirea „naturii" umane ca fiinţă raţională, spune: „Dzice Aristotel filozoful că *tot omul a şti din firea sa pofteşte*"[20]. Prin însăşi natura sa, omul vrea să cunoască lumea. Costin este de acord, dar aduce o precizare originală şi întemeiată filozofic: omul se naşte numai cu *dorinţa de a şti*, dar nu e de ajuns ca numai *să dorească* să ştie, curiozitatea de a cunoaşte lumea este izvorul ştiinţei şi al filozofiei, dar, pentru a şti şi a deveni astfel om (căci ştiinţa este nota esenţială care defineşte omul, după Costin), e necesar efortul; calitatea de om se *dobîndeşte* prin autocreaţie, cultura este o calitate dobîndită, nu moştenită, înnăscută. Înnăscută este numai *dorinţa* de a şti. Iată de ce Miron Costin adaugă: „Credz [cred ce spune Aristotel] că tot omul pofteşte a şti, iar nu tot omul a şti *nevoiiaşte*. Şi altă nu osebeşte pe om de dobitoace şi de hiare aşa ca cunoştinţă. Şi din cunoştinţă să naşte ştiinţa . . ." [21].

Cu acelaşi prilej, în aceeaşi prefaţă, Miron Costin aduce o precizare a concepţiei sale filozofice, precizare menită să preîntîmpine o interpretare eronată sau unilaterală a gîndirii sale despre lume. Vremurile grele în care a trăit îl fac adesea să exclame: „Iară nu sînt vremile supt cîrma omului, ci bietul om supt vremi", cu prilejui dezastrului suferit de Vasile Lupu. Din această maximă, care, de fapt, aşa cum s-a constatat şi a fost recunoscut de unii comentatori, nu este a sa, ci împrumutată, fiind un loc comun la istoricii din antichitate, de la Herodot [22], comentatorii săi, în general, l-au caracterizat pe Miron Costin ca fatalist, resemnat în faţa sorţii, convins de zădărnicia oricărui efort al omului de a schimba mersul lumii, al sorţii. Această opinie este întărită şi de alte exclamaţii similare, ca: „Iară roata lumii nu aşea *cum gîndeşte omul*, ce în *cursul său* să întoarce" (*L.*, XVI, 31) [23]; şi alte formulări similare. La o analiză mai atentă însă, gîndirea lui Miron Costin se dovedeşte mult mai profundă, prezentîndu-se în altă lumină, mai adecvată concepţiei sale *generale* despre raportul dintre „vremi" şi om. După Miron Costin omul nu se împacă cu „vremile", nu se resemnează, ci caută să înţeleagă viitorul. Ideea este exprimată clar în prefaţa la *Istoria de crăiia ungurească*, unde se vorbeşte despre *folosul ştiinţei* ca mijloc de a pricepe viitorul: „Ştiinţa dar şi sufleteşte iaste *de folos* omului şi trupeşte de trabă şi de mare folos. Iar mai ales în trebile ţărilor şi a *chivernisirilor la vremi cumplite* asupra ţării, *să să ştie*, domnii mai ales, apoi boierii, *sfetnicii* domnilor şi ai ţărilor ce s-au lucrat la alţii şi alte ţări megieşe cu vremi trecute şi la ce primejdii şi scîrbe au venit mari crăii şi preaputernice, cu ce *sfaturi* şi cu ce *netocmele* au venit la stingerea şi la perirea de istov şi cu ce sfaturi ale sale *la grele vremuri s-au sprijinit şi s-au agiutorit*, ca să urmeze cele bune, de cele rele să se ferească. *Acea ştiinţă* de care grăiesc ţie, iubite cetitoriule, *prea lesne fieştecine o poate agonisi cu cetitul al istoriilor*", pentru că, aşa cum preciza şi mai sus (*Predoslovie* la *De neamul moldovenilor . . .*): „cu acele *trecute* vremi să pricepem cele *viitoare*". Însuşi sensul şi menirea istoriei este a fi *magistra vitae*, îndreptar în dirijarea vieţii şi activităţii: „letopiseţele nu sînt [scrise] numai să le citească omul, să ştie ce au fost în vremi trecute, ce *mai mult să hie de învăţătură*, ce iaste bine şi ce iaste rău şi de ce-i să să ferească şi *ce va urma hie cine* ... după breasla sa [meseria sa] ...”[24].

---

[20] *Ibidem*, p. 277.

[21] *Ibidem*, p. 277.

[22] Şt. Bezdechi, *De la Miron Costin la Herodot*, în „Luceafărul", Sibiu I, 1941, p. 318 – 320.

[23] Spre a nu încărca subsolul paginilor, citatele din *Letopiseţ* se indică în text, între paranteze, cu sigla *L*, capitolul şi paragraful.

Sensul educativ al istoriei este permanent subînţeles în opera lui Miron Costin. El este exprimat clar mai ales în pasajul în care arată că *lauda* comportamentului înţelept şi etic al unor personaje istorice este cel mai practic şi eficient mijloc de educaţie, de generalizare a conduitei exemplare: „că cine să va îndemna la bunătăţi, de nu să vor lăuda oamenii harnici în lume... ? ”[25].

Dezastrele sociale şi personale se datoresc nu „vremilor” în sine, ci lipsei de ştiinţă, de socoteală, de prevedere, de sfat bun. În sine „vremile” merg în „cursul lor”, au legitatea lor proprie, fatală. „Roata lumii” îşi urmează drumul său şi nu dorinţa omului, cursul său este *independent* de voinţa omului — un mod propriu de a recunoaşte obiectivitatea istoriei. Dar sînt două feluri de supuneri, una fatalistă, de resemnare, alta de *cunoaştere*; prin *cunoaştere, supunerea* la cursul evenimentelor se transformă în posibilitatea de a interveni în ele. Ştiinţa ajută prevederea urmărilor. Omul, după Miron Costin, trebuie să „socotească”, să se gîndească la urmările acţiunilor sau ale neglijării unei măsuri importante pentru prevenirea urmărilor nedorite. Vasile Lupu a pierdut în faţa lui Gheorghe Ştefan nu pentru că omul este sub cîrma vremilor, ci fiindcă nu s-a gîndit şi nici nu a avut sfetnici înţelepţi spre a-i atrage atenţia din vreme, să ia măsuri pentru întărirea cetăţii Hotinului; iar vremile nu se pot întoarce înapoi, sînt *ireversibile* şi „cu anevoie se agoniseşte ce se pierde odată” (*L.*, XVII, 25) spune Miron Costin referindu-se la această întîmplare. Scoasă din context şi privită în sine, izolat, maxima „nu sînt vremile supt cîrma omului, ci bietul om subt vremi” este fatalistă, sugerînd zădărnicia intervenţiei omului în dirijarea vremilor. Luată în contextul în care figurează organic, dimpotrivă, indică cu claritate că omul poate preveni vremurile şi evita urmările pe care nu le doreşte şi care îl duc la „pieire”. Cazul concret figurează în *Letopiseţul Ţării Moldovei*, cap. XVIII. Mersul raţionamentului lui Miron Costin este următorul: el a fost trimis de domn la leşi; nu era lîngă domn la acele întîmplări, ca să-l poată sfătui să întărească cetatea Hotinului din vreme (paragr. 5 şi 10) şi comentează: „Nu pociu tăcea aice pentru [cu privire la] cetatea Hotinului, *ce nesocoteală* a o lăsa îndată pre mîna altuia, de nu de altă nădejde pentru trecătoarea [în refugiul peste Nistru în faţa lui Gheorghe Ştefan], în care să hie fără grijă... Şi *aceia cetate* oricine va vrea să *socotească*, va afla că au fost a răsipei casei lui Vasile vodă *pricina* [deci o cauză naturală, nu supranaturală] ... Vedzi ce *greşele* s-au făcut la acei vestiţi sfetnici [ironie, el nu era acolo să-l sfătuiască să ia măsuri de prevedere]. Şi acela lucru *era în putere a face*, iară *vremile de acmu* nu sînt în putere şi nici un sfat nu încape la greu ca acesta, fără de mărturia că este sosită pieirea. Dzicem [acum] că de ar hi cutare şi cutare, acmu ar hi *într-alt chip. Iară nu sînt vremile supt cîrma omului* [sînt ireversibile], *ce bietul om supt vremi*. Multe şi mari *smintele* am apucat şi în dzilele celor mai bătrîni, iară îţi ajungă aceasta una, cu lăsarea fără oşteni [a] cetăţii Hotinului” (*L.*, XVIII, 11, 12). Dezastrul era previzibil, precum şi cauza lui, care putea să fie înlăturată. *Înainte* de această întîmplare, spune Miron Costin: „Pentru cetate [cu privire la cetatea Hotinului], tumpinîndu-mă în cale cu Cotnarschii, credincios pisariul lui Vasile Vodă ... m-au întrebat, ca *om deplin* ce era [nu ca sfetnicii ce se găseau lîngă domn]: « *Grijit-au bine cetatea Hotinului* Vasilie vodă? Pus-au oamenii săi și pușcile, au ba? ». Am răspuns că nici un semn, la purcesul [plecarea] mieu, să se grijească cetatea, n-am văzut. *Au suspinat* Cotnarschii, cum ar hi *știut* că să va *lăsa nesocotită* cetatea aceia. Iară *poate hi* că giudețul lui Dumnezeu spre ce trage, cu anevoie să mută cu sfatul omenesc", încheie Costin cu acest aforism, loc comun în limbajul obișnuit al timpului (*L.*, XVIII, 13). Dar revine la cetatea Hotinului „negrijită", arătînd că odată lăsată pe mîna altuia, deși Vasile vodă a văzut greșeala și cu toate încercările lui de a o redobîndi, nu a izbutit, mai spune odată: „*Și aceasta ieste pricina, nu alta* ..."; „Așea cu anevoie să agonisește ce să pierde odată" (*L.*, XVIII, 25).

---

[24] *Ibidem*, p. 184.
[25] *Ibidem*, p. 165.

Aceeași încredere în putința omului de a-și înțelege viitorul formează ideea de bază a poemului său filozofic *Viața lumii*. Nu „fortuna labilis", nestatornicia lucrurilor în lume, nu fatalismul și resemnarea, ci puterea și datoria omului de a nu se lăsa în voia soartei și a vremurilor este ideea fundamentală a acestui poem în care sintetizează întreaga sa concepție despre lume și despre om. Ceea ce împiedică detașarea acestei idei fundamentale pozitive și optimiste este balastul sau preponderența ca număr, nu ca sens central, al reflecțiilor cu privire la caracterul trecător al vieții, la scurtimea ei, la nesiguranța și oscilațiile ei. Caracterul trecător și schimbător este extins la întregul univers. Reflecții heraclitene sînt amestecate cu reflexii apocaliptice cu privire la tot ce există în univers: toate-s în mișcare, „ca apa în cursul său cum nu să oprește așa cursul al lumii nu să contenește"; „cele ce trec nu mai vin, nici să-ntorc iară". Nimic nu-i stătător, totul e schimbător și pieritor în univers: omul, împărățiile, împărații, filozofii, teologii, « sfinții părinți ». Nici filozofia, nici teologia nu servesc și nu apără de moarte — spune el — ; pămîntul însuși, soarele și toate corpurile cerești se schimbă și pînă la urmă pier. Omul ar vrea să trăiască veșnic, dar el este o parte a universului, și tot ce este în univers e schimbător și pieritor. „Deșertăciunea deșertăciunilor" din Ecleziast, maximă luată ca *motto* al întregului poem, se referă la dorința deșartă și iluzorie a omului de a trăi veșnic *pe lume*, veșnic în aceeași stare, cît mai fericit. Aceasta este o „nesocotință". Pesimismul complet se referă deci la realizarea acestei dorințe irealiste a omului, *în fața morții*, și nu *în fața vieții*, atîta cîtă o are omul pe pămînt. În fața vieții Miron Costin este *optimist*. În viață, omul *poate* fi fericit, poate fi stăpîn pe soarta sa, cu condiția de a fi *om*, adică o ființă rațională și activă, „socotită" și prevăzătoare. Versurile în care exprimă această idee sînt presărate, ca niște stele luminoase într-un haos de întuneric, printre versurile pesimiste ce copleșesc numeric: Cît timp ești *în viață*, „*orice faci, fă și caută sfîrșitul cum vine*": gîndește-te la *urmările* acțiunilor; „cine nu-l socotește nu petrece bine"; cine nu se gîndește la urmările faptelor sale va sfîrși rău. „Multe începuturi dulci, sfîrșituri amară" și *nume de ocară*: „Sfîrșitul ori laudă, ori face ocară". „Sfîrșitul cine caută *vine la mărire*. Fapta *nesocotită* aduce pieire". În concepția lui Miron Costin, ca și în aceea a celorlalți umaniști români reprezentativi din această epocă și care sînt teiști, există două nemuriri ale omului și două fericiri *posibile*, realizabile și pe pămînt și în cer, însă ambele se pot dobîndi numai prin *fapte bune în viață*, nemurirea terestră constînd în *numele bun* ce-l lasă în memoria urmașilor omul pieritor, prin faptele sale bune. În „Epilogul" poemului, Miron Costin exprimă clar această idee, ca o concluzie îndrumătoare pentru comportamentul omului în viață: „Orice ieste muritoriu cu vremea se petrece, / Trece vremea şi pre ai săi toţi îi părăseşte. / *Cei ce acum petrecem* [trăim] *pomenim alţii*, / *Trecuţi* [din viaţă]; *de noi* cu vreme vor *pomeni alţii.*/ Născîndu-ne, murim, murind ne facem cenuşă. / Dintr-această lume trecem ca printr-o uşă. / Astăzi mare şi puternic, cu multă mărire, / Mîine treci şi te petreci cu mare mîhnire. / În lut şi în cenuşă te prefaci, o, oame, în vierme, după care te afli în putoare. / Ia aminte dară, o oame, cine eşti pe lume, / Ca o spumă plutitoare rămîi *fără nume.* / *Una fapta ce-ţi rămîne, bună, te lăţeşte* [îţi face *numele* cunoscut în timp şi spaţiu, pe pămînt, iar] / În ceriu cu fericire în veci te măreşte".

Desigur, nu ne putem aştepta de la Miron Costin sau de la alţi umanişti români să depăşească sub toate aspectele tradiţia şi mentalitatea religioasă, uneori fatalistă şi superstiţioasă a epocii. Cu toate acestea, faţă de cărturarii anteriori, analişti şi cronicari simpli, clerici, umaniştii realizează o cotitură însemnată, nu numai fiindcă ei sînt cărturari laici, dar sînt şi laici cu o cultură superioară. Ei, de fapt, schimbă raportul dintre rolul lui Dumnezeu şi cel al omului în desfăşurarea evenimentelor. Pe cînd, după mentalitatea religioasă a cronicarilor dinainte, *Dumnezeu* lucrează cu mîna oamenilor, la ei oamenii lucrează cu ajutorul lui Dumnezeu. Astfel, unde o cronică anterioară spune că a biruit Dumnezeu păgînii cu mîna lui Ştefan cel Mare, Ureche, referindu-se la acelaşi eveniment, cu toate că se serveşte de izvoarele anterioare, scrie: „le-au ieşit înaintea turcilor din sus de Vasluiu, la Podul Înalt, pre carii i-au biruit *Ştefan Vodă*, nu aşa cu *vitejia*, cum cu *meşteşugul* . . . ajutorînd [şi] puterea cea dumnezeiască, cum să va tocmi voia lui Dumnezeu cu a oamenilor, aşa i-au cuprins pre turci negura [ceaţa], de nu să vedea unul cu altul". E vorba deci de o coincidenţă, de o întîmplare, să fie atunci ceaţă. De regulă, întîmplarea are un mare rol în explicarea evenimentelor la cronicari, şi ea este de obicei atribuită voinţei şi ajutorului lui Dumnezeu, sau vreunui „semn" prevestitor de rele sau care coincide cu un astfel de eveniment. Astfel, spre exemplu, Miron Costin, vorbind de anumite întîmplări neobişnuite cu prilejul uciderii de către turci a lui Barnovschi vodă le consemnează (şi nu putea să nu scrie despre ele pentru că toată lumea vorbea de acele întîmplări, cum spune el: moartea subită, aparent inexplicabilă a unui cal al domnului în ziua morţii acestuia; a doua zi au ars *mii* de case la Ţarigrad), dar, în comentarea acestor „semne" se îndoieşte dacă în adevăr sînt sau nu semne: „Aceasta că s-au *tîmplat*, ori că s-au tîmplat atuncea *ce se poate [întîmpla] prileji şi altă dată* ori sau mai prilejit ori că au arătat Dumnedzău sînge nevinovat, că era Barnovschi om dumnădzăerescu" [foarte evlavios] (*L.*, XIV, 12).

Pe de altă parte, cum au observat unii cercetători ai operei lui Miron Costin, maximele lui cu iz fatalist sau pesimist sînt adesea „figuri de stil", în fond Miron Costin fiind un „optimist" [26]. Unii comentatori au observat că adesea astfel de maxime nu sînt ale lui, ci împrumutate.

Ceea ce trebuie reţinut este faptul că el nu reproduce pur şi simplu maxime, ci le comentează şi le interpretează original, aducînd precizări ale gîndirii proprii. Astfel cum am văzut, comentînd şi corectînd maxima, el ţine să adauge: iar „vremile *de acmu* nu sînt în putere", dar *mai înainte* era în putere să se prevadă şi să se ia măsurile cuvenite, pentru că roata lumii nu merge după voia omului, ci după „cursul său", cum spune dealtfel și știința modernă, curs pe care nu-l poți întoarce înapoi, cum nu poți întoarce apa (cum remarca Machiavelli), dar asta nu înseamnă că trebuie să te resemnezi, ca în fața sorții, și să stai cu mîinile în sîn, să contempli distrugerea semănăturilor, ci să *prevezi* ce se va întîmpla și să intervii activ, făcînd diguri etc. Tocmai acesta e sfatul explicit totdeauna la Miron Costin : socoteala, sfatul cu alții pricepuți, prevederea ; tot ce faci fă și gîndește-te la sfîrșit, la urmări. Chiar și această din urmă maximă este împrumutată și figurează ca locuțiune în orice dicționar enciclopedic : *Quidquid agis, prudenter agas et respice finem* (din *Gesta romanorum*, 103) și a intrat în cultura generală obișnuită a celor care studiază limba latină. Aceasta figurează *aidoma* în *Viața lumii* și în alte locuri, cu alte cuvinte, în scrierile lui Miron Costin. Cugetarea „Bella momentis constant" figurează în limba latină *(Opere*, ed. cit., p. 115) și este de asemenea o locuțiune intrată în cultura generală. Ea mai apare odată (la p. 165), acum în limba română, și se aplică la un caz concret. Exemple de acestea sînt nenumărate. Ceea ce este important pentru cunoașterea gîndirii lui originale este tocmai comentariul și mai ales unele precizări originale de mare valoare. Astfel, la citarea lui Aristotel, care spune că orice om, *prin natura sa*, dorește *să știe*, să cunoască, el adaugă ironic „cred" că e așa, dar nu orice om se obosește să afle și să știe, să învețe, omul e ființă „știutoare" nu prin *natura*, ci prin cultura lui — observație cu adevărat filozofică. De asemenea, el ia, probabil tot de la Aristotel un rezumat al teoriei cunoașterii (*L.*, XVIII, 1), care pleacă de la *senzații*, stăruind că numai cele vizuale sînt capabile de informație certă : „Den cinci simțuri ce are omul, anume vederea, audzul, mirosul, gustul și pipăitul, mai adevărat de toate simțiri ieste vederea. Că pren audz, cîte aude omul, *nu să poate aședza deplin gîndul*, este așea ce să aude, au nu este, căci *nu toate sînt adevărate* cîte vin pren audzul nostru (în clasificarea surselor de cunoaștere și Spinoza respingea cunoștințele « ex auditu »). Așea și mirosul de multe ori înșală, fiind multe mirodenii dentîiu grele, iar apoi mare și iscusit miros fac [fenomenul psihologic al « adaptării »]. Gustul încă este așea, că multe ne par că sînt dulci, apoi simțim amărăciune și împotrivă, multe amare că sînt ne par și sînt dulci [fenomenul de « contrast »]. Pipăitul, iară multe pipăim în chip de une și sînt altele și nu le putem a le cunoaște cu singur pipăitul, fără vedere. Iară vederea singură den toate așează în *adevăr* gîndul nostru și ce să vede cu ochii, nu încape să fie *îndoială în cunoștiință*". „Și din cunoștință să naște știința", cum observa în altă parte. Ideea vine tot de la Aristotel *(De sensu et sensato)*, cum s-a observat, dar dezvoltarea teoriei este formulată de Miron Costin foarte frumos și corect. Este de remarcat că această teorie a cunoașterii constituie *începutul* capitolului XVIII, dedicat în cea mai mare parte tocmai „neprevederii" întîmplării de la Hotin (unde e celebra maximă comentată mai înainte), care pare că-l obsedează : revoltat de atîta „nesocotință" și mare „sminteală", el exclamă : „Multe și mari *smintele* am apucat și în dzilele celor mai bătrîni, *iară îți ajungă aceasta una*, cu lăsarea fără oșteni a cetății Hotinului, den care lăsare [cauza] ieste răsipa toată avuția lui Vasile vodă cu casa". Tot astfel, reproduce în limba latină : „bine zice un dascăl : *Si qui sunt in superiore valitudinis gradu, dum in eodem permanere non possunt, cadunt in deterius*". Și traduce exact, aplicînd maxima tot la un caz concret, însă imediat modifică sensul, în mod creator și original, repetînd această cugetare în alt sens, superior : „Așe toate împărățiile, cînd prea se suie la mare tărie [în loc de „cea mai de sus treaptă . . . ", cum spune textul latin și traducerea lui Miron, exact, *in superiore*], *neavînd loc să să sue mai sus*, cad și purced îndărăpt . . . ". Adausul este al lui Miron Costin (*Opere*, p. 125). Ideea „treptelor" de suire și decădere exprimată aici de Miron Costin și aplicată și în alte cazuri de el, va forma o „legitate" a celor trei „stepene" [trepte] la Constantin Cantacuzino și a „creșterii și descreșterii" la Dimitrie Cantemir.

---

[26] Liviu Onu, în introducerea la Miron Costin, *Opere alese* (1967) spune că „în fond, Miron Costin este optimist", „pasajele în care cronicarul îşi exprimă deznădejdea sau pesimismul nu sînt decît figuri de stil" (p. 26, 32). Dumitru Velciu, în *Miron Costin*, (1973), care citează observaţia (p. 46, în notă), este de aceeaşi părere.

Nu numai la maxime și locuțiuni recurge Miron Costin spre a-și exprima gîndirea privitor la cauzalitatea naturală, ci și la proverbe populare : „așezarea", pacea și progresul cultural sînt condiționate nu numai de ce se face în țară, ci și de pacea și înțelegerea cu alte țări [27] sau : că „această țară fiind mai mică, nice un lucru singură den sine, fără adunare și amestec cu alte țări n-au făcut"[28]. El ilustrează ideea de *interdependență* recurgînd la *proverbe* : „După acestea toate ce s-au lucrat în Țara Muntenească, aicea domniia lui Ștefan vodă au fost *pace*, de să poate dzice că are casa aceia *pace, lîngă căre-i alta lipită de părete arde*"[29].

Desigur, efortul lui Miron Costin de a interpreta evenimentele prin cauzele lor firești și de a vorbi „pe socoteala omenească", pe *lîngă* cea divină, are limitele ei explicabile, cum am încercat să arătăm, precum are limite explicabile și în ce privește *obiectivitatea* aprecierii domnilor, oamenilor și faptelor, obiectivitate pe care și-o revendică cu *responsabilitate* („eu voi da seamă de ale mele cîte scriu !"[30]. Adesea vorbesc interesele personale sau ale apropiaților săi, cum s-a observat[31], la care se adaugă limitele intereselor de clasă (apreciind boierimea și condamnînd „prostimea"). În ansamblu însă, el depășește mentalitatea îngustă de boier și nu încetează a fi *umanist*, adică om deplin în ce privește dreptatea față de toți, fără părtinire, fără „fățărie", indiferent de alte considerente și nici nu punea vreodată interesele *boierești* mai presus de interesele *țării*.

NICOLAE MILESCU (1636 — 1708)

Nicolae Milescu a fost un umanist erudit și talentat, prețuit nu numai în țară, ci și peste hotare pentru cunoștințele lui și pentru iscusința lui diplomatică deosebită [1]. A făcut studiile superioare la „Marea școală" din Constantinopol, avînd ca profesori învățați vestiți, pregătiți în școlile umaniste de la Padova, Veneția și Roma. A fost nu numai un umanist, ci și un om modern, un călător și explorator de renume european, precursor al geografiei moderne și al cartografiei, naturalist, etnograf și economist. A rămas celebru mai ales prin călătoria sa în China, ca trimis, pentru interese economice și politice, de țarul Aleksei al Rusiei. Cu acest prilej, a alcătuit scrieri geografice, etnografice, economice și de științe naturale folosite ca material documentar de învăţaţii timpului şi de mai tîrziu[2]. Cunoscător al diferitelor popoare, cu viaţa, obiceiurile, legile şi cultura lor, nu numai din cărţi, ci mai ales din contactul direct cu realitatea concretă, stăpînind numeroase limbi clasice şi moderne, Nicolae Milescu a fost una din personalităţile culturale remarcabile pe care poporul român le-a dăruit culturii universale, în această epocă, alături de Nicolae Olahul, de Mihail Valahul, de Petru Movilă, de marele Dimitrie Cantemir şi alţii.

---

[27] *Opere*, p. 119.

[28] *Ibidem*, p. 130.

[29] *Ibidem*, p. 174.

[30] *Ibidem*, p. 243.

[31] Vezi, în această privință, Dumitru Velciu, *op. cit.*, cap. *Încheiere*. „Cărturarul umanist" spune autorul, nu a fost „rectiliniu" și adesea a fost prezentat în mod „denaturat", „fantoșe" (p. 270).

[1] Vezi aprecierea lui Ion Neculce, în *Letopisețul Țării Moldovei*, și aprecierile învățaților de la Port-Royal (apud C. Bărbulescu : N. Milescu, *Jurnal de călătorie în China*, 1956, p. 6) etc.

Elenist de seamă, Milescu are meritul de a fi tradus din greceşte în limba română, pentru prima oară, Biblia, intercalînd un text atribuit lui Josephus Flavius (38—93) *despre raţiunea dominantă* [3], text nerecunoscut de biserică, dar preţuit de Erasm, care l-a parafrazat şi comentat. În acest text se dă, pentru întîia oară în limba română, definiţia filozofiei, în accepţiunea clasică, după care filozofia sau „înţelepciunea" înseamnă căutarea adevărului „cunoaşterea dumnezeieştilor şi omeneştilor lucruri şi ale lor pricini" (cauze). Tot cu acest prilej, se dă în limba română definiţia gîndirii, a minţii (raţiunii), a afectelor, clasificarea acestora în două mari categorii, plăcerea şi durerea ; se încearcă o explicare a genezei şi evoluţiei lor („poftă-dulceaţă-bucurie", „frică-durere-mîhnire"). Filozofia cuprinsă în această scriere este influenţată de doctrina stoică. Ca şi la Descartes sau Spinoza, se susţine că „pofta nu poate nimeni să o taie de la noi, ci poate gîndul să dea să nu se supuie de poftă". Pentru a dovedi această afirmaţie, se aduc exemple din istorie. „Bun, credincios gînd" înseamnă aici apărarea „legii cea de moşie".

Milescu a manifestat o libertate de gîndire şi de exprimare în critica pe care o făcea societăţii din timpul său. Descriind China, viaţa, caracterul, legile şi concepţiile poporului chinez, el remarca faptul că acolo oamenii nu sînt apreciaţi după titlurile moştenite, ci „la ei cel mai nobil este acela care este cel mai învăţat. Şi cel ce ştie mai multă carte, chiar dacă s-a născut din părinţi simpli primeşte cea mai mare consideraţie". El laudă oamenii de acolo pentru faptul că „nu sînt spre fapte războinice", ci „sînt mai ales aplecaţi către lucrarea pămîntului, către negoţ şi alte îndeletniciri", iar „purtarea armelor sînt [după ei] fapte tîlhăreşti şi nu omeneşti, căci omului i se cade să trăiască cu ai lui în înţelegere şi modestie, iar cearta şi războiul sînt apucături de fiare". Tot astfel, în jurnalul său de călătorie, vorbind despre diferite popoare întîlnite în cale şi despre caracterul şi obiceiurile lor, el laudă, de cîte ori are ocazia, relaţiile paşnice şi concepţia după care libertatea este cel mai preţios bun al omului.

---

[2] Principalele lui scrieri sînt : *Jurnalul de călătorie în China* (Ed. C. Bărbulescu, 1956) ; *Descrierea Chinei* ; traduceri din greceşte şi latineşte, compilaţii etc.

Mai recent, au fost editate o serie de mici lucrări cu caracter didactic ale lui N. Milescu, scrise de el în limba slavonă în primii ani ai şederii sale în Rusia (1672—1674), lucrări care atestă, după unii autori, influenţa barocului asupra cărturarului român. Vezi O. A. Belobrova, *Nikolaj Spatharii : Esteticeskie traktaty*, Leningrad, 1978 ; *Nicolae Milescu : Aritmologhia, Etica şi originalele lor latine*, ediţie critică, studiu monografic, traducere, note şi indici de Pandele Olteanu, Edit. Minerva, Bucureşti, 1982. *Arithmologhia* este, în cea mai mare parte, o culegere de sentinţe morale, grupate sub formă de gnome cifrice (de exemplu : „Prin aceste trei lucruri ajung oamenii înţelepţi ...", sau, în altă parte, „Aceste trei lucruri merită să fie numite lipsite de raţiune ..."). *Aritmologhia* şi *Etica* au fost traduse de N. Milescu din limba latină în slavonă după lucrările unor autori protestanţi germani din secolele XVI — XVII.

[3] Vezi Virgil Cândea, *Tratatul despre raţiunea dominantă*, în „Viaţa Românească", 1962, nr. 3. Vezi şi capitolul consacrat lui N. Milescu de acelaşi autor în cartea *Raţiunea dominantă*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1979.

CONSTANTIN CANTACUZINO STOLNICUL

(1640 — 1716)

Constantin Cantacuzino Stolnicul a făcut studii la Padova, un vestit centru de studii umanistice din lumea de atunci. El este un erudit istoric umanist, depășindu-l pe Miron Costin în inventarierea izvoarelor istorice și în folosirea lor comparativă, critică, ajungînd pînă la *ideea* de *legitate* în istorie. După Cantacuzino, „*toate* lucrurile *cîte sînt* în lume au și aceste trei stepene (trec prin aceste trei momente, faze sau trepte — *n.ns.*) dupre ce se fac, adecăte *urcarea, starea* și *pogorîrea*, au cum zic alții *adăugarea* (creșterea — *n.ns*), *starea* și *plecarea*". De fapt nu se poate nega că aceasta este *o* lege *generală* a tot ce există, a existat și va exista. Poate că ideea nu este originală, că a luat-o din concepțiile filozofice care circulau pe vremea sa. Nu e mai puțin adevărat că el o exprimă în mod original. Orice existență trece printr-o perioadă de formare (creștere, adăugare), de manifestare a ei deplină (formată = starea) și o perioadă de dispariție sau descompunere (pogorîre, plecare). „Deci (insistă el — și precizează) *nici un lucru* nu iaste carele să nu dea printru acestea, ci numai *unele mai de grab*, altele *mai tîrziu*, le trec". Sesizînd parcă dialectica schimbării, a apariției noului în sînul vechiului, a biruinței noului și nimicirii vechiului, el spune : „Ci dară, cum zic filozofii *, că *toate cîte sînt* în *naștere* și *stricăciune* stau, adică una stricîndu-se și putrezind, alta să naște și să face, *cum vedem la toate sămințele : și pînă nu putrezește una, nu naște alta, și pînă nu naște alta, nu putrezește cealaltă*". El afirmă și caracterul *obiectiv*, necesitatea care domină, independent de om, în legea generală a schimbării, a legăturii dintre vechi și nou : „înțelepții nu le dau atîta vină și pricină cu sudalme, căci au sosit la aceea adică să zică că de *nechibzuială* și nebunia *lor* ** au venit. Ci numai socotesc că așa zidite și făcute în lume sînt, ca și ele să-și ia conețul (sfîrșitul), cum zice *Verghilie* poet"[4].

Important de observat din punct de vedere filozofic este că, la fel ca toți umaniștii români, Constantin Cantacuzino este preocupat nu numai să prezinte veridic, obiectiv, lucrurile și evenimentele singulare, ci, pe baza observației, comparației și judecării acestora, în coexistența, interacțiunea și succesiunea lor, să găsească regularitățile, legitățile care le guvernează, cu tendința de a găsi legea cea mai generală. Pentru toți umaniștii români din acea epocă, legea cea mai generală observată în domeniul vieții și acțiunilor umane, care îi preocupă, este *mișcarea*, schimbarea, dezvoltarea, căreia îi urmează declinul și pieirea. Ei nu se exprimă în terminologie savantă, ci populară, terminologia științifică nefiind încă fixată pe timpul lor : toate lucrurile din univers sînt „nestatornice", în veșnică schimbare, se nasc, se schimbă, cresc și descresc și pier, inclusiv corpurile cerești (la Miron Costin).

Gîndirea lor este *realistă* și *inductivă*, se ridică la generalizări prin observarea unor fapte istorice particulare, ca apoi să aplice legea generală la noi cazuri particulare, concrete, istorice. Pe baza acestei cunoașteri, ei proiectează legitatea de mai sus în viitor, trăgînd învățăminte, pentru a le recomanda cititorilor lor pentru a-și organiza viața în consecință.

---

* Aluzie la *De generatione et corruptione* a lui Aristotel.

** Aici nu mai e vorba ca la Miron Costin de o faptă particulară, unde „încape" „socoteală" și prevedere, ci de o *lege* obiectivă, generală.

[4] Toate citatele sînt din *Istoriia Țării Romînești întru care să cuprinde numele ei cel dintîi și cine au fost locuitorii ei atunci*. Ediție de pe un manuscript necunoscut, îngrijită și comentată de N. Cartojan și Dan Simonescu, Edit. Scrisul Romînesc, Craiova f.a.

CONSTANTIN CANTACUZINO STOLNICUL

(1640 – 1716)

Constantin Cantacuzino Stolnicul a făcut studii la Padova, un vestit centru de studii umanistice din lumea de atunci. El este un erudit istoric umanist, depășindu-l pe Miron Costin în inventarierea izvoarelor istorice și în folosirea lor comparativă, critică, ajungînd pînă la *ideea* de *legitate* în istorie. După Cantacuzino, „*toate* lucrurile *cîte sînt* în lume au și aceste trei stepene (trec prin aceste trei momente, faze sau trepte — *n.ns.*) dupre ce se fac, adecăte *urcarea*, *starea* și *pogorîrea*, au cum zic alții *adăugarea* (creșterea — *n.ns*), *starea* și *plecarea*”. De fapt nu se poate nega că aceasta este *o* lege *generală* a tot ce există, a existat și va exista. Poate că ideea nu este originală, că a luat-o din concepțiile filozofice care circulau pe vremea sa. Nu e mai puțin adevărat că el o exprimă în mod original. Orice existență trece printr-o perioadă de formare (creștere, adăugare), de manifestare a ei deplină (formată = starea) și o perioadă de dispariție sau descompunere (pogorîre, plecare). „Deci (insistă el — și precizează) *nici un lucru* nu iaste carele să nu dea printru acestea, ci numai *unele mai de grab*, altele *mai tîrziu*, le trec”. Sesizînd parcă dialectica schimbării, a apariției noului în sînul vechiului, a biruinței noului și nimicirii vechiului, el spune : „Ci dară, cum zic filozofii *, că *toate cîte sînt* în *naștere* și *stricăciune* stau, adică una stricîndu-se și putrezind, alta să naște și să face, *cum vedem la toate sămințele* : *și pînă nu putrezește una, nu naște alta, și pînă nu naște alta, nu putrezește cealaltă*”. El afirmă și caracterul *obiectiv*, necesitatea care domină, independent de om, în legea generală a schimbării, a legăturii dintre vechi și nou : „înțelepții nu le dau atîta vină și pricină cu sudalme, căci au sosit la aceea adică să zică că de *nechibzuială* și nebunia *lor* ** au venit. Ci numai socotesc că așa zidite și făcute în lume sînt, ca și ele să-și ia conețul (sfîrșitul), cum zice *Verghilie* poet”[4].

Important de observat din punct de vedere filozofic este că, la fel ca toți umaniștii români, Constantin Cantacuzino este preocupat nu numai să prezinte veridic, obiectiv, lucrurile și evenimentele singulare, ci, pe baza observației, comparației și judecării acestora, în coexistența, interacțiunea și succesiunea lor, să găsească regularitățile, legitățile care le guvernează, cu tendința de a găsi legea cea mai generală. Pentru toți umaniștii români din acea epocă, legea cea mai generală observată în domeniul vieții și acțiunilor umane, care îi preocupă, este *mișcarea*, schimbarea, dezvoltarea, căreia îi urmează declinul și pieirea. Ei nu se exprimă în terminologie savantă, ci populară, terminologia științifică nefiind încă fixată pe timpul lor : toate lucrurile din univers sînt „nestatornice”, în veșnică schimbare, se nasc, se schimbă, cresc și descresc și pier, inclusiv corpurile cerești (la Miron Costin).

Gîndirea lor este *realistă* și *inductivă*, se ridică la generalizări prin observarea unor fapte istorice particulare, ca apoi să aplice legea generală la noi cazuri particulare, concrete, istorice. Pe baza acestei cunoașteri, ei proiectează legitatea de mai sus în viitor, trăgînd învățăminte, pentru a le recomanda cititorilor lor pentru a-și organiza viața în consecință.

---

* Aluzie la *De generatione et corruptione* a lui Aristotel.

** Aici nu mai e vorba ca la Miron Costin de o faptă particulară, unde „încape” „socoteală” și prevedere, ci de o *lege* obiectivă, generală.

[4] Toate citatele sînt din *Istoriia Țării Românești întru care să cuprinde numele ei cel dintîi și cine au fost locuitorii ei atunci*. Ediție de pe un manuscript necunoscut, îngrijită și comentată de N. Cartojan și Dan Simonescu, Edit. Scrisul Românesc, Craiova f.a.

Umanismul românesc este prin esenţa sa etic şi pedagogic, îndeamnă la „socoteală”, învăţătură din experienţa umană trecută, arătînd ce trebuie urmat şi ce trebuie evitat în acţiunile omeneşti. Gîndul la *urmările* acţiunilor, la consecinţele lor trebuie să fie prezent totdeauna în conştiinţă, care trebuie să fie polarizată spre urmările finale: pieirea, de care nu scapă nimic în lume. Singurul lucru nepieritor în viaţa omului este *numele cel bun*, în consideraţia contemporanilor şi în memoria omenirii viitoare. Ca istorici, ei prezintă exemplar, după procedeul obişnuit al istoriografiei de atunci, mari personalităţi, oameni buni sau răi, care, prin ce au făcut în viaţa lor, şi-au dobîndit nume bun sau de ocară. Vorbind despre oameni şi despre vremuri, se observă la toţi nostalgia vremurilor bune, nădejdea în veacuri viitoare mai fericite şi melancolia în faţa scurtimii, nesiguranţei şi efemerităţii vieţii omeneşti, încadrată în legea generală a efemerităţii a tot ce există sau va exista în univers.

Această caracteristică generală a umanismului românesc se evidenţiază la Constantin Cantacuzino mai ales în pasajul din care s-au scos citatele anterioare. Ilustrînd legitatea generală amintită la cazul particular al domnilor şi domniilor de care vorbeşte în istoria sa, acest pasaj continuă şi se încheie moralizator, îndrumător: „Deci dară, aşa *toate* fiind, iată şi domniilor, crăiilor, împărăţiilor, avuţiilor, măririlor şi tuturor celelalte *cîte sînt*, aşa se întîmplă şi le vin. Ci numai celor *direpte*, celor *blînde* şi celor cu *înţelepciune* le rămîne *laudă*, fericire de *bună pomenire* şi *pildă folositoare* celor buni şi înţelepţi dupre urmă şi canoane [norme de conduită] cu carii mai mult şi mai slăvit pot sta şi ocîrmui”.

La Stolnicul Cantacuzino este prezent un concept-cheie al umanismului românesc, conceptul de civilizaţie. Cum el, asemenea celorlalţi cărturari umanişti, nu posedă încă un cuvînt românesc pentru a desemna acest concept, îl defineşte, implicit, prin contrariul său — barbaria, felul de a fi „varvar” (barbar). „Dirept este că acela iaste şi se numeiaşte varvar carele nici obiciaiu are, nici carte ştie, nici bărbăţie, nici direptate, nici milosîrdie are, nici frica lui Dumnezeu, nici vreo bunătate sau vrednicie pe sine să vede, şi mai mult sileşte şi trage a trăi în voia şi poftele sale decît în legi şi în direptăţi supus şi cuprins să fie (nu dupre neaoşa fire făcînd omenească), ci ca un dobitoc va să trăiască şi gîndeşte a trăi”. Ca şi Dimitrie Cantemir, Constantin Cantacuzino Stolnicul consideră ca întemeietori ai civilizaţiei pe vechii greci, datorită „învăţăturilor”, „obiceiurilor” şi „legilor” lor; afirmă că romanii au preluat civilizaţia de la greci, aminteşte de „cuvîntul” ce se află în cărţile „cele vechi”: „tot cine nu iaste Elin, iaste varvar” sau „tot cine nu iaste Elin, nici Roman, este varvar”, antiteză pe care, de fapt, o depăşeşte în sensul universalităţii civilizaţiei umane, prin felul cum defineşte „barbaria”. Ca şi la Cantemir, calitatea de barbar sau civilizat nu depinde, pentru el, de origine sau de putere: „măcar de ar fi şi vreunul de vreun neam bun, sau şi stăpînitoriu”, el este tot barbar dacă este şi trăieşte „cum mai sus să zise”. Ca note distinctive ale conceptului de civilizaţie la Stolnicul Cantacuzino sînt de reţinut accentul pus, alături de „învăţături”, „ştiinţe” şi „obiceie” (bunele moravuri), pe ordinea juridică, pe „legi şi direptăţi”, precum şi legătura explicită între civilizaţie şi natura umană („neaoşa fire omenească”), civilizaţia deosebind pe oameni de animale.

◆

Umanismul acestor cărturari români din secolul al XVII-lea a fost un umanism cu tendinţe practice, educative, urmărind făurirea unei conştiinţe istorice, premisă necesară pentru formarea conştiinţei naţionale, a unei conştiinţe patriotice şi a unei culturi proprii româneşti. Ei aveau, faţă de alţi umanişti, un motiv în plus să iubească, să cultive şi să continue cultura antică, pentru că, prin aceasta, voiau să arate şi descendenţa directă a românilor din romani, să afirme dreptul lor la existenţă şi la stimă din partea altor popoare.

Reprezentînd interesele clasei boiereşti, umanismul lor este limitat, marcînd totuşi un important progres, în măsura în care aceşti cărturari, identificîndu-se cu aspiraţiile poporului, au militat pentru eliberarea ţării de sub jugul otoman, în măsura în care au izbutit să pună temelii pentru o conştiinţă naţională, patriotică a poporului român din cele trei ţări în care era fărămiţat, în măsura în care au contribuit să pună bazele unei culturi laice româneşti.

Umanismul adoptat de orăşeni ca platformă a luptei împotriva feudalismului pleda în interesul întregului popor şi în interesul monarhiilor centralizatoare, dar în primul rînd în interesul burgheziei. Teza *egalitatea naturală a tuturor oamenilor* exprima implicit şi năzuinţa maselor de a se elibera de sub jugul feudal. De fapt această teză a fost împrumutată din umanismul spontan popular, pe care îl găsim formulat şi în platformele ideologice ale răscoalelor ţărăneşti şi în ereziile religioase în care masele exprimau o filozofie proprie a lor despre valoarea omului, despre egalitatea originară a tuturor oamenilor. Burghezia a adoptat în programul său umanismul pe vremea cînd era o clasă *nedominantă*, la începutul formării sale, cînd progresa prin capacitatea personală, prin iscusinţă, iniţiativă, talent, învăţătură şi economisire. În acel timp, ea era interesată să militeze pentru ideea de egalitate între oameni şi să susţină că nobleţea o dă numai munca şi meritul personal, împotriva nobilimii parazitare, ignorante şi trufaşe. Pe măsură însă ce se îmbogăţea pe seama muncii salariate şi cucerea puterea politică în stat devenind *clasă dominantă* şi *exploatatoare*, opusă şi duşmană maselor cu care se aliase la început pentru cucerirea puterii politice, a renegat multe din ideile în numele cărora a luptat împotriva feudalismului. Cu timpul umanismul Renaşterii a decăzut, şi-a pierdut sensul originar şi a devenit doar un umanism formal, care se reducea, ca şi în evul mediu, la ,,umanioare'', adică la studiile filologice şi ale culturii clasice greco-latine.

Purtător al umanismului în sensul lui adînc, esenţial, respectarea omului ca om, ca scop în sine, nu ca mijloc de exploatare, a fost numai poporul, prin *omenia* ce constituie idealul raporturilor dintre oamenii din popor.

6. DIMITRIE CANTEMIR

VIAȚA ȘI OPERA

Curentul umanist românesc se încununează cu opera impresionantă a lui Dimitrie Cantemir[1]. Istoric, geograf, etnograf, orientalist, scriitor și compozitor, pionier al filozofiei românești, Cantemir amintește de oamenii Renașterii nu numai prin multilateralitatea preocupărilor, prin îmbinarea creației științifice cu cea artistică, dar și prin unitatea dintre creatorul de cultură și omul de acțiune. Gîndirea și opera sa, în care s-a văzut pe bună dreptate întruchiparea prin excelență a sintezei între Orient și Occident, realizată în acel moment în cultura românească, străbat distanța de la scolastică și medievalism întîrziat la umanism și la știința europeană modernă.

---

[1] Din bogata literatură referitoare la Dimitrie Cantemir reținem ca lucrări de istoria filozofiei : Bagdasar N., *Filozofia românească de la origini pînă astăzi*, București, 1941, capitolul „Dimitrie Cantemir" ; Bădărău Dan, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, București, 1964 ; idem, *Dimitrie Cantemir și Van Helmont*, în „Cercetări filozofice", an VIII, 1 ; idem, *Le concept de loi historique chez Démètre Cantemir*, în „Acta logica", an IV, 1961, 4 ; Lucian Blaga, *Dimitrie Cantemir*, în *Isvoade*, București, 1972, p. 141 — 147 ; Gh. Al. Cazan, *Istoria filozofiei românești*, cap. D. Cantemir, București, 1984 ; Dragnea R., *Cantemir și filozofia istoriei*, în „Scrisul românesc", an I, 1927, nr. 2 ; Gulian C. I., *Dimitrie Cantemir, un mare patriot și cărturar*, în „Lupta de clasă", 1953, nr. 9 ; Vaida P., *Dimitrie Cantemir și umanismul*, București, 1972 ; Vlăduțescu Gh., *Condiția moralității în „Divanul" lui Cantemir*, în „Tomis", 1970, nr. 5 ; Verdeș I., *Dimitrie Cantemir, patriot, gînditor și om de știință*, în culegerea *Din istoria filozofiei în România*, vol. II, București, 1957. Monografia lui P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera* examinează și operele filozofice ale cărturarului. Relevante și sub raportul istoriei ideilor sînt capitolele consacrate lui Cantemir în sintezele de istoria literaturii românești, mai ales sugestivul capitol din *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent* a lui G. Călinescu. Alte studii : Ciobanu Șt., *Dimitrie Cantemir în Rusia*, București, 1925 ; Iorga N., *Despre Dimitrie Cantemir*, Vălenii de Munte, 1935 ; Lăudat I. D., *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, Edit. Junimea, Iași, 1973 (amplă bibliografie) ; Măciucă C., *D. Cantemir*, București, 1962. *Dimitrie Cantemir interpretat de ...*, antologie de Suzana-Carmen Dumitrescu, București, 1977. Aniversarea, în 1973, a 300 de ani de la nașterea marelui cărturar, inclusă în calendarul aniversărilor mondiale UNESCO, a adus o îmbogățire considerabilă a literaturii cantemirologice. Menționăm : *300 de ani de la nașterea lui Dimitrie Cantemir*. București, 1974 (comunicări prezentate la sesiunea comună a Academiei R.S.R. și a Academiei de Științe Sociale și Politice) ; „Dacoromania". 1974, nr. 2, Freiburg-München, 375 p. (comunicări prezentate de cercetători români și străini la colocviul din decembrie 1973 de la Freiburg, consacrat lui Cantemir) ; „Analele Universității București", seria Filozofie, an XXII, 1973, nr. 2 (sesiunea Facultății de Filozofie ; comunicări de Al. Boboc, Ion Roșca, Lucia Dumitrescu-Codreanu, Ion Bulborea, Ion Berca) ; „Secolul XX", 1973, nr. 11 — 12 (număr omagial) ; Mihnea Gheorghiu, *Orizontul cultural și politic al lui D. Cantemir*, în „Era socialistă", anul III, nr. 12/1973 ; N. Gogoneață, *Dimitrie Cantemir — gînditor umanist de seamă*, în „Era socialistă, " anul LIII, septembrie, nr. 18/1973. Ediții : *Operele principelui Dimitrie Cantemir*, publicate de Academia Română, vol. I — VIII, București, 1872—1901. Ediții recente cu studii introductive substanțiale : *Divanul*, ediție îngrijită, studiu introductiv și comentarii de Virgil Cândea, text grecesc de Maria Marinescu-Himu (*Opere complete*, I, ediție critică publicată sub îngrijirea lui V. Cândea), București, 1974 ; *Istoria ieroglifică*, ediție îngrijită și studiu introductiv de P. P. Panaitescu și I. Verdeș, București, 1964—1965 ; *Istoria ieroglifică*, text stabilit și glosar de Stela Toma, studiu introductiv și note de N. Stoicescu (*Opere complete*, IV), București, 1973 ; Eugenia Popescu-Judetz, *Dimitrie Cantemir. Cartea științei muzicii*, București, 1973 (traducerea textului turc și studiu) ; *Descriptio Moldaviae — Descrierea Moldovei* (ediție bilingvă, traducerea textului latin de Gh. Guțu) București, 1973 ; *Locuri obscure în catehismul unui anonim*, traducere și comentariu de prof. Teodor Bodogae, în „Biserica Ortodoxă Română", nr. 9—10, sept.—oct. 1973, p. 1063—1111 + VIII p. ; *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, traducere, studiu introductiv și comentarii de Virgil Cândea, București, 1977 ; *De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus* și *Historia Moldo-Vlachica*, ediție critică, traducere, introducere, note și indici de Dan Slușanschi (*Opere complete*, IX, tomul I), București, 1983.

Dimitrie Cantemir s-a născut la Iași, la 26 octombrie 1673, ca fiul micului boier Constantin Cantemir. După ce tatăl său ocupă, în 1685, scaunul Moldovei, tînărul Dimitrie este trimis de copil, la 12 ani, la Constantinopol ca ostatic, garant al credinței tatălui său către Poartă. În 1691 se întoarce la Iași, iar în 1693, la moartea tatălui său, este ales domn de către boieri și oșteni, dar, nefiind confirmat de Poartă, este ridicat de turci și dus la Constantinopol. Va rămîne acolo, cu puține întreruperi, vreme de aproape 17 ani, pînă în 1710. În timpul primei domnii a fratelui său, Antioh (1695—1700), Dimitrie Cantemir este capuchehaie la Constantinopol. În 1699 se căsătorește cu Casandra, fiica lui Șerban Cantacuzino. Participă din plin la luptele dintre facțiunile boierești, care aveau să ducă la răsturnarea lui Antioh (1700), apoi la reînscăunare (1705—1707). Totodată, în anii 1698—1705 tînărul cărturar scrie primele sale opere, filozofice-religioase sau literare: *Divanul*, *Sacrosanctae*, *Istoria ieroglifică*.

Prima educație primită de Cantemir trebuie să fi fost cea pe care au primit-o și alți copii de boieri sau de domnitori în acea vreme. El studiază limba slavonă, citește cărțile religioase și sapiențiale, dintre care unele recent traduse pe atunci în românește (*Mărgăritarele* lui Ioan Hrisostom în traducerea fraților Radu și Șerban Greceanu, *Biblia lui Șerban*, din care un exemplar cu adnotări de mîna lui a fost identificat nu de mult de L. Demény), „cărțile populare" care circulau în traduceri românești în manuscris. Operele sale de mai tîrziu vădesc o desăvîrșită stăpînire a limbii materne, cunoașterea proverbelor și zicătorilor, a obiceiurilor și credințelor populare tradiționale, a realităților social-economice, politice și culturale din țările române. În *Divanul* recunoaștem lecturi din Miron Costin (*Viața lumii*), Dosoftei, Udriște Năsturel; în *Hronicul vechimii romano-moldo-vlahilor* Cantemir folosește cronica lui Gr. Ureche și *De neamul moldovenilor*, de Miron Costin, iar *Descrierea Moldovei* arată cunoașterea *Poemei polone* a lui Costin [2]. Toate aceste cunoștințe se datoresc în mare parte educației primite acasă, în Moldova. Studiile pe care le va întreprinde ulterior Cantemir în afara granițelor țării nu pot să pună în umbră înrădăcinarea operei lui în creația spirituală românească [3].

Tot la Iași, probabil între 1691 și 1693, Cantemir studiază limbile greacă și latină, filozofia cu eruditul călugăr grec Ieremia Cacavela. Om de cultură apuseană, umanist de tipul celor formați de Contrareformă, Cacavela a păstrat un puternic ascendent asupra spiritului elevului său pînă prin 1700, cînd Cantemir îi dedică principala sa operă filozofică, *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago (Icoana de nezugrăvit a științei sacrosancte)*, și cînd scrie, sub influența *Logicii* lui Cacavela, micul său manual de logică.

Asupra formării lui Cantemir a avut o puternică influență șederea sa la Constantinopol într-o perioadă cînd acest oraș devine, cum arată Iorga, principala poartă de intrare a influenței occidentale în sud-estul european. Avid de cunoştinţe, fiind de o curiozitate insaţiabilă, Cantemir pătrunde în toate mediile. El intră în legături cu ambasadorii puterilor occidentale, se împrieteneşte cu Châteauneuf şi apoi cu de Fériol, ambasadorii francezi la Poartă. El cunoaşte pe cărturarii greci din jurul Academiei din Constantinopol, pe Alexandru Mavrocordat, cu studii medicale în Occident, adept al lui Harvey, pe filozofii peripateticieni Antonie, Spandoni (Spandonis Vizantios) şi Blasie (Balasios), pe Hrisant Notara, geograf de seamă. Îşi desăvîrşeşte studiile filozofice cu Meletie, arhiepiscop de Arta (1661–1714), care îi predă vreme de opt luni „filozofia lui Van Helmont, adică a lui Thales"[4]. Cam în aceiaşi ani, probabil între 1698 şi 1700, Cantemir studiază „principiile filozofiei" şi cu „Iacomi"[5], care nu este altul decît Iacob Manos din Argos (circa 1650– circa 1725), supranumit „principele filozofilor" din Constantinopol, adept al neoaristotelismului coridalean[6]. Conflictul dintre aceste învăţături opuse, doctrina lui Van Helmont şi neoaristotelism, îşi va pune pecetea asupra operei filozofice de tinereţe a cărturarului.

---

[2] Cf. Maria Holban, *Introducere* la *Descrierea Moldovei*, ed. cit., p. 24.

[3] Virgil Cândea, *Locul lui Dimitrie Cantemir în cultura românească*, în *300 de ani de la nașterea lui Dimitrie Cantemir*, p. 65.

S-a admis în general că D. Cantemir a studiat la Academia Patriarhiei, dar în această privinţă nu avem vreo dovadă directă[7]. Fapt este că el a suferit influenţa puternică a culturii greceşti, care cunoaşte în această vreme o înflorire a culturii profane, prin reînnoirea clasicismului, a cultului antichităţii eline, prin dezvoltarea unui curent de cercetări geografice, dar şi o ascuţire a luptei între adepţii neoaristotelismului, cu simpatii protestante în teologie (Ioan Cariofil) şi partida „tradiţionalistă", care înclina spre catolicism.

La Constantinopol, Cantemir învaţă limbile turcă, arabă şi persană, intră în relaţii strînse cu cărturarii turci, pătrunde în societatea musulmană. El aprofundează tainele muzicii orientale, devenind un compozitor şi interpret renumit, autor şi al unei cărţi de teorie a muzicii turceşti, scrisă în limba turcă, intitulată *Cartea ştiinţei muzicii după felul literelor*. Ea cuprinde un tratat teoretic, explicarea unui nou sistem de notaţie a sunetelor inventat de Cantemir şi o culegere de 354 melodii instrumentale, printre care şi melodii compuse de el. Este, după opinia muzicologului turc Yilmaz Öztuna „cel mai important tratat (de muzică turcească) din secolul al XVIII-lea".

Cartea principelui moldovean se înscrie în tradiţia teoriei muzicale islamice, cultivată nu numai de muzicologi, dar, înaintea lor, de filozofi ca renumitul peripatetician arab Al-Farabi (circa 870–950) sau Ibn-Sina (Avicena) (980–1037), unul dintre cei mai mari gînditori de limbă arabă. Urmînd tradiţia greacă, filozofii au introdus în teoria muzicii consideraţii metafizice privind legătura dintre muzică şi armonia cosmică sau ethosul propriu diferitelor moduri. Spre deosebire de ei, Cantemir nu se angajează în genere în speculaţii metafizice, dar nici nu se limitează la empirismul muzicologilor turci din secolele XVI – XVII, teoria sa fiind strîns legată de practica muzicală[8]. Orientarea aceasta spre generalizarea întemeiată pe concret consună cu unele din tendinţele fundamentale pe care le va adopta Cantemir în gnoseologie şi în opera lui ştiinţifică de mai tîrziu.

---

[4] D. Cantemir, *Istoria Imperiului otoman*, trad. Hodoş, p. 136, nota. Cum de la Thales nu se cunosc nici astăzi decît cîteva fragmente, şi nicidecum o „filozofie" întreagă, care ar putea fi predată vreme de opt luni, este vorba probabil de concordanţa dintre Van Helmont şi Thales în privinţa elementului primordial al lucrurilor: apa.

[5] *Ibidem*, p. 135 nota.

[6] Vezi P. Vaida, *Cu cine a studiat Cantemir?*, în „Luceafărul" anul XIII, 16 (416) din 18 aprilie 1970. Cu privire la neoaristotelismul grec iniţiat de T. Coridaleu, vezi mai jos, p. 225 ş.u.

[7] Vezi Ariadna Camariano-Cioran, *Jérémie Cacavela et ses relations avec les Principautés Roumaines*, în R.E.S.E.E., t. III, 1965, nr. 1 – 2, p. 172.

Pe de altă parte, preocupările muzicologice ale lui Cantemir prezintă analogii şi cu cele ale unor maeştri ai barocului muzical european [9].

Reprezentativă pentru ambianţa intelectuală în care s-a format Cantemir la Constantinopol, pentru contactele reciproce dintre culturile creştină şi musulmană, care înlocuiesc izolarea de altădată, este figura profesorului de limbă şi literatură turcă al principelui, Es'ad Effendi din Ianina (m. în 1730) [10]. Cărturar luminat, traducător din greacă în arabă şi comentator al *Fizicii* lui Aristotel, cunoscător al comentatorilor greci şi latini ai Stagiritului, Es'ad era în relaţii amicale cu învăţatul patriarh Hrisant Notara şi cu membrii familiei Mavrocordat, întreţinînd cu ei, ca şi cu D. Cantemir, discuţii filozofice. Cantemir îl prezintă în *Istoria imperiului otoman* ca pe unul din acei învăţaţi turci care nu cred „toate cele ce se afirmă în Coran" [11], dar nu îndrăznesc să afirme deschis ceea ce gîndesc. Conversaţia dintre el şi Es'ad reprodusă de Cantemir îl prezintă de fapt pe cărturarul turc ca pe un adept al separării adevărului ştiinţei de cel al religiei, poziţie pe care, după cum vom vedea, o va adopta şi Cantemir în operele sale de maturitate [12].

Relaţiile cărturarului moldovean cu învăţaţii şi artiştii turci din Constantinopol, asimilarea şi preţuirea de către el a valorilor civilizaţiilor islamice, atestată poate cel mai elocvent de creaţia lui muzicală, se vor reflecta în opera sa de orientalistică şi vor contribui la formarea conceptului său de civilizaţie.

În această perioadă se cristalizează şi ideile politice fundamentale ale lui Cantemir: necesitatea eliberării Moldovei de sub jugul otoman, critica marii boierimi şi a statului nobiliar, preconizarea instaurării în Moldova a unui stat domnesc autoritar, de tipul monarhiei absolute, simpatia pentru ţărănime. Aceste idei se exprimă cel mai limpede în *Istoria ieroglifică*, unde cărturarul numeşte Imperiul otoman „cetatea lăcomiei", compară marea boierime cu fiarele de pradă, în timp ce ţăranii iobagi sînt „albine", care hrănesc prin munca lor întreaga obşte. Cînd în 1710 Cantemir, care cîştigase încrederea turcilor, ajunge din nou pe tronul Moldovei, el încearcă să-şi pună doctrina în aplicare. Încheie un tratat secret de alianţă cu Petru I al Rusiei, prin care se recunoaște independenţa Moldovei şi domnia ereditară a familiei Cantemir, precum și autoritatea nelimitată a domnului asupra boierilor. După înfrîngerea de la Stănilești a armatelor ruso-moldoveneşti (1711), Cantemir este nevoit să se refugieze în Rusia. Aici el se alătură pleiadei de cărturari de formaţie occidentală care sprijineau reformele ţarului Petru. În 1714 este ales membru al Academiei din Berlin. În 1721 devine sfetnic intim al ţarului şi membru al Senatului (ministru). În perioada 1715—1723 îşi scrie sau îşi definitivează principalele opere ştiinţifice, care aveau să-i aducă consacrarea ca savant de renume european.

---

[8] Eugenia Popescu-Judetz, *Dimitrie Cantemir. Cartea științei muzicii*, București, 1973, p. 81.

[9] Viorel Cosma, *Der Musiker Demeter Cantemir* (Dimitrie Cantemir muzicianul) în *Dacoromania*, 1974, 2.

[10] Menţionat în versiunea originală latină a *Istoriei imperiului otoman*, ca „Saadi Effendi", cărturarul a fost identificat de Ion Matei în studiul *Le maître de langue turque de Dimitrie Cantemir*, în „Revue des Etudes Sud-est Européennes", 1972, nr. 2.

[11] *Istoria imperiului otoman*, ms. lat. 75 al Bibliotecii Academiei, f. 14.

[12] *Ibidem*. Conversaţia este reprodusă, într-o formă întrucîtva diferită, şi în *Sistema religiei muhammedane*, ediţia Cândea, p. 169 – 170. În acest context, afirmaţia lui Cantemir după care Es'ad ar fi fost „adept al principiilor lui Democrit" (*Istoria imperiului otoman*, loc. cit.) nu poate fi interpretată (cum am afirmat în ediţia I a tratatului de faţă) în sensul adeziunii învăţatului la atomismul teist-spiritualist al scolasticii musulmane; mai degrabă Es'ad a putut fi adeptul concepţiilor eterodoxe ale filozofului persan al-Razi (circa 864 – 925 sau 932), al cărui atomism deriva din gîndirea lui Democrit (cf. Virgil Cândea, comentarii la *Sistemul religiei muhammedane*, ed. cit., nr. 1134).

Cantemir s-a stins din viaţă, pe moşia sa de la Dimitrievka, la 21 august 1723.

◆

Cantemir a fost nu numai filozof, ci un umanist, un cărturar cu preocupări enciclopedice, şi totodată un artist, un mare scriitor. Ca atare el nu a avut o concepţie filozofică sistematic elaborată. Încercarea de a construi un sistem filozofic-teologic, întreprinsă în tinereţe, a fost abandonată după redactarea primei părţi, iar cartea care cuprinde această primă parte, *Sacrosanctae*, are oarecum un caracter izolat în cuprinsul operei cărturarului, fiind contrazisă în multe privinţe de alte scrieri ale lui. Pe de altă parte, semnificaţia filozofică a operei lui Cantemir nu se află înscrisă numai în operele filozofice propriu-zise, ci în ansamblul creaţiei. Aşa, de pildă, descătuşarea de teologie este marcată mai mult de metoda şi spiritul scrierilor de istorie, geografie, orientalistică decît de scrierile filozofice. Uneori o semnificaţie filozofică se degajă din raportarea modalităţii filozofice la alte modalităţi de cultură înăuntrul chiar al aceleiaşi opere. Contrastele deconcertante dintre *Sacrosanctae* şi *Istoria ieroglifică*, despre care vom avea prilejul să vorbim, se lămuresc măcar parţial, dacă ţinem seama de faptul că prima este o lucrare filozofico-teologică, a doua una beletristică : ceea ce Cantemir nu spunea — şi nici nu gîndea — explicit, la nivelul filozofiei, este implicat în faptele şi personajele *Istoriei*, de exemplu că destinele omeneşti nu depind atît de providenţă, cît de „noroc'' şi de iscusinţa celui ce-l înfruntă. Unitatea pe care nu o putem găsi uneori în conceptele filozofice, o găsim în personalitatea celui ce a făurit opere atît de diverse, în năzuinţa de afirmare a individualităţii creatoare, în înclinaţia de a înveşmînta ideile în imagini, în setea faustică de cunoaştere, de cuprindere a „nemărginitului ochean a toată ştiinţa''[13] : toate conturează o personalitate de o factură nouă, ce depăşeşte graniţele culturii medievale.

Prima operă a lui Cantemir este *Divanul, sau gîlceava înţeleptului cu lumea, sau giudeţul sufletului cu trupul*, imprimată româneşte şi greceşte[14] în tipografia domnească, la Iaşi, în 1698. *Divanul* abordează — într-o manieră nouă, care beneficiază, ca stil şi ca viziune, de experienţa umanismului şi, poate, a barocului — o temă tradiţională a literaturii medievale, aceea a disputei dintre suflet şi trup, temă ce a cunoscut multiple variante atît în literatura europeană occidentală, cît şi în cea orientală-ortodoxă, unde cea mai renumită tratare a ei o reprezintă *Dioptra* lui Filip Solitarul (sec. XI)[15].

---

[13] *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, ed. Tocilescu, p. 116 — 117.

[14] Virgil Cândea a arătat că numai versiunea românească îi aparţine lui Cantemir; versiunea greacă este o traducere a textului românesc efectuată de o altă persoană, probabil de Cacavela ; vezi D. Cantemir, *Divanul*, ediţia citată, studiul introductiv, p. 39 — 44.

[15] Vezi Th. Batiuşkov, *Le débat de l'âme et du corps*, în „Romania'', t. XX, 1891. Un inventar mai complet al scrierilor pe această temă, la V. Cândea, *loc. cit.*, p. 28 — 30. Unii autori au văzut în *Dioptra* modelul *Divanului* lui Cantemir, opinie privită cu rezerve întemeiate de Dan Bădărău, care a arătat că asemănările dintre *Dioptra* şi *Divanul* sînt exterioare.

Divanul lui Cantemir cuprinde trei părţi. Prima parte, dialogată, înfăţişează disputa dintre Înţelept, asimilat Sufletului, şi Lume, asimilat Trupului. Înţeleptul, reprezentînd punctul de vedere al moralei creştine, acuză Lumea „înşelătoare", corupătoare de suflete; el dezvoltă teza ascetică a deşertăciunii celor lumeşti, iar Lumea se apără, expunînd concepţia opusă, laică-hedonistă. Partea a doua reia acuzaţiile aduse de Înţelept Lumii, argumentîndu-le cu citate din Biblie şi foarte puţine din filozofii antici. Partea a treia, consacrată „păcii" între Înţelept şi Lume, este menită să exprime concluzia întregii scrieri.

Cercetări mai noi au stabilit că partea a treia a *Divanului*, care atrăsese de mult atenţia specialiştilor prin abundenţa de citate din filozofii stoici (mai ales din Seneca şi Epictet), prin recomandările de lectură din autorii antici, din umanişti ca Erasm, este de fapt o traducere a cărţii *Stimuli virtutum, fraena peccatorum* a renumitului cărturar unitarian polonez Andrei Wissowatius (Wiszowaty), tipărită la Amsterdam în 1682. Este de presupus că tînărul Cantemir nu a tipărit cu intenţie o carte „eretică", dar a fost atras de nota ei umanistă şi raţionalistă, ca şi de posibilitatea ce i se oferea să-şi „împodobească" cartea cu citate din „înţelepţii de pe dinafară", cum se exprimă Cacavela în scrisoarea-prefaţă ce precede *Divanul*.

Divanul a fost tradus la 1705 în limba arabă de Athanasie Dabbas, patriarh al Antiohiei, care găsise un exemplar în timpul şederii sale la curtea lui Brîncoveanu, opera principelui moldovean fiind apoi răspîndită şi citită în toată lumea creştină arabofonă din Orientul Apropiat, după cum o dovedesc cele 11 copii-manuscrise păstrate pînă astăzi, majoritatea în Siria şi Liban [16].

Între 1698 şi 1700, cînd studiază cu Meletie de Arta opera filozofului şi medicului flamand Jan Baptist Van Helmont (1577—1644), Cantemir alcătuieşte un voluminos manuscris, cuprinzînd copii după 40 de opuscule de „fizică" ale învăţatului flamand, manuscris intitulat *Ioannis Baptistae van Helmont physices universalis doctrina et christianae fidei congrua et necessaria philosophia* (Fizica universală şi filozofia conformă cu credinţa creştină şi necesară acesteia ale lui J. B. Van Helmont). Extrasele din Van Helmont sînt precedate de un elogiu al operei acestuia, scris de Cantemir în text dublu, în latineşte şi româneşte, şi intitulat *Laudă către învăţător şi către virtutea învăţăturii lui* şi de un cuvînt către cititor, scris în limba latină şi purtînd titlul *Lectori amico*.

Van Helmont este o figură caracteristică naturfilozofiei şi ştiinţei din epoca Renaşterii. Adept — ca şi învăţătorul său, Paracelsus — al teozofiei, Van Helmont cultiva, pe de o parte, experimentul şi, pe de altă parte, pretindea că îl interpretează cu ajutorul unor viziuni, „iluminat de graţia divină". Van Helmont ataca cu violenţă scolastica în numele unei filozofii creştine „adevărate"; descoperirile lui remarcabile din domeniul chimiei şi medicinii deschideau însă de fapt drumul ştiinţelor moderne ale naturii. Deşi aceste descoperiri nu au putut fi asimilate în Orient, unde condiţiile pentru dezvoltarea ştiinţelor experimentale ale naturii nu apăruseră încă, extrasele masive din fizica lui Van Helmont arată interesul viu al lui Cantemir pentru fenomenele naturii. În acelaşi timp, fizica van-helmontiană îi oferea tînărului cărturar o alternativă la aristotelismul atotstăpînitor în şcolile vremii, alternativă care i se părea mai uşor de armonizat cu credinţa.

---

[16] Virgil Cândea, *La diffusion de l'oeuvre de Dimitrie Cantemir en Europe de sud-est et au Proche-Orient*, în „Revue des études sud-est européennes", 10 (1972), nr. 2.

Teozofia lui Van Helmont îl atrăgea pe Cantemir şi prin aspectul ermetic, ezoteric care îi satisfăcea imaginaţia, precum şi dorinţa de a prezenta filozofia ca întemeiată pe o revelaţie individuală, nu pe tradiţie şi autoritate.

Extrasele din Van Helmont reprezintă o operă pregătitoare pentru cea mai extinsă dintre scrierile filozofice ale lui Cantemir, *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* (Icoana de nezugrăvit a ştiinţei sacrosancte), scrisă în 1700. Lucrarea, al cărei text original latinesc a rămas inedit, a fost tradusă în româneşte — din nefericire cu multe erori — de N. Locusteanu şi publicată în 1928, cu titlul de *Metafizica*.

Sacrosanctae înfăţişează o încercare de construire a unui sistem filozofico-teologic. Încercare îndrăzneaţă, căci nimeni în lumea ortodoxă nu întreprinsese de secole ceva similar. Lucrările lui Coridaleu şi ale discipolilor săi reprezentau comentarii la opera aristotelică, nu sisteme proprii. Cantemir foloseşte în *Sacrosanctae* materialul cuprins în extrasele din Van Helmont, dar construcţia sistematică întreprinsă de el nu-şi găseşte echivalentul în opera flamandului. Făurindu-şi sistemul, Cantemir operează o selecţie în moştenirea van-helmontiană, lăsînd deoparte aspectul ştiinţific-experimental concret, biologic, medical şi reţinînd mai cu seamă ceea ce corespundea interesului său orientat spre ontologie şi filozofie. La Cantemir o bună parte din doctrina fizică se înscrie în cadrul unei cosmogonii: el tratează lucrurile *historice*[17] „istoriceşte", ceea ce nu este cazul cu Van Helmont, a cărui operă se prezintă sub forma unor opuscule independente, în care referirile la „începuturi", la creaţie, sînt risipite şi incidentale.

Sistemul lui Cantemir trebuia să cuprindă trei părţi, tratate în trei tomuri: „teologo-fizica", „teologo-metafizica" şi „teologo-etica"[18]. Numai prima parte a fost scrisă. Deci *Sacrosanctae*, în forma pe care o avem, este „fizica" lui Cantemir. Titlul de *Metafizica*, dat de traducătorul cărţii, N. Locusteanu, este impropriu, deşi nu complet lipsit de temei, pentru că, după cum vom vedea, graniţele dintre fizică şi metafizică la Cantemir nu sînt pe deplin clare.

Sacrosanctae cuprinde şase cărţi, care ar putea fi grupate în trei părţi.

Cartea I, intitulată *Prezentarea ştiinţei sacre*, conţine conceptul „ştiinţei sacre", principiile, ca să zicem aşa, gnoseologice ale sistemului. Această carte, împreună cu începutul celei următoare, introduce şi cadrul alegoric în care va fi înfăţişat tot conţinutul lui *Sacrosanctae*: un bătrîn, care reprezintă însăşi „ştiinţa scară", arată autorului într-o oglindă pe care o poartă în piept istoria creaţiunii. Opera se prezintă ca un dialog între bătrîn şi autor.

Cărţile a II-a, *Creaţiunea sacră a universului*, şi a III-a, *Progresul creaţiunii adică Operaţiunea naturală*, cuprind propriu-zis fizica lui Cantemir, structurată, după modelul vechilor ,,Hexaemeronuri'' patristice (comentarii la ,,cele șase zile ale creațiunii''), pe textul *Genezei* biblice. În fapt, întrucît Cantemir urmează, pentru chestiunile de fizică, doctrina lui Van Helmont, el tratează cu o mare libertate textul biblic, care devine un simplu pretext pentru a desfășura speculații proprii. Cartea a II-a cuprinde o cosmogonie, iar cartea a III-a dezbate condiția omului și a naturii după păcat, inserînd capitole consacrate generațiunii și corupțiunii fenomenelor meteorologice, sărăturii mării etc.

---

[17] *Sacrosanctae*, mss. lat. 76 al Bibliotecii Academiei R. S. România, f. 297 v.; vezi şi trad. Locusteanu, p. 143.

[18] În *Sacrosanctae*, care are ca subtitlu *Tomul I. Principiile sacre ale teologo-fizicei*, se promite o teologo-metafizică, care trebuia să constituie tomul următor al lucrării (trad. Locusteanu, p. 195 – 196) şi o teologo-etică (*ibidem*, p. 192).

Cărțile a IV-a, *Despre timp sau eternitate*, a V-a, *Despre viață, sau cvadrupla formă a lucrurilor* și a VI-a, *Imbrăcămintea științei sacre în care se explică conservarea lucrurilor și operațiunea sufletului liber*, constituie un grup aparte, care face trecerea spre metafizică, iar cartea a VI-a și spre etică. Într-adevăr, cartea a IV-a dezbate nu numai probleme ale fizicii aristotelice, precum timpul, locul, mișcarea, definiția naturii, dar și chestiunea metafizică sau ontologică a raportului dintre duratele ,,particulare'' ale lucrurilor sensibile și ,,timpul universal'' sau ,,eternitate'', după cum și cartea a V-a, consacrată celor patru feluri de ,,forme'' ale lucrurilor, converge către raportul ontologic dintre ,,formele'' existențelor particulare și Dumnezeu ca existență sau ,,viață'' universală. Cartea a VI-a, deși tratează și chestiuni ce țin de fizica aristotelică, precum hazardul (*casus*) și norocul (*fortuna*), este consacrată în principal raportului dintre providență și natură, precum și dintre providență și liber-arbitru, fiind prezentată de Cantemir ca un ,,preludiu'' la teologo-metafizică și teologo-etică[19].

Compendiolum universae logices institutionis (*Micul compendiu de logică generală*), scris, probabil, puțin timp după *Sacrosanctae*, reprezintă un mic manual de logică formală clasică, alcătuit, după cum a arătat D. Bădărău, pe baza a două surse directe: logica lui Ieremia Cacavela, intitulată *Institutio logices*, și lucrarea unui autor bizantin anonim, intitulată *Isagoge in veritatis cognitionem*. Copiile ambelor lucrări se află printre hîrtiile rămase de la Cantemir.

Istoria ieroglifică, capodopera literară a lui Cantemir, scrisă în 1705, înfățișează sub forma alegorică a luptei dintre țara patrupedelor (Moldova) și țara păsărilor (Țara Românească), respectiv a luptei dintre Inorog (D. Cantemir) și Corb (C. Brâncoveanu) un episod din istoria celor două țări românești[20]. Povestirea este ,,împodobită'' cu 760 de ,,sentenții'' și întreruptă de digresiuni, sub forma unor discursuri rostite de eroi, dintre care unele cu conținut filozofic.

Istoria înfățișează o răsturnare surprinzătoare de *atitudine* față de filozofie și filozofare. Scolasticismul din *Sacrosanctae* este cultivat acum cu intenție în scopuri caricaturale, ni se oferă de multe ori o *parodie* a filozofiei de școală a vremii, ca atunci cînd cearta boierilor pentru tronul Moldovei este travestită bufon într-o dispută scolastică dusă după toate regulile artei, cu argumente filozofice, logice şi lingvistice despre esenţa himericei Struţocămila (Mihai Racoviţă)[21].

---

[19] *Sancrosanctae*, trad. Locusteanu, p. 287, 288.

[20] ,,Istoria'' este ,,ieroglifică'', pentru că personajele sînt simbolizate de animale și păsări, așa cum vechii egipteni se slujeau de ,,chipuri de păsări și de dobitoace'' în scriere. ,,Tîlcul'' simbolurilor este descifrat de autor într-o ,,cheie'' dată la sfîrșitul cărții.

Istoria ieroglifică exprimă un spirit mai laic decît cărţile precedente, mai ales în morală, iar ideile sociale critice ale lui Cantemir — critica marii boierimi, satirizarea imperiului otoman — nu sînt formulate nicăieri aşa de categoric ca în această operă izvorîtă nemijlocit din experienţa vieţii.

Monarchiarum physica examinatio (Interpretarea naturală a monarhiilor), scrisă în 1714, este o lucrare de cîteva pagini, cu tîlc politic, care conţine însă şi schiţa unei filozofii a istoriei. „Monarhiile'' de care este vorba sînt cele patru monarhii universale, de Est, de Sud, de Vest şi de Nord, care potrivit profeţiei biblicului Daniil trebuiau să stăpînească pe rînd lumea. Prin urmare, titlul înseamnă de fapt *Interpretarea potrivit filozofiei fizice a profeţiei lui Daniil cu privire la cele patru monarhii*. Lucrarea se încadrează în literatura de profeţii politice, care avea curs în aceea vreme în sud-estul european şi în Rusia şi este menită să demonstreze iminenţa pieirii Imperiului otoman şi să îndemne pe ţarul Petru să reia lupta antiotomană.

După 1714 se accentuează preocupările ştiinţifice ale lui Cantemir, care îşi scrie sau îşi definitivează acum operele de istorie, geografie, etnografie, orientalistică.

Aceste preocupări se cristalizează în două direcţii principale : una o reprezintă lucrările consacrate istoriei şi geografiei patriei, destinate să facă cunoscute în Europa ţările române, să pledeze în faţa opiniei publice europene dreptul poporului român la o viaţă independentă : *Descriptio Moldaviae (Descrierea Moldovei*, carte ale cărei lucrări pregătitoare şi poate şi redactare parţială au fost întreprinse încă în Moldova[22], forma care ni s-a păstrat datînd din jurul anului 1715 şi fiind tipărită în traducere germană în 1769), *Historia Moldo-Vlachica*, cu versiunea românească amplificată *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor* (1717—1723), *Vita Constantini Cantemyrii (Viaţa lui Constantin Cantemir)* (1716—1718); cealaltă direcţie o reprezintă lucrările consacrate istoriei şi civilizaţiei popoarelor musulmane: *Incrementa atque decrementa aulae othomanicae (Istoria creşterii şi descreşterii Porţii otomane)* (1714—1716), tipărită în traducere engleză (1734—1735), franceză (1743) şi germană (1745) şi *Kniga sistima ili sostoianie muhammedanskoi religii (Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane)*, scrisă iniţial în latineşte în 1718—1719[23] şi a cărei versiune definitivă, în limba rusă, a fost tipărită la Petersburg în 1722.

Dacă operele filozofice ale lui Cantemir poartă, privite din perspectiva culturii europene, pecetea unei anumite izolări provinciale, sud-estul european menţinîndu-se încă departe de marile curente ale filozofiei moderne, opera ştiinţifică a cărturarului se situează întru totul la nivelul ştiinţei europene a vremii, ba chiar în anumite domenii, ca în geografie şi etnografie, Cantemir poate fi socotit un precursor.

---

[21] În ultimii ani *Istoria ieroglifică*, operă unică în felul ei în întreg sud-estul european prin ironia savantă, prin tratarea ludică a elementelor de filozofie, alchimie, fiziognomonie, retorică, a întregii erudiţii a vremii a constituit obiectul a numeroase studii, îndeosebi ale istoricilor literari. Majoritatea acestora înclină să ataşeze *Istoria*, şi în oarecare măsură întreaga operă a lui Cantemir, barocului, interpretare (primită cu rezerve de unii autori ca Al. Duţu, M. Moraru, Sultana Craia ş.a.) care are şi implicaţii filozofice. Menţionăm monografiile : Manuela Tănăsescu, *Despre Istoria ieroglifică*, Bucureşti. 1970 ; Doina Curticăpeanu, *Orizonturile vieţii în literatura veche românească*, Bucureşti, 1975 ; Elvira Sorohan, *Cantemir în cartea ieroglifelor*, Bucureşti, 1978.

[22] Maria Holban, *Introducere* la *Descrierea Moldovei*, ediţia citată, p. 12 ş.u. Autoarea presupune că unele pagini din *Descriere* au fost scrise încă în 1700.

[23] Virgil Cândea, *Studiu introductiv* la *Sistemul* . . ., ed. cit., p. XV.

În ultima perioadă a vieţii, Cantemir mai scrie două opere care au legătură nemijlocită cu filozofia : *Loca obscura in catechisi* (Locuri obscure în catehismul unui anonim, 1720), o scriere teologică, consacrată educaţiei religioase a copiilor, în care Cantemir polemizează cu clericul rus Teofan Prokopovici, învinuindu-l de abatere spre protestantism, şi *Scrisoarea către contele Golovkin*, o mică lucrare de cîteva pagini, în care Cantemir dezbate problema conştiinţei morale.

RAPORTUL DINTRE RAŢIUNE ŞI CREDINŢĂ

Abordînd printre primii în cultura românească filozofia ca atare, Cantemir a trebuit să înfrunte problema fundamentală pentru gîndirea medievală şi renascentistă a raportului dintre raţiune şi credinţă, *ratio* şi *fides*, dintre filozofie (ştiinţă) şi teologie. Cu excepţia lucrării de tinereţe *Sacrosanctae*, opera lui Cantemir manifestă, în diverse ipostaze, o tendinţă care poate fi numită raţionalistă. Aceasta îmbracă fie forma discuţiei raţionale în jurul adevărurilor de credinţă, al explicitării sau apărării dogmei cu ajutorul raţiunii, fie forma separării filozofiei şi ştiinţei de teologie. Prima atitudine pe care o întîlnim mai ales în lucrările *Divanul*, *Logica* şi *Loca obscura*, este înrudită cu cea a scolasticii occidentale (raţiunea în slujba credinţei) ; în contextul răsăritean, ea continuă tradiţiile ramurii raţionaliste a teologiei bizantine, în opoziţie cu linia mistică, făţiş iraţionalistă a acesteia (Grigore de Nyssa, Maxim Mărturisitorul, isihasmul), care predominase în literatura religioasă bizantină receptată în ţara noastră. Denumirea de ,,raţionalism ortodox''[24] (de raţionalism religios ortodox) exprimă destul de corect esenţa acestei atitudini, proprie şi altor reprezentanţi ai umanismului românesc şi care nu ajunge pînă la critica raţionalistă a dogmelor. Cea de-a doua atitudine, mai rodnică, îşi găseşte întruchiparea în însăşi opera ştiinţifică a lui Cantemir şi poate fi pusă în legătură cu filozofia Renaşterii (teoria ,,adevărului dublu''), a cărei influenţă, transmisă prin intermediul neoaristotelismului grecesc, o şi reflectă poate.

Tendinţa raţionalistă menţionată se schiţează încă în prima operă a lui Cantemir, *Divanul*, deşi forma literară a cărţii nu îngăduie o tratare sistematică a relaţiei dintre raţiune şi credinţă. Nu numai Lumea, dar şi Înţeleptul, care expune poziţia creştină, invocă argumente raţionale, încît întreaga dispută dintre Înţelept şi Lume se desfăşoară la tribunalul raţiunii, al ,,socotelii''[25].

Conceptul ,,ştiinţei sacre'' sau al ,,teologo-fizicii'' din *Sacrosanctae* pune probleme complexe.

Însăşi denumirea de ,,teologo-fizică'', ,,teologo-etică'', dată părţilor sistemului proiectat de Cantemir, arată intenţia de contopire a filozofiei şi ştiinţei cu teologia. Cantemir respinge în *Sacrosanctae* teoria ,,adevărului dublu”, care trebuia să fundamenteze despărțirea filozofiei de teologie.

---

[24] Introdusă de Al. Duţu.

[25] Cf. Virgil Cândea, *Studiu introductiv* la *Divanul*, p. 47 — 48, şi Comentarii, nr. 43.

Polemica este îndreptată aici, pe de o parte, împotriva neoaristotelismului coridalean, care, după cum vom vedea, pornea de la această teorie. Totodată însă, Cantemir respinge „adevărul dublu” în numele adevărului „simplu”, „nud”, care s-ar dobîndi printr-o inițiere sau iluminare personală, printr-o viziune extatică și care se opune nu mai puțin teologiei tradiționale, ca fizicii și în genere științei „profane”, „senzitive”: „Despre unul și același adevăr, care e simplu, teologii într-adevăr vorbesc teologicește, iar de altă parte fizicienii vorbesc fizicește și de obicei tratează adevărul cel simplu în felurite chipuri, pe care le numesc științe, dar axiomele lor divergente și doctrinele lor mult deosebite nu stau în picioare”[26].

S-a arătat pe drept cuvînt în lucrări mai recente că umanismul românesc se caracterizează, ca și Renașterea occidentală (Pico della Mirandola, Agrippa von Nettesheim, Paracelsus), prin interesul pentru ermetism, pentru științele oculte, manții, astrologie. La noi, ca și în Occident, ermetismul exprimă, paradoxal, tendința de a frînge cadrele tradiționale ale gîndirii, este o formă a laicizării [27]. Conceptul „științei sacre” din *Sacrosanctae* exprimă adeziunea lui Cantemir la ermetismul teozofic și sub acest raport cartea este eterodoxă, ba putea fi taxată drept „eretică”[28].

Pe de altă parte, Cantemir se apropie de teozofia lui Van Helmont numai în ce privește principiul sau sursa adevăratei cunoașteri, nu și în ce privește raportul dintre fizică și teologie. Căci, deși proclamă ostentativ caracterul creștin al filozofiei sale, Van Helmont separă categoric știința naturii de teologie[29]. La el nu poate fi vorba de „teologo-fizică”. Cantemir însă împletește fizica și teologia, și anume o face cu ajutorul interpretării simbolistice-alegorice a fenomenelor naturii. Datorită acesteia, capitolele cu caracter naturfilozofic alternează cu altele cu caracter pur teologic, în care fenomenele naturale sînt raportate „enigmatic”, simbolic la drama căderii și mîntuirii omului[30].

După mărturia scrisorii-prefață către Ieremia Cacavela și a unor pasaje din cartea I, *Sacrosanctae* pare a fi rezultatul unor frămîntări, al unei crize în dezvoltarea tînărului cărturar. În *Scrisoarea către Cacavela*, el se arată, ca un nou Faust, decepționat de „artele liberale”, de toată știința studiată (cu Cacavela) pînă atunci — gramatică, retorică, logică, fizică — și în căutarea „adevărului simplu”, a unei „doctrine unice”[31]. În cap. XIII al cărții I, Cantemir mărturisește atracția ce o avusese înainte pentru științele profane, și îndeosebi pentru istorie, pe care le abandonează acum în favoarea teologo-filozofiei: „În felul aceasta... încetai de a mai scutura documentele vechi și mă decisei să muncesc numai pentru a zugrăvi imaginea titlului cărții (adică filozofia și teologia. — *P.V.*)[32].

---

[26] *Sacrosanctae*, mss. f. 243, vezi trad. Locusteanu, p. 21.

[27] Cf. Virgil Cândea, *Les intellectuels du sud-est européen au XVII-e siècle*, I, în R.E.S.E.E., t. VIII, 1970, p. 221 — 224. V. și prefața aceluiași autor la *Istoria ieroglifică*, ediția Stela Toma — N. Stoicescu, 1973.

[28] Cf. P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București, 1968, p. 57.

[29] „Teologul să se ocupe de Dumnezeu, iar naturalistul de natură”, scria Van Helmont (*Opera omnia*, 1683, p. 705).

[30] De exemplu, cap. VII al cărții a II-a prezintă apariția soarelui ca o alegorie a mîntuirii omului prin Hristos.

[31] Scrisoarea către Cacavela nu poate fi luată totuși *ad litteram*, ea nu poate fi privită, fără rezerve, ca o confesiune. După cum Inorogul din *Istoria ieroglifică*, deși identificat în „cheia” romanului cu D. Cantemir nu este identic pur și simplu cu acesta, ci reprezintă un personaj idealizat, o ficțiune artistică, tot așa în scrisoarea-prefață la *Metafizica* este vorba într-o anumită măsură de un personaj reprezentat, de o convenție literară. Vezi mai jos, p. 205.

Avîntîndu-se în domeniul științelor profane și totodată speciale, către care se simțea atras, după cum mărturisește singur, încă înainte de a scrie *Sacrosanctae*, Cantemir va recunoaște necesitatea separării științei și filozofiei de teologie, abandonînd ideea științei „sacre" atotcuprinzătoare. Teologia devine o disciplină particulară alături de altele și dacă D. Cantemir o va mai cultiva, precum în *Loca obscura in catechisi*, o va cultiva ca atare.

Deși nu mai dezbate teoretic raportul dintre știința sacră și cea profană, definițiile pe care le dă Cantemir în *Istoria ieroglifică* filozofiei, respectiv „filozofiei fizicești" și chiar „filozofiei obiceinice", adică eticii, precum și metafizicii implică o separare a filozofiei de teologie. Filozofia fizică studiază corpurile naturale: „Toată filozofia fizăciască asupra trupului firesc și în știința lucrurilor ființăști să sprijenește".[33] Ea se desparte de grupul de discipline alcătuit de etică, metafizică și teologie, care țin de o facultate supranaturală, de o „înțălegere mai mult decît firească" [34]; aceasta din urmă nu este altceva decît „intelectul" din *Sacrosanctae*, izvor al „științei sacre". De vreme ce fizica nu mai ține de domeniul acestuia, deducem că ea își are izvorul în facultățile naturale de cunoaștere ale omului, în simțuri și în rațiune. Oricum nu mai este vorba de teologo-fizică.

Nicăieri delimitarea științei de teologie nu se afirmă însă așa de clar ca în *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, de data aceasta cu un accent de-a dreptul polemic. Istoria, spune Cantemir, nu cere credință, ci știință; credință trebuie să avem la lucrurile care nici nu au dovadă, nici nu se pot dovedi, dar acestea nu își au locul în istorie[35]. În context, termenul „credință" nu privește teologia, ci e luat cu sensul general de adeziune nemijlocită, neîntemeiată rațional, dar nu putem să nu dăm cuvintelor lui Cantemir o semnificație mai generală privind deosebirea dintre principiul teologiei și principiul științei. Știința este, așadar, domeniul „dovezilor", al demonstrației raționale, teologia domeniul credinței, al dogmelor nesusceptibile de dovedire. Cînd Cantemir argumentează în *Hronic* necesitatea abordării critice a izvoarelor istorice și se pronunță totodată împotriva aplicării principiului îndoielii (am zice: metodice), a criticii filologice și istorice la textele sfinte, scriind „să nu amestecăm sfintele spurcatelor" [36], el fundamentează aceeași despărțire a teologiei de știință, care trebuia să lase cîmp liber științei, dar în același timp să ferească dogmele de critica rațiunii.

Eliminarea credinței din domeniul științei nu înseamnă însă negarea oricărui rol al rațiunii înăuntrul teologiei. În *Loca obscura*, Cantemir, abandonînd ermetismul și misticismul din *Sacrosanctae*, adoptă factura teologiei canonice, oficiale, dar și un anume raționalism teologic, poate și sub influența scolasticii occidentale. Rațiunea, spune el, trebuie, în teologie, să se afle în slujba credinței: „Falșii învățați — scrie Cantemir — se străduiesc să demonstreze viclenește și cu mare pompă de erudiție că credința trebuie să se afle în slujba raţiunii, şi nu raţiunea în slujba credinţei *(fidem rationi et non rationem in fidei obsequium captivandam[esse])*" [37]. Afirmaţia că raţiunea trebuie să se afle în slujba credinţei nu contrazice enunţul din *Hronic*, potrivit căruia lucrurile credinţei nu au dovadă. Misterele cele mai înalte ale credinţei, dogma în esenţa ei cea mai lăuntrică sînt inaccesibile, spune Cantemir, raţiunii omeneşti [38]. În teologie, nu înţelegerea este condiţia credinţei, ci credinţa şi graţia constituie condiţia înţelegerii, atît cît poate fi ea realizată de mintea umană [39]. Poziţia adoptată de Cantemir, care aminteşte de *credo ut intelligam* şi de *fides quaerens intellectum* a lui Anselm de Canterbury, este şi cea a scolasticii ortodoxe, aşa cum a fost fixată în opera lui Ioan Damaschin [40]. Deoarece nu poate fi vorba de o întemeiere a adevărului dogmei prin raţiune, de o dovedire a dogmei, credinţa *necondiţionată* în ea fiind „rădăcina evlaviei şi a ortodoxiei", rolul raţiunii este de a explica înţelesul dogmei sau de a combate abaterile de la ea şi tocmai aceasta şi defineşte stilul teologiei practicate de Cantemir în *Loca obscura*. Pe tărîmul teologiei, raţiunea se mişcă, la Cantemir ca şi la Damaschin, „în interiorul dogmei" [41].

---

[32] *Sacrosanctae*, trad. Locusteanu, p. 47.

[33] *Istoria ieroglifică*, ediția Stela Toma — N. Stoicescu, p. 95.

[34] *Ibidem*, p. 244.

[35] *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, p. 263.

[36] *Ibidem*, p. 172.

FILOZOFIA NATURII ŞI ONTOLOGIA

Filozofia lui Dimitrie Cantemir, ca şi gîndirea românească a epocii în general, îşi află rădăcinile în primul rînd nu în ştiinţele naturii ci în problematica socială. Orientarea sa umanistă se vădeşte de aceea cu deosebire pe tărîmul eticii, antropologiei, al disciplinelor umanistice, precum istoria sau etnografia, şi anume mai mult în domeniul implicatului decît al explicit-filozoficului. În ontologie şi în filozofia naturii, care angajează mai direct bazele concepţiei despre lume, cărturarul s-a desprins mai greu de ideile teologice. Lucrul acesta este valabil mai ales pentru opera de tinereţe *Sacrosanctae*, singura în care Cantemir încearcă o expunere sistematică a unei filozofii a naturii şi a unei ontologii. În lucrările ulterioare, în care filozofia naturii va fi expusă fragmentar, ca în *Istoria ieroglifică*, sau tangenţial, ca în *Monarchiarum physica examinatio*, se constată o accentuare a tendinţelor laice, în particular o oarecare apropiere de neoaristotelism, fără ca ideile din *Sacrosanctae* să fie cu totul abandonate. În chestiunile de importanţă principială, cum este, de exemplu, aceea a raportului dintre Dumnezeu şi natură, dintre providenţă şi determinismul natural, Cantemir va evita pînă la sfîrşit conflictul cu teologia. El nu ajunge pînă la vreo formă a liberei-cugetări, la o critică directă a dogmei, ci preferă calea separării planului ştiinţific de cel teologic, cale inaugurată încă înaintea lui de umanişti ca Stolnicul Cantacuzino.

Particularităţile gîndirii lui Cantemir se explică în mod firesc prin condiţiile istorice în care s-a format şcoala umanistă românească, al cărei reprezentant strălucit este. Pentru apariţia unui curent de liberă-cugetare raţionalistă, a unei atitudini de tipul deismului bunăoară, ar fi trebuit să existe o pătură cultă, ale cărei interese să fie în opoziţie cu biserica feudală (spunem o pătură cultă, deoarece opoziţia maselor ţărăneşti lipsite de cultură ştiinţifică se exprimă sub forma ereziilor sau a misticii), paralel cu un anumit grad de dezvoltare a ştiinţelor naturii. În Moldova şi în Ţara Românească nu existau, în epoca lui Cantemir, nici una, nici alta. Umaniştii români, inclusiv Cantemir, au fost cărturari-boieri, exponenţi ai clasei feudale (conflictul dintre Cantemir şi marea boierime ca ciocnire între centralizarea domnească şi reprezentanţii regimului „nobiliar" se desfăşoară înăuntrul acestei clase) ; nu ne putem aştepta de la ei la o critică directă a religiei.

---

[37] *Loca obscura*, mss. lat. 76 al Bibliotecii Academiei R. S. România, f. 179 v.

[38] *Ibidem*, p. 200 r; cf. şi f. 221 r.

[39] *Ibidem*, f. 209 r.

[40] Sursele contemporane arată că operele lui Ioan Damaschin (sec. VIII) stăteau la baza studiului teologiei în şcolile greceşti din epoca lui Cantemir.

[41] Cf. B. Tatakis, *Histoire de la philosophie byzantine*, Paris, 1959, p. 108.

În cele ce urmează vom expune filozofia naturii şi ontologia lui Cantemir sprijinindu-ne în primul rînd pe *Sacrosanctae*, ca operă teologo-filozofică sistematică, căutînd să desluşim însă şi raportul dintre *Sacrosanctae* şi operele mai tîrzii.

Sacrosanctae se înfăţişează, mai întîi, ca o polemică cu fizica şi ontologia aristotelică şi scolastică. Temele fizicii aristotelice sînt parcurse sistematic : principii (materia, forma, privaţiunea), elemente, naşterea şi pieirea, natura, mişcarea, locul, timpul, hazardul, „meteorii". Deşi „dialectica", adică logica, apare în *Sacrosanctae* ca o născocire a Satanei, Cantemir recurge deseori la metodele ei în polemica cu aristotelismul, invocînd argumente pertinente. El găseşte, de pildă, o inconsecvenţă în dualismul aristotelic materie-formă : dacă materia produce formele „din sînul ei", atunci „principiul formei ar fi preexistent în materie" şi deci nu există două principii [42]. Tot astfel, dacă natura este un principiu imanent al mişcării, de ce mai e nevoie de primul motor imobil ca izvor exterior al mişcării ? [43].

În genere însă, critica aristotelismului vizează implicaţiile materialiste sau naturaliste ale acestuia, pe care Cantemir le distinge cu perspicacitate, chiar într-o doctrină aparent atît de acceptabilă pentru teologie cum este cea a „primului motor". Primul motor aristotelic trebuie respins, spune Cantemir, deoarece el „mişcă în mod natural cele naturale", dar Dumnezeu se află „nu în natură, ci mai presus de natură" [44], el mişcă toate în mod supranatural şi liber" [45].

Cantemir numeşte pe adversarii cu care polemizează în *Sacrosanctae* „scolastici", „peripateticieni" sau îl numeşte direct pe Aristotel. Critica sa nu ţinteşte însă numai scolastica, ci şi neoaristotelismul coridalean, deoarece el atribuie peripateticienilor teze care nu au fost niciodată susţinute de scolastica oficială catolică, precum eternitatea lumii şi a mişcării [46].

Prin urmare, *Sacrosanctae* este o replică dată aristotelismului, atît scolastic, cît şi coridalean, replică ce caută să compromită aceste curente prin dezvăluirea implicaţiilor lor „păgîne", aşa cum procedase şi Van Helmont cu scolastica.

În polemica ce se ducea în cultura greacă de decenii între neoaristotelism şi adversarii acestuia [47], Cantemir s-a situat, aşadar, de partea acestora din urmă. Ca şi *Divanul*, *Sacrosanctae* era destinat tiparului ; ca şi în cazul *Divanului*, renumele dobîndit prin creaţie culturală trebuia să sprijine planurile politice ale autorului[48]; ca atare, *Sacrosanctae* trebuia să apară ca opera unui principe erudit, la curent cu problemele subtile ale științei și filozofiei, dar dornic să păstreze puritatea filozofiei creștine.

---

[42] *Sacrosanctae*, trad. Locusteanu, p. 89.
[43] *Ibidem*, p. 214.
[44] *Ibidem*, p. 236.
[45] *Ibidem*, p. 250 — 251 ; cf. şi *Lauda lui Van Helmont*, în *Opere*, vol. 6, p. 479.
[46] *Sacrosanctae*, 213 ; cf. şi p. 251.
[47] Vezi, mai jos, capitolul *Neoaristotelismul în ţările române*.

Pe de altă parte, ironizarea rafinată a aspectelor scolastice ale aristotelismului în *Istoria ieroglifică* — și în această privință neoaristotelismul epigonilor lui Coridaleu nu se deosebea de scolastica tîrzie occidentală — ne sugerează că viitorul savant de renume european intuise încă în *Sacrosanctae* ceva din caracterul vetust și steril al filozofiei de școală a vremii. Oricum, revolta împotriva acesteia era un act de nonconformism, de independență spirituală, atît de caracteristică pentru Cantemir.

Toate acestea ne explică de ce critica aristotelismului în *Sacrosanctae* nu ia ca bază teologia ortodoxă tradițională, ci încearcă să integreze rezultatele gîndirii filozofice mai noi, fizica întemeiată pe recunoașterea determinismului natural într-un sistem teist. O asemenea încercare de a concilia fizica cu teologia, de a construi o fizică creștină duce inevitabil la contradicții și oscilații. Ele izvorăsc din dificultatea de a concilia determinismul natural cu atotputernicia divină. Aceste oscilații își vor pune pecetea și asupra teologo-fizicii cantemiriene.

Cum se înfățișează cosmogonia din *Sacrosanctae*?

Polemizînd cu doctrina aristotelică și scolastică despre cele patru elemente, Cantemir admite, ca și Van Helmont, numai două : apa și aerul. Acestea sînt elementele prim-născute (primigenia), primele creaturi[49], din care se formează toate corpurile, anume : din apă, cu ajutorul *fermenților* și *arheilor*, toate lucrurile și ființele terestre (sublunare), iar din aer, corpurile cerești. Biblia nu vorbește despre aceste elemente, pentru că ele au anticipat toate celelalte creaturi, urmînd să fie „cauzele secunde" ale acestora[50]. Dealtfel, *abisul* de care vorbește Biblia este de fapt apa „elementală" sau „gazul apei" (termen preluat de la Van Helmont și care desemnează vaporii de apă), iar spiritul divin, despre care se spune că „se purta deasupra apelor", este de fapt aerul (!?). Se vede cum Cantemir interpretează cu totul arbitrar textul biblic, urmîndu-l pe Van Helmont[51]. Acesta însă numai în conținutul concret, nu în ce privește principiul creaționist, căci Cantemir susține explicit, atît în *Sacrosanctae*, cît și în *Lauda lui Van Helmont* dogma creației *ex nihilo*[52].

Aerul constituie firmamentul sau cerul, sfera cerească care separă apele de ape, unele rămînînd deasupra cerului, iar altele adunîndu-se dedesubtul lui sub forma unui „glob apos"[53]. Universul este finit și circumscris într-un spațiu (loc) determinat, întrucît caracterul infinit al divinității presupune „limitarea împrejur *(circumscriptio)* a creaturii și-i determină locul propriu" *. Dumnezeu creează apoi prin verbul său, adică prin cuvîntul „fiat", „din nimic", lumina, și, odată cu aceasta, prin separarea luminii de întuneric, „începutul mişcării"[54]. Din globul apos se separă pămîntul, „coagulîndu-se din cele umede precum caşul din lapte[55]. Simultan, se produce sub acţiunea directă a forţei divine, o condensare a globului apos prin interpenetrarea atomilor de apă. De aci o micşorare a globului, care dă naştere vidului, necesar pentru a permite mişcarea. În sfîrşit, forţa divină creează *fermentul*, pe care îl aruncă în pămîntul virgin, „în chipul unei drojdii" şi *arheul (archaeus)*, „artizanul speciilor, sprijinul şi propagatorul seminţelor"[56]. Prin acţiunea fermenţilor şi a arheilor se produc, din elementul apei, plantele şi animalele. Pe de altă parte, din elementul aerului se creează Soarele, Luna şi celelalte corpuri cereşti, iar lumina primordială, *lux*, se concentrează în discul solar sub formă de *lumen*, celelalte astre căpătîndu-şi lumina de la Soare. Opera creaţiunii se încununează cu făurirea omului, care este creat nemijlocit de divinitate, spre deosebire de celelalte făpturi, create mijlocit, la porunca divină „fiat", de către pămînt, aer sau apă[57].

---

[48] Cf. Virgil Cândea, *Studiul introductiv* la *Divanul*, p. 24 — 26.

[49] *Sacrosanctae*, trad. Locusteanu, p. 61.

[50] *Ibidem*, p. 60 — 61.

[51] Textul Genezei începe cu propoziția : „La început a creat Dumnezeu cerul și pămîntul"; Van Helmont afirmă, în opusculul *Elementae*, par. 7, că, de fapt, în denumirea de „cer" sînt incluse apa și aerul (*Opera omnia*, p. 49 — 50).

[52] În *Lauda lui Van Helmont*, Cantemir opune dogma creaționistă principiului materialist antic, „ex nihilo, nihil" : „Nu din nemica, nemica, ce prin cuvîntul dumnedzăesc totul din nemica să fie făcut mărturisesce" (*Opere*, vol. 6, p. 478 ; vezi și *Sacrosanctae*, p. 238, 324, 329).

[53] *Sacrosanctae*, p. 68 — 69.

* *Ibidem*, p. 63. După Cantemir, și spațiul este o creatură ; el a fost creat odată cu apa-gaz și cu aerul (p. 61, 62).

Căutînd să clarifice raportul dintre natural şi supranatural, Cantemir le delimitează, mai întîi, în timp. Odată creaţiunea încheiată, începe „progresul creaţiunii, adică lucrarea naturii care operează deja în mod natural"[58]. Astfel, interpenetrarea atomilor cu prilejul formării pămîntului şi vidului s-a putut face, deoarece forţa divină „lucra încă supranatural". Acest lucru s-a făcut „numai o dată şi nemijlocit şi în temeiul creaţiunii" şi nu va mai fi în putinţa creaturii care va lucra, ulterior, în mod natural[59]. Rezultă că în faza creaţiunii Dumnezeu intervine nemijlocit şi supranatural, iar după aceea el nu mai intervine în mersul fenomenelor naturale. Totuşi oscilaţiile de care vorbeam se vădesc încă în cosmogonie, căci creaţia se face mult mai mediat decît în *Geneza* biblică, prin acţiunea naturală a elementelor şi forţelor fizice, iar referirea la „ordinul" sau „mandatul" ce li s-a dat apare oarecum formală. Faptul apare cel mai pregnant în crearea speciilor de plante şi animale prin intermediul fermenţilor şi arheilor. Pe de altă parte, deşi Dumnezeu nu intervine obişnuit în mersul naturii, există, şi după creaţiune, fenomene supranaturale produse prin intervenţia divinităţii, precum curcubeul, tunetele sau trăsnetul şi cutremurul[60].

Echivocul îşi are izvorul în chiar definiţia „naturii" lucrurilor naturale, preluat de Cantemir de la Van Helmont: *Natura est jussum Dei quo res est id quod est et agit quod agere jussa est* (Natura este porunca lui Dumnezeu prin care un lucru este ceea ce este şi face ceea ce i s-a poruncit să facă)[61]. Definiţia este reluată în *Istoria ieroglifică*: „Iaste dară firea în lucruri, carea le face a fi ce sint şi a lucra ce au poruncă a lucra"[62]. Pe de o parte, natura însăşi a lucrurilor se înrădăcinează în voinţa divină, este chiar porunca divină, pe de altă parte, întrucît porunca divină le este imanentă, devine natura lor, ele acţionează potrivit cu această natură imanentă, fără să aibă nevoie de o intervenţie suplimentară a divinităţii.

---

[54] *Sacrosanctae*, p. 65.

[55] *Ibidem*, p. 70.

[55] *Ibidem*, p. 70.

[56] *Ibidem*, p. 73. *Fermenţii şi arheii* aparţin naturfilozofiei van-helmoniene.

[57] *Ibidem*, p. 92.

[58] *Ibidem*, p. 122 — 123.

[59] *Ibidem*, p. 70 — 71.

[60] „În natura lucrurilor se numără trei efecte prodigioase şi neregulate (*anomalae*), adică curcubeul, tunetul neregulat şi cutremurul (*Sacrosanctae*, p. 170). Doctrina este preluată de la Van Helmont.

[61] *Sacrosanctae*, cartea a IV-a, cap. 19 mss.; cf. Van Helmont, *Physica Aristotelis et Galeni ignara*; Traducerea lui Locusteanu (p. 239) se bazează pe o citire greşită (*in sum* în loc de *jussum*).

[62] *Istoria ieroglifică*, ed., cit. p. 243

Noţiunea care îl preocupă pe Cantemir de-a lungul întregii opere *Sacrosanctae* este cea de „ordine a naturii" *(ordo naturae, ordo naturalis).* O asemenea preocupare nu se poate observa la Van Helmont şi nici termenul de *ordo naturae* nu apare decît incidental. Deşi Cantemir nu expune într-un loc anume, sistematic, notele care alcătuiesc conţinutul acestei noţiuni, ele pot fi desprinse din ansamblul lucrării. Ele ar fi :

1. Ex nihilo nihil. „Precum păgînii înşişi mărturisesc, din nimic, nu iese nimic ... noi nu admitem această maximă în privinţa principiului care operează (Dumnezeu. — *P.V.*), ci numai în privinţa naturii care acţionează deja în mod natural" [63]. De acest principiu se poate lega teza lui Cantemir că în ordinea naturală cantitatea fiecărui element rămîne constantă : „cantitatea elementului nu poate nici creşte, nici micşora" [64]. De aceea Potopul, în măsura în care se produce în ordinea naturală, trebuie explicat fără a recurge la ipoteza înmulţirii apei din univers [65].

2. Nici un lucru sau fenomen nu se poate produce fără cauză. Cantemir deduce în *Sacrosanctae* acest „axiom" din principiul *ex nihilo nihil* : un fenomen nu poate să capete existenţă fără cauză, căci aceasta ar însemna că s-a produs din nimic[66]. El îl va aplica la teoria hazardului şi îl va relua în *Istoria ieroglifică* [67] şi în *Hronic* : „nici un lucru fără pricină să se facă nu poate" [68].

3. Aceleaşi cauze produc aceleaşi efecte. Astfel, curcubeul este „transnatural" în măsura în care, în aceleaşi condiţii, ba se produce, ba nu se produce : „Norii şi soarele nu pot întotdeauna şi în ordine naturală face un asemenea efect să răspundă cauzelor [69]. „Din aceeaşi cauză se produc efecte diverse, ceea ce în general este contra naturii" [70].

Ordinea naturală astfel definită este, în concepţia lui Cantemir necesară şi imuabilă. Cantemir va formula cel mai precis această idee în *Monarchiarum physica examinatio*, unde va vorbi despre ordinea neîntreruptă a naturii *(ininterruptus naturalis ordo)* [71], care „niciodată nu poate fi călcată chiar de natura însăşi (căci natura nu-şi poate schimba regulile)" [72]. Ea apare însă în fond încă în *Sacrosanctae* [73] şi în *Istoria ieroglifică* [74].

Observăm că în definirea „ordinii naturale" Cantemir nu recurge la categoriile aristotelice-scolastice, avem aici o noţiune mai modernă. În particular lipseşte coloratura finalistă, cauza finală nu e în ordinea naturală, ci în afara și deasupra ei, teză care va fi formulată explicit și dezvoltată în *Istoria ieroglifică* [75].

---

[63] *Sacrosanctae*, cartea a VI-a, cap. 19, mss. Traducerea lui Locusteanu (p. 324) este aici eronată.

[64] *Sacrosanctae*, trad. Locusteanu, p. 168.

[65] *Ibidem*, p. 153.

[66] *Ibidem*, p. 324.

[67] *Istoria ieroglifică*, p. 165, 183

[68] *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, p. 185.

[69] *Sacrosanctae*, p., 145.

[70] *Ibidem*, p. 171.

[71] I. Sulea-Firu, *O scriere inedită a lui D. Cantemir : Monarchiarum physica examinatio*, în *Studii şi cercetări de bibliologie*, V, 1962, p. 273.

[72] *Ibidem*, p. 275.

[73] *Sacrosanctae*, p. 333, 153.

[74] Ediţia citată, p. 243.

Noțiunea ordinii naturii conturează o concepție deterministă. În *Sacrosanctae*, ca operă în care Cantemir a încercat să gîndească sistematic, la nivel filozofic, raportul dintre Dumnezeu și natură, el a căutat să formuleze determinismul în termeni care să nu contrazică modul cum înfățișa teologia acest raport. De aceea adoptă el noțiunea scolastică a „cauzelor secunde" : „Primele și mai întîi născutele elemente . . . sînt organe primare, dar cauze secundare . . . pămîntul dă hrană, soarele și luna conduc, întreaga ceată a celor din cer ajută la conservarea structurii universului, într-un cuvînt toate acestea sînt servitori supuși la ordinul creatorului, iar nu autori sau cauze [76].

„Dispoziția divină", spune Cantemir, este cea care „coordonează și potrivește urmarea lucrului în lucru și succesiunea unui lucru în altul" [77]: principiul însuși al cauzalității naturale este volițiunea divină.

Cantemir se conformează teologiei și atunci cînd susține în cartea a VI-a a *Metafizicii* că Dumnezeu nu creează numai universul, ci îl și păstrează în starea în care l-a creat ca și atunci cînd dezvoltă o concepție voluntaristă asupra ființei și acțiunii divine. Dumnezeu, scrie Cantemir, acționează „după placul său"[78], „după a sa slobodă și puternică voie" [79]. Dumnezeul lui Cantemir nu este, în raportul său cu natura, un arhitect (Leibniz), un matematician (Galilei) sau un ceasornicar (Boyle), ci un stăpîn care poruncește slujnicii sau „roabei", așa cum vedem într-un text din *Istoria ieroglifică* : „Deosăbirea zidirii și a ziditorului dintr-aciasta chiar a să cunoaște poate. Căci ziditorul . . . zidirea săvîrșind, de lucru să odihnește și, ca un deplin în putere stăpîn, o dată numai poruncind, din veci și până în veci zidirea ca o slujnică după poruncă nepărăsit aliargă" [80]. Aici apare dublul caracter al concepției cantemiriene : pe de o parte, neintervenția divinității în mersul naturii odată create, ca la deiști, pe de altă parte, elementul voluntarist specific teismului, sublinierea inferiorității și dependenței creaturii față de creator.

Caracterul ambiguu al concepției lui Cantemir apare și în teoria hazardului. În *Sacrosanctae*, Cantemir critică definiția hazardului (întîmplării) ca eveniment fără cauză. Fenomene fără cauze nu există, iar hazardul nu este decît o întîlnire neprevăzută (de om) a două lanțuri cauzale : „Ceea ce merge către existența sa nici nu devine, nici nu se poate întîmpla ca să devină în afară de cauzele sale necesare și concurente ; deci un caz oarecare nu se va putea întîmpla fără anumite cauze proprii și certe" [81]. Ne aflăm aici, deocamdată, în cadrul determinismului. Dar Cantemir precizează că acea întîlnire a lanțurilor cauzale este predeterminată de providența divină : ea este aceea care „face să se adune, drept cauze, evenimentele concurente" în vederea unui „bine necesar"[82]. În afirmația lui Cantemir că această concepție asupra hazardului va îndepărta orice scrupul al fizicianului și al teologului regăsim intenția de a concilia fizica cu teologia, de a satisface atît cerințele uneia, cît și ale celeilalte care trebuie să fi stat, cum spuneam, la originea cărții.

---

[75] În *Monarchiarum*, Cantemir revine totuși la o concepție aristotelică-scolastică asupra „ordinii naturii" atunci cînd vorbește de „monstrul" „care nu crește după planul și ideea naturii" (în publicația citată, p. 275).

[76] *Sacrosanctae*, p. 86.

[77] *Ibidem*, p. 301.

[78] *Ibidem*, p. 298.

[79] *Istoria ieroglifică*, ed. cit., p. 244.

[80] *Ibidem*, p. 244. Compară și *Lauda lui Van Helmont* : lui Dumnezeu „roaba fire din semn [la semnul său, *nutu*] îl slujește" (*Opere*, vol. 6, p. 479).

[81] *Sacrosanctae*, p. 324.

[82] *Ibidem*, p. 326.

Concepția este reluată în *Istoria ieroglifică*[83]. Toate lucrurile în lume sînt sau „tîmplătorești", sau „ființăști": cele „ființăști" pot fi prevăzute, „după a firii urmare", cele „tîmplătorești" nu pot fi prevăzute, dar nu sînt fără cauză: „fietece de a sa hirișă (proprie, firească — *P.V.*) și adevărată dintăi pricină nu să lipsește"[84]. Cauza primă, Dumnezeu, face ca prin intermediul ordinii firești a cauzelor să se realizeze ordinea morală a faptei și a răsplatei: „așijderea, pricina pricinelor a toată pricinele dintăi privitoare și giudecătoare iaste, carile fără cea cădzută plată și răsplătire a le lăsa nu poate"[85]. „Fietecui ceia ce i să cade tîmplare, de hulă sau de laudă ... fără greș vine"[86]. Din același punct de vedere critică autorul *Istoriei ieroglifice* „prepusul" (ipoteza) *ton automaton* a atomiștilor[87], cu alte cuvinte ipoteza că „toate în lume sînt tîmplătoare"[88], adică lipsite de o finalitate providențială. Exemplul cu ajutorul căruia ilustrează Cantemir relația dintre faptele „tîmplătoare" și cele „ființăști" arată, însă, o mlădiere a determinismului rigid din *Sacrosanctae*, o intuire a dialecticii întîmplării și necesității: dacă punem într-un ciur o mulțime de grăunțe și scuturăm ciurul, nu putem ști care grăunte va cădea mai întîi prin găurile ciurului și care mai pe urmă, aceasta este ceva „tîmplător", dar „precum până în cea de pre urmă ... toate vor cădea fără greș știm"[89].

Cantemir nu a putut enunța o concepție de tip deist asupra „ordinii naturii"[90], deoarece aceasta l-ar fi dus la un conflict direct cu dogma. El și-a dat seama că dogma implică minunea, încălcarea ordinii naturii. În *Loca obscura*, cărturarul susține explicit existența minunilor, pe care le definește ca „efecte care depășesc ordinea lucrurilor naturale și puterea lor (*effectus rerum naturalium ordinem ac potentiam evincentia*)"[91]. Cantemir leagă însuși nucleul dogmei creștine — încarnarea lui Dumnezeu în om prin Hristos — de încălcarea ordinii naturii: „verbul se face carne și Dumnezeu se face om, astfel încît, atunci cînd vrea Dumnezeu, ordinea naturii este înfrîntă (*ubi Deus vult vincatur naturae ordo*)"[92].

Noțiunea naturii și cea a ordinii naturale din *Sacrosanctae* cuprind totuși în ele, oricît ar fi căutat Cantemir să le integreze teismului, posibilitatea disjungerii științei de teologie. Odată această disjungere efectuată în opera de maturitate, înlănțuirea firească a lucrurilor va deveni obiectul științei, și Cantemir își va concentra atenția asupra ei, lăsînd în umbră izvorul supranatural al ordinii naturii. Este semnificativ, de pildă, să-l vedem, în *Descrierea Moldovei*, apelînd la cauze pur naturale chiar în acele subiecte care dădeau locul în *Sacrosanctae* la speculaţii metafizice sau teologice, precum durata vieţii sau cutremurele[93]. Noţiunea ordinii naturii va deveni şi baza filozofici istoriei schiţate de Cantemir în *Monarchiarum physica examinatio*.

---

[83] *Istoria ieroglifică*, ed. cit., p. 161 — 165.

[84] *Ibidem*, p. 165.

[85] *Ibidem*, p. 162.

[86] *Ibidem*, p. 165.

[87] *Ibidem*, p. 222.

[88] *Ibidem*, p. 58.

[89] *Ibidem*, p. 161.

[90] Așa cum au susținut P. P. Panaitescu (*op. cit.* p. 56) și Dan Bădărău (în *Filozofia lui Dimitrie Cantemir, passim*).

[91] *Loca obscura*, mss. latin 76 al Bibliotecii Academiei R. S. România, f. 176 r. Compară și 171 r.: *miracula naturae ordinem et mentis humanae captum transcendentia.*

[92] *Loca obscura*, f. 207 v. De aceea spune Cantemir în *Monarchiarum* că ordinea naturii nu poate fi călcată de natura *însăși* (subl. ns. — *P.V.*) (*ab ipsa natura*): Dumnezeu o poate încălca dacă vrea. Această nuanță teistă se regăsește și în *Istoria ieroglifică*.

Sacrosanctae cuprinde şi o ontologie în sensul restrîns şi tradiţional al cuvîntului de teorie a existenţei ca existenţă sau a principiilor ultime ale existenţei ca existenţă. Ermetismul, exegeza teozofică a Bibliei îl duc aici pe Cantemir la formularea unei concepţii care, rămînînd spiritualistă-teistă, nu mai coincide cu simpla teologie. În centrul ontologiei cantemiriene se află noţiunea divinităţii, definită ca existenţă prin excelenţă, ca existenţă absolută din care derivă orice altă existenţă, dar şi ca „viaţă universală'', determinaţie mistică-ezoterică : „De aceea ca pavăză vom lua cuvîntul şi numele Veşnicului : Eu sînt cel ce este. Adecă Dumnezeu este existenţa *(esse)* şi viaţa tuturor, adică a celor ce sînt cuprinse în catalogul creaţiunii şi conservaţiunii''[94]. În timp ce divinitatea sau mai bine zis fiinţa *(esse)* divinităţii este „viaţa universală''[95], fiinţa creaturilor este „viaţa particulară'', „precum a omului, a calului etc.''[96]. Cantemir descrie uneori „viaţa universală'' în termenii Fiinţei parmenidiene, conceptul existenţei absolute dezvăluindu-şi astfel determinările intrinseci în haină teologică : „Viaţa universală este, a fost şi va fi aceeaşi, căci ceea ce este, este şi niciodată nu se poate înţelege că nu a fost. Din contră, în mod intelectual este declarat că rămîne întotdeauna acelaşi, netraversabil, impermutabil, inalterabil, impermiscibil şi în eterna sa neclintire şi identitate[97]. Pe de altă parte, ca şi Ioan Damaschin, care urmează aci platonismul, Cantemir defineşte divinitatea şi ca Bine suprem, ca Binele prin excelenţă[98].

Noţiunea ontologică a divinităţii ca existenţă absolută, despre care se spune nu numai că dăruieşte fiecărei fiinţe singulare „forma'', „viaţa sau „existenţa'', ci că *este* „existenţa *(esse)* şi viaţa tuturor''[99] *în care* toate „trăiesc'', poate duce la consecinţe panteiste, la confundarea divinităţii cu creatura. Cantemir caută să le evite cu ajutorul unor *distinguo*-uri subtile de tip scolastic : „Totuşi fereşte-te de a confunda şi de a conchide : deci Dumnezeu este forma tuturor lucrurilor ... în mod pozitiv Dumnezeu este viaţa, însă nu unul sau altul trăind subiectiv (adică întrucît depinde de un subiect, substrat individual[100]. — *P.V.*) este Dumnezeu''[101]. Raportul este analog cu participarea platonică : creaturile îşi împrumută fiinţa de la substanţa universală, dar aceasta „nu se uneşte substanţial cu lucrurile, nu este prinsă şi, în fine, nu suferă ceva de la ele''[102].

---

[93] „Schimbările vremii sau felul de hrană sau lipsa naturală de forţă fizică împiedică pe locuitori să trăiască mult''. „Rareori simţim cutremure care aproape peste tot tulbură de obicei plăcerile regiunilor calde'', *Descrierea Moldovei,* ed. cit., 1973, p. 59.

[94] *Sacrosanctae,* p. 201.

[95] *Ibidem,* p. 268.

[96] *Ibidem,* p. 257.

[97] *Ibidem,* p. 265.

[98] *Ibidem,* p. 266.

[99] *Ibidem,* p. 201.

[100] *Subiectum* echivalează aci cu *hypokeimenon*-ul aristotelic, substratul individual care primeşte accidentele, sau cum îl defineşte Cantemir în *Istoria ieroglifică,* „ipochimen=lucrul ce dzace supt altul, ca cum iaste materia supt formă, lîna supt văpsală'' (p. 67)

[101] *Sacrosanctae,* p. 266.

[102] *Ibidem,* p. 264 — 265.

Ontologia cantemiriană este cuprinsă în cărţile a IV-a şi a V-a ale lui *Sacrosanctae*. Între cartea a IV-a, care tratează despre timp, şi cartea a V-a, care tratează despre „viaţa" sau „forma" lucrurilor, există o strînsă legătură. Durata lucrurilor nu se poate deosebi de „viaţa" sau fiinţarea *(esse)* lor, ea ţine, ca şi „viaţa", de nucleul cel mai intim al existenţei lucrurilor: „Precisa lucrurilor durată nu se poate în nici un mod de percepere *(nec alio sentiendi modo)* deosebi de periodica şi determinata lor viaţă. Căci, precum durata precisă sau determinatul act al existenţei şi al fiinţării *(determinatus existendi atque essendi actus)* este mai unit cu lucrurile decît sînt ele cu ele însele, în acelaşi mod trebuie înţeleasă viaţa periodică sau descrisul act dătător de formă"[103]. Timpul sau durata lucrurilor este o condiţie ontologică fundamentală, „actul existenţei şi al fiinţării": prin aceasta teoria timpului devine o parte a ontologiei. Deşi cartea a IV-a *Despre timp* prelucrează opusculul *De Tempore* al lui Van Helmont, iar cartea a V-a, *Formarum Ortus*, *Vita* şi alte opuscule van-helmontiene, legătura dintre teoria timpului şi teoria „vieţii", aşa cum apare mai sus, nu există la Van Helmont; ea ţine de construcţia sistematică întreprinsă de Cantemir; prin ea se constituie de fapt ontologia cantemiriană ca parte distinctă a operei pe care acum putem să o numim, împreună cu traducătorul ei, *Metafizica*.

„Durata particulară" a lucrurilor întreţine acelaşi raport cu „timpul universal" ca „viaţa particulară" cu „viaţa universală". „Aşadar, precum în timp, aşa şi în viaţă trebuie să înţelegem universalitatea şi în acelaşi timp o particularitate oarecare"[104]. Timpul universal sau timpul ca atare este un atribut al divinităţii. Aşa cum creaturile obţin fiinţa *(esse)* lor prin participare la viaţa universală, aşa ele obţin durata lor, însuşirea de a dura prin participare la durarea divină[105].

Ca atribut al divinităţii, timpul este, ca şi atributele substanţei spinoziene, indivizibil, el nu comportă părţi, deci nici succesiune, nu este mare sau mic, lung sau scurt, nu poate măsura sau fi măsurat[106]. Aceste determinări privesc numai raporturile reciproce ale mişcării corpurilor sensibile, şi numai din punctul de vedere al minţii umane care măsoară durata unei mişcări prin alta şi nu timpul în sine[107]. Din acest punct de vedere timpul se confundă cu „eternitatea": „Acel bărbat divin (Augustin) scoţînd din timp orice accident, adică pe « înainte » şi « după », pe «lung » şi «scurt », ignorînd ştia că eternitatea şi timpul sînt unul şi acelaşi lucru"[108]. Eternitatea nu este o durată infinit de lungă, ea nu cade sub categoria cantităţii[109].

Întrucît caută să demonstreze că timpul este un atribut al divinităţii, Cantemir combate, ca şi Van Helmont, concepţia aristotelică a timpului ca măsură a mişcării, concepţie care lega organic timpul de mişcarea materiei, a corpurilor naturale. În capitolul al XII-lea al cărţii a IV-a, el expune în 19 puncte doctrina aristotelică, pe care o combate punct cu punct în capitolul următor, ca şi în alte capitole. Această expunere, care nu se găsește în Van Helmont, arată o cunoaștere directă a operei aristotelice, după cum multe dintre argumentele „dialectice" aduse contra lui Aristotel nu se găsesc în De *Tempore* al lui Van Helmont. Unele dintre argumentele cantemiriene dezvăluie de fapt contradicțiile dialectice inerente timpului, mișcării și continuului, și cu deosebire paradoxurile care apar cînd timpul este legat organic de mișcare[110]. Cantemir se slujește însă de aceste contradicții pentru a infirma, prin reducere la absurd, teza adversarului și a confirma astfel independența timpului de mișcarea materiei.

---

[103] *Sacrosanctae*, p. 257.

[104] *Ibidem*.

[105] *Sacrosanctae*, p. 245, 247 — 249 etc. Compară Van Helmont. *De Tempore*, 29, 36, 46.

[106] *Ibidem*, p. 244, 245. Compară Van Helmont, *De Tempore*, 30: „Timpul nu are părţi, nici nu admite o diviziune şi în consecinţă nu cunoaşte vreo succesiune".

[107] *Ibidem*, Compară Van Helmont, *De Tempore*, 30.

[108] *Ibidem*, p. 234. Compară Van Helmont, *De Tempore*, 29.

[109] *Sacrosanctae*, p. 229 — 230.

Întrucît se modifică punctul de vedere al lui Cantemir, în ontologie și filozofia naturii, în *Istoria ieroglifică*, operă scrisă cu cinci ani mai tîrziu? Preocupările de ontologie, în sensul definit mai sus, se estompează în digresiunile filozofice din *Istorie*. Cît privește filozofia naturii — expusă fragmentar, și nu sistematic, în *Istoria ieroglifică* — reapar, cum am arătat, multe teze din *Sacrosanctae*, și chiar influența van-helmontiană nu este absentă, cum s-a crezut[111]. Dar corespunzător cu despărțirea filozofiei fizice de teologie, întrepătrunderea problematicii teologice cu cea fizică, interpretarea simbolistă-teologică a fenomenelor naturii dispar.

Cea mai importantă deosebire privește însă atitudinea față de aristotelism. Aristotel nu mai este „părintele obscurității păgîne", ca în *Sacrosanctae*[112], ci un „greu și deplin învățător[113]. Mai mult: definiția „filozofiei fizicești", menționată mai sus, și de o importanță principială pentru separarea fizicii de teologie, nu pare a fi altceva decît o parafrazare a definiției date de Coridaleu obiectului fizicii: *to physikon soma to physin echon*[114]. Noțiunile și tezele aristotelice, printre care și unele dintre cele respinse direct în *Sacrosanctae*, abundă în *Istoria ieroglifică*, precum noțiunea „materiei" și a „formei" (p. 61), a substratului („ipochimen" sau „supus", 67, 77), a esenței și accidentelor (p. 83), a celor patru cauze: materială, formală, eficientă și finală (p. 105). Deși forma umoristică, de parodie în care apar elementele de erudiție, inclusiv noțiunile și tezele filozofice, în *Istoria ieroglifică* implică o anume detașare ironică, atitudinea față de neoaristotelism este oricum mai îngăduitoare. Chiar acolo unde Cantemir critică, în *Istoria ieroglifică*, pe Aristotel, nu mai este vorba de o respingere în bloc și de principiu a filozofiei Stagiritului de pe poziții teologice, ca în *Sacrosanctae*, ci de unele aspecte speciale ale peripatetismului. Așa, Cantemir elimină cauza finală din fizică, considerînd că domeniul ei este etica: „Lucrurile firești . . . cei a firii iscoditori și cu deadinsul cercători dzic, precum patru pricini să li să dea; pricina, adecă cine, din ce, în ce chip și pentru ce. Deci dintr-acéste patru, céle trii înainte mărgătoare... adevărat fizicăi slujesc. Iară cea mai de pre urmă nicicum cu fizica a să amesteca poate (macar că grei și deplin învățători așé au slăvit), ce numai ithicăi, adecă învăţăturii obiceinice, temeiul şi sfîrşitul iaste"[115]. Critica priveşte de fapt nu aristotelismul autentic, ci animismul scolastic care atribuia lucrurilor naturale o năzuinţă conştientă către scop, ceea ce nu se găseşte la Aristotel : ,,orice firea firéşte lucreadză, pricina săvîrşitului (cauza finală — *P.V.*) preste socoteala şi simţirea ei iaste"[116]. Lucrurile evoluează numai în virtutea ,,poruncii" care le este imanentă, adică în virtutea naturii lor. Cauza finală nu este ,,în socoteala fireştilor, ce într-a izvoditoriului şi pricinitoriului firii ... pricina pricinilor"[117]. Această transferare a cauzei finale din fizică în metafizică sau teologie, aminteşte de Bacon sau Galilei, dar de fapt Cantemir se inspiră tot din Van Helmont[118]. Pe de altă parte, în context, eliminarea cauzei finale din fizică şi păstrarea ei în etică privesc, cum vom vedea, în primul rînd nu fizica, ci antropologia, elogiul făcut fiinţei umane ca făptură înzestrată cu finalitate.

---

[110] De exemplu: dacă timpul este legat organic de mișcarea corpurilor, atunci timpul ar fi diferit pentru corpurile care se mișcă repede, decît pentru cele care se mișcă încet (p. 220).

[111] I. Verdeș, *Dimitrie Cantemir, patriot, gînditor și om de știință*, în *Din istoria filozofiei în România*, vol. II, p. 70 — 76: „Influența pe care o suferise în tinerețe de la J. B. Van Helmont, influență prezentă în *Encomium* și *Metafizica*, nu este reluată și dezvoltată". Dan Bădărău scrie și el că există „o singură izbucnire într-un singur moment" al influenței lui Van Helmont asupra lui Cantemir, anume în *Sacrosanctae* (*Dimitrie Cantemir și Van Helmont*, în „Cercetări filozofice", an. VIII, 1961, 1).

[112] P. 177.

[113] *Istoria ieroglifică*, p. 243.

[114] Coridaleu, *Comentariu la Fizica lui Aristotel*, Veneția, 1779, p. 26: *apud* Cl. Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, Thessaloniki, 1967.

Una dintre ideile filozofice fundamentale ale lui Cantemir este cea privitoare la mişcarea ciclică sau legea mişcării ciclice. Ea are un model biologic şi este inspirată din Van Helmont[119] : orice fiinţă vie descrie un cerc al naşterii, creşterii şi pieirii, transmiţînd principiul vieţii unei alte fiinţe, care va parcurge acelaşi cerc. Dar Cantemir conferă legii ciclice o generalitate filozofică, pe care nu o avea la Van Helmont, iar în *Monarchiarum* o va aplica şi filozofiei istoriei.

Tabloul mişcării ciclice a naturii, schiţat în *Sacrosanctae*[120], apare în *Istoria ieroglifică*. ,,Veşnica şi neobosita" mişcare a naturii, pornită iniţial de divinitate, rămîne neschimbată, spune Cantemir şi el continuă : ,,Neschimbată, cînd dzic, în féţe (specii), iară nu în atomuri (indivizi)[121], trebuie să înţelegi de vréme ce toate atomurile în toate féţele, în toată vremea, cursul perioadelor sale făcînd şi săvîrşind şi ca într-un vîrtej întorcîndu-să, tînd (cînd) la nemica, tînd la a fi a lucrului să întorc"[122]. Indivizii parcurgînd ciclul, cedează unul altuia locul, dar speciile rămîn neschimbate. Toată mişcarea naturii trebuie înţeleasă după ,,paradigma" (modelul) soarelui care parcurge o mişcare ciclică fără sfîrşit pe cer (e vorba de mişcarea aparentă anuală a soarelui).

IDEI DESPRE CUNOAŞTERE. LOGICA

Cantemir a fost primul gînditor român care a abordat la nivel propriu-zis filozofic problemele cunoaşterii. În acest domeniu, limpezirea progresivă a gîndirii lui, afirmarea tendinţei raţionaliste se săvîrşesc pe măsură ce el renunţă la misticismul din opera de tinereţe *Sacrosanctae*.

---

[115] *Istoria ieroglifică*, ed. cit., p. 243.

[116] *Ibidem*, p. 244.

[117] *Ibidem*.

[118] *Causa finalis non est in naturalibus* (*Opera omnia*, p. 606). În *Natura contrariorum nescia*, opuscul transcris de Cantemir (in *Van Helmont Physices*), Van Helmont arată tocmai că ,,semințele naturale nu şi-au fixat dinainte un scop, ca şi cum ar acţiona prin inteligenţă şi prevedere, ci sînt născute prin darul creat să evolueze spontan şi natural către scopurile cunoscute de Dumnezeu" (*Opera*, p. 160).

[119] D. Bădărău, *Cantemir şi Van Helmont, loc. cit.*

[120] ,,Cele produse ... încep să parcurgă învîrtirea conform cu perioada determinată a duratei proprii" (p. 74).

[121] Termenul ,,atom" înseamnă aci ,,individ al unei specii", şi nu, cum s-a crezut, ,,corpuscul indivizibil" (compară, *Compendiolum logices*, II, II, 2, în *Opere*, vol. VI, p. 444).

[122] *Istoria ieroglifică*, p. 243.

În *Sacrosanctae* este respinsă în bloc știința profană sau „știința senzitivă". Adversarul direct este iarăși neoaristotelismul : „Toți învățații secolului acesta proclamă în gura mare că toată știința omenească purcede de la simțuri și de la principii indemonstrabile"[123]. Recunoaștem aici gnoseologia aristotelică, așa cum este expusă în *Analiticele secunde.*

„Știința sacră" sau „știința infuză", care nu se întemeiază nici pe simțuri, nici pe rațiune, ci pe contactul de ordin mistic cu divinitatea, este considerată în *Sacrosanctae* ca singura autentică. Această cunoaștere este „simplă", adică intuitivă și nemediată ; organul ei este „intelectul" (*intellectus*), opus „rațiunii senzitive" (rațiunii discursive). Adam, înainte de păcat, poseda numai intelectul și știința intelectuală, cunoscînd „fără nici un discurs al rațiunii"[124]. „Raționalitatea senzitivă" a fost introdusă în om de diavol, odată cu săvîrșirea păcatului originar; logica este o invenție a diavolului, care a înșelat pe Eva prin silogisme sofistice[125]. Sursele acestei concepții iraționaliste-teologice se află în teozofia lui Van Helmont, dar, probabil, și în mistica ortodoxă.

De fapt, în *Sacrosanctae* nu se poate vorbi de gnoseologie, deoarece categoriile gnoseologice nu se despart încă de cele etico-religioase. Formula „știința omenească, adică viciul"[126], exprimă lapidar această relație.

Dar misticismul din *Sacrosanctae* este, ca și ascetismul din *Divanul*, mai mult încercarea sau chiar mimarea unei maniere, o ipostază momentană a acestei personalități proteice, decît expresia unei convingeri profunde. Cantemir nu era un ascet, cufundat în exerciții spirituale țintind extazul, ci un om de lume. Utilizarea dialogului și a alegoriei, a expresiei metaforice ne arată că artistul Cantemir este prezent și în *Sacrosanctae*[127] și ne oferă un temei în plus pentru a considera că opera înfățișează nu o experiență mistică *trăită*, ci una *reprezentată.*

În *Micul compendiu de logică*, autorul va readopta atitudinea raționalistă din *Divanul*, mai conformă structurii sale mentale ; și nu poate fi vorba de o evoluție în timp, căci cele două opere, *Sacrosanctae* și *Logica* sînt aproximativ contemporane. De fapt, chiar în *Sacrosanctae*, după cum am mai menționat în treacăt, discursul raționalist-scolastic răzbate în capitolele de fizică și ontologie : definiții, demonstrații silogistice, respingeri „dialectice" ale adversarului (numai în capitolele „enigmatice", destinate a înfățișa semnificația „spirituală", teologică a desfășurărilor naturale, discursul este, în mod adecvat acestui conținut, simbolico-alegoric, ca la misticii bizantini). În felul acesta, răsturnarea de poziții din *Logica* este pregătită, oarecum paradoxal, de conținutul implicit al lui *Sacrosanctae.*

Într-adevăr, cel care condamnase rațiunea ca fruct al păcatului scrie acum o logică, întemeiată explicit pe recunoașterea valorii rațiunii[128]. În *Prefață*, Cantemir arată că, deși omul a pierdut „știința infuză" prin păcatul originar, Dumnezeu i-a acordat lumina naturală a rațiunii și logica, spre a se mîntui și spre a ajunge la adevărata înțelepciune[129].

---

[123] *Sacrosanctae*, p. 49.

[124] *Ibidem*, p 276.

[125] *Ibidem*, cartea a II-a, cap. XXI, XXII. Această interpretare a păcatului originar este preluată de la părinții bisericii.

[126] *Ibidem*, p. 137.

[127] Cf. Mihai Ciurdariu, *Recitindu-l pe Cantemir*, în „Revista de filozofie", 1973, nr. 11.

[128] Cf. Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, cap. *Știința.*

[129] Cantemir, *Compendiolum, Introducere (Prooemiolum)*, în *Opere*, vol. 6, p. 412.

Odată cu aceasta se schimbă atitudinea față de filozofia antică și față de Aristotel, căci logica este numită de Cantemir „o comoară a disciplinelor minții lăsată de antichitate”[130], iar Aristotel este „Filozoful”[131], adică filozoful prin excelență.

Dacă *Logica* afirmă, în opoziție cu *Sacrosanctae* valoarea rațiunii, *Istoria ieroglifică* reabilitează sensualismul, Cantemir adoptînd chiar axiomele neoaristotelice respinse în *Sacrosanctae* : „Axioma filosofască știută ... iaste ; toată cunoștința și toată știința din înainte mărgătoarea simțire purcede”[132]. Sau în altă parte : „Toată știința din povața simțirilor se află”[133]. Cuvîntul „povață” nu înseamnă aici „sfat”, ci „călăuză”, „ghid”, deci el exprimă aceeași idee ca și formularea „înainte mărgătoarea simțire” : simțurile, senzația sînt izvorul cunoașterii, prima ei fază care precede orice altă cunoaștere. Și alte teze ale gnoseologiei aristotelice apar în *Istoria ieroglifică*, de exemplu, opoziția dintre „știință” și „părere” și teza că știința se constituie prin demonstrație : „A lucrurilor știință nu din părere, ci din chiara (clara) arătare[134] să naște”[135]. Îndoiala față de valoarea rațiunii discursive și a deducției raționale, dacă se mai manifestă în *Istoria ieroglifică*, nu implică iraționalismul mistic, ci afirmarea superiorității experienței asupra speculațiilor sterile : „Acmu dară ce mai multă dovadă din socoteala loghiciască trebuie ... căci experiența și ispita lucrului mai adevărată poate fi decît toată socoteala minții, și argumenturile arătării de față mai tari sînt decît toate chitélele”[136]. Știința se bazează pe experiență și rațiune : „Vînătoriul științei socoteala (rațiunea), iară măiestriile (uneltele) simțirea iaste”[137]. Cunoașterea presupune un moment empiric și unul rațional, explicativ, fenomenele trebuie observate și totodată explicate : „Sufletul filosof nu numai cum și ce s-au făcut, ce și pentru ce așè s-au făcut cerceteadză”[138]. Aforismul din *Istoria ieroglifică* nu face decît să anunțe metoda aplicată de Cantemir în opera sa științifică, în istorie, etnografie, geografie, metodă bazată pe stabilirea exactă, obiectivă, am zice rece, a faptelor și pe explicarea lor rațională, prin cauze, sau pe integrarea lor într-o demonstrație științifică.

Pentru Cantemir, valoarea logicii și a rațiunii se întemeiază pe ordinea rațională a naturii. Tocmai ordinea naturală este, în știință, obiectul cunoașterii raționale : „Nu va fi însă, poate, nimeni — scrie el în *Monarchiarum physica examinatio* — care să se îndoiască de faptul că, din începuturi, în chip just cunoscute, se deduce ceea ce va urma și că unui intelect bine cultivat și pătrunzător i se pot învedera și desluși de la sine ceea ce înfăptuiește ordinea neîntreruptă a naturii după legea proprie a naturii”[139]. De altminteri se observă că în *Monarchiarum* nu mai există distincția între intelect, ca facultate a intuiției nemijlocite și rațiunea discursivă, căci funcția intelectului este chiar deducția rațională. Această distincție sau opoziție lipsește de fapt și în *Logica*, unde rațiunea discursivă nu este decît intelectul în anumite operații ale sale[140].

---

[130] *Ibidem*, p. 413.

[131] *Ibidem*, p. 421.

[132] *Istoria ieroglifică*, p. 193.

[133] *Ibidem*, p. 74.

[134] Termenul „arătare” este aici un calc semantic, după lat. *demonstratio*.

[135] *Ibidem*, p. 192.

[136] *Ibidem*, p. 192.

[137] *Ibidem*, p. 89.

[138] *Ibidem*, p. 104.

[139] *Monarchiarum physica examinatio*, ed. cit., p. 273.

Cantemir deosebește în *Micul compendiu de logică* „logica naturală" și „logica artificială"[141]. Prima este logica spontană pe care o posedă orice om, fără vreo învățătură specială. Ea este suficientă pentru a judeca în lucruri simple, ce țin de domeniul simțului comun: de exemplu, prin faptul că vede lumina soarelui chiar și omul cel mai lipsit de cultură și care nu cunoaște nici o regulă logică poate conchide că soarele a răsărit[142]. Logica artificială este o elaborare a logicii spontane prin formularea de principii și reguli pe care le datorăm, spune Cantemir, în cea mai mare parte, lui Aristotel.

Logica lui Cantemir cuprinde trei cărți. Prima carte tratează despre obiectul logicii, despre concepte sau termeni și despre judecăți. Cartea a II-a este consacrată categoriilor aristotelice și predicabilelor, iar cartea a III-a silogismului.

În prima parte, după ce definește obiectul logicii, Cantemir distinge trei operații ale intelectului, corespunzînd formării noțiunilor, judecăților și raționamentelor. Clasificarea termenilor în categorematici și sincategorematici, în complecși și incomplecși, mintali și verbali, transcendentali, echivoci, analogi și univoci arată păstrarea contactului cu logica scolastică.

Cantemir concepe categoriile în spiritul realismului, găsind, ca și Aristotel, fundamentul lor în realitatea lucrurilor: „Categoriile se enunță despre lucruri și desemnează natura lor"[143]. Acest realism înclină însă spre cel platonic sau scolastic, căci obiectul categoriilor sînt cele universale și eterne, care par a avea — fără ca D. Cantemir să se pronunțe clar în acest sens — și o realitate independentă de lucrurile singulare și vremelnice: „Deși dorise să fie un cercetător care procedează științific, Filozoful s-a găsit în neputința care îi stăpînea intelectul de a cuprinde nemărginitul și s-a văzut oprit de a trata despre fiecare lucru în parte (supus nașterilor și destrămărilor succesive ale lucrurilor din univers), astfel că de la lucrurile schimbătoare și pieritoare a trecut la cele neschimbătoare și nepieritoare, dat fiind că mereu acestea se mențin în aceeași stare. Așa că nu fără o foarte mare sforțare Aristotel a închis în zece categorii universale toate cîte au fost clădite în astă lume de Creator, în așa fel încît să nu poată fi găsit sau închipuit nici un lucru care să nu fie cuprins într-una dintre acestea, și anume: esența, cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, acțiunea, pătimirea, așezarea și starea"[144].

Cantemir încearcă și o deducere a categoriilor unele din altele[145].

În teoria silogismului, autorul *Micului manual de logică* deosebește silogisme generale, silogisme demonstrative — cu premise certe, evidente și necesare — și silogisme probabile, care prezintă numai o asemănare cu „adevărul și evidența". El se apropie aici foarte mult de poziția lui Aristotel în *Întîia analitică*.

Ca și Aristotel și urmașii lui pe linie directă, Cantemir deosebește numai trei figuri ale silogismului, nu patru figuri ca inovatorii aristotelismului, începînd cu Galenus. Teoria silogismului este tratată de Cantemir prea succint, cu o metodă mai ales declarativă, şi nu explicativă, nefiind lipsită nici de unele erori[146].

---

[140] D. Bădărău, *op. cit.*, p. 313.

[141] *Compendiolum*, I, I, 4.

[142] *Ibidem*, I, III, 2.

[143] *Ibidem*, I, I, 19. *Categoriae de rebus dicuntur, naturasque earum denotant.*

[144] *Ibidem*, I, I, 18; cf. Bădărău, *op. cit.*, p. 321 — 322, 330 — 333.

[145] D. Bădărău, *op. cit.*, p. 324 — 325.

Cantemir proiectase şi o traducere a *Micului compendiu de logică*, după cum ne declară în prefaţa la *Istoria ieroglifică* : ,,Toată învăţătura loghicăi pre limba noastră în curînd să videm, carea învoind Puternicul în curînd de la noi o nedejduieşte''. *Logica* românească trebuia, în concepţia lui Cantemir, să contribuie la reforma limbii, încetăţenind o serie de termeni filozofici în româneşte. Proiectul nu l-a putut realiza, dar o parte din acei termeni îi avem risipiţi în *Istoria ieroglifică*, unde ni se vorbeşte de ,,hotărîre'' (definiţie), de ,,siloghizm'', de ,,protase'' (premise), de ,,siloghizm arătătoriu'' (demonstrativ), de ,,hotarul mijlocitoriu'' (termenul mediu), de ,,încuiare'' (concluzie), ,,argument'', ,,enthimema'', ,,categorii''.

CONCEPŢIA DESPRE OM ŞI ETICA

Antropologia şi etica au fost domeniile în care s-a afirmat prin excelenţă umanismul. Întrebarea dacă umanismul lui Cantemir a fost pur formal, cantonat numai în cultivarea limbii latine şi eline, a erudiţiei clasiciste sau a implicat, măcar într-o anumită măsură, şi o concepţie nouă despre viaţă este de aceea fundamentală. În fapt, concepţia despre om şi etica lui Cantemir sînt străbătute de o tendinţă umanistă, care se manifestă — fie în cadrul formal al antropologiei şi moralei creştine, fie spărgînd chiar acest cadru — prin accentuarea demnităţii omului ca fiinţă raţională şi liberă, a rolului raţiunii în viaţa morală, prin sublinierea momentului autonom şi terestru al moralităţii şi o oarecare estompare a momentului specific religios, eteronom şi transcendent.

Prima operă a cărturarului, *Divanul sau gîlceava înţeleptului cu lumea*, este şi singura încercare mai rotundă, închegată de etică, încercare pe care autorul nu o socotea depăşită nici mai tîrziu, la maturitate, de vreme ce o recomandă unui membru al Academiei din Berlin într-o scrisoare din 1714.

Înscriindu-se în lungul şir al *Disputelor între suflet şi trup*, *Divanul* se situează undeva între beletristică, literatură religioasă şi filozofie. Dar chiar forma literară a scrierii nu este lipsită de semnificaţie filozofică. Astfel s-a subliniat pe drept cuvînt importanţa formei dialogate a primei părţi a *Divanului* sub raportul laicizării gîndirii. Izvorîtă dintr-o intenţie estetică, dincolo de cea pur moralizatoare, forma de dialog, care permite Lumii să expună, într-o formă vie şi convingătoare, tezele opuse concepţiei creştine, contravine scopului didactic-religios, lăsînd, poate, să se întrezărească îndoielile ce frămîntau mintea tînărului cărturar[147]. La autorii versiunilor medievale ale disputei dintre suflet şi trup, chiar dacă aceştia apelează la forma dialogului, nu există, cel mai adesea, un adevărat dialog : în *Dioptra* lui Filip Solitarul, de pildă, atît Sufletul, cît şi Trupul expun aceeaşi concepţie, cea creştină : cînd Sufletul acuză Trupul, acesta nu se laudă şi nu se apără, ci își recunoaște umil vina[148]. Virtuozitatea retorică, stilul căutat, corespunzător gustului vremii, sintaxa nefirească izvorîtă din tendința de a imita pe clasicii greci şi latini, chiar în dauna forței de persuasiune a textului, arată și ele disocierea esteticului de religios, a intenției de a uimi sau de a delecta față de aceea de a edifica[149]. Totodată, stilul lui Cantemir este, alături de inovațiile sale terminologice şi în genere lexicale (vezi infra, p. 222), o parte integrantă a programului său umanist de promovare a limbii poporului la rangul de limbă de cultură majoră, o încercare de a demonstra capacitatea limbii române de a adopta forme de expresie ale literaturilor grecească şi latină, recunoscute ca modele de neîntrecut. „Stilul lui Cantemir, aşa curios şi nefiresc, e un manifest al limbii noastre literare, o emancipare din tiparele arhaice", ecleziastice[150].

---

[146] *Ibidem*, p. 327 – 330.

[147] Cu privire la semnificaţia laicizantă a formei de dialog a primei părţi a *Divanului*, vezi Virgil Cândea, studiul introductiv la *Divanul*, ed. cit., p. 48 şi urm. Cf. şi *Istoria literaturii române*, I, Bucureşti, 1964, p. 613.

În privința concluziilor, primele două părți ale *Divanului* se mențin în esență în limitele moralei creştine. Cu toate acestea, încă în această „primă roadă a tinereţelor" cărturarului se arată, fie şi înăuntrul acestei morale, o tendință raționalistă în măsura în care Cantemir proclamă demnitatea omului ca ființă rațională şi accentuează rolul rațiunii în viața religioasă şi morală. Tendința aceasta se afirmă și mai clar în partea a III-a a *Divanului*, care este, după cum am spus, o traducere a lucrării lui Andrei Wissowatius, *Stimuli virtutum*. „Oricine merită cu adevărat numele de om se slujeşte de rațiune"[151], cu aceste cuvinte se deschide cartea lui Wissowatius. Omului, ca ființă rațională, îi este proprie o înclinație către bine, *bonus conatus*, sau, cum scrie Cantemir, „o nevoință bună". Răul izvorăşte doar din ignoranță (deci nu din natura „coruptă" a omului); pentru ca înclinația bună proprie omului să se poată realiza trebuie să i se adauge o cunoaştere: cunoaşterea foloaselor virtuții, a căilor care ajută omului să se desăvîrşească din punct de vedere moral, dar mai cu seamă cunoaşterea de sine, a naturii omeneşti înseşi, a „vredniciei" şi „nevredniciei" omului. „Vrednicia", demnitatea omului stă în partea lui rațională, în timp ce „nevrednicia" lui rezidă în partea sa materială, trupească. Omul trebuie să urmeze exigențele nobile ale naturii umane, asigurînd dominația rațiunii asupra „poftelor" trupului: „Socoteala driaptă şi întriagă pre greşitoarea poftă să o stăpîniască"[152], *ratio recta et sana regat aberrantem appetitum*. Vom regăsi idei înrudite cu cele ale lui Wissowatius în operele de mai tîrziu ale lui Cantemir.

Încercarea sistematică *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* cuprinde şi o antropologie, iar în ultima carte, pe care Cantemir o înfăţişează ca un preludiu la „teologo-etică", premisele metafizice ale eticii (liber-arbitru şi providență, libertate şi grație divină, originea răului).

---

[148] Jacob Pontanus, care a tradus la începutul secolului al XVII-lea *Dioptra*, observă: „Filip nu ştia bine ce înseamnă să scrii un dialog. Dar acest defect şi altele asemenea trebuie să le iertăm unui călugăr, care nu urmărea decît un singur scop: acela de a ne convinge să urmăm căile sfințeniei" (P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, Series Graeca Posterior, t. 127, p. 706).

[149] Cf. şi Dragoş Moldovanu, *Influențe ale manierismului greco-latin în sintaxa lui Dimitrie Cantemir: hiperbatul*, în culegerea *Studii de limbă literară şi filologie*, vol. I, Bucureşti, 1969; acelaşi, *Stilizarea citatului biblic în „Divanul" lui Cantemir*, „Anuarul de lingvistică şi istorie literară", 20 (1969). „După Cantemir conținutul religios nu subordonează forma, ci ambele sînt realități independente" (*op. cit.*, p. 67).

[150] V. Cândea, *op cit.*, p. 64.

[151] Wissowatius, *Stimuli virtutum, fraena peccatorum*, Amsterdam, 1682, p. 1 (În Dimitrie Cantemir, *Divanul*, ed. cit., p. 296. Compară şi traducerea lui Cantemir la p. 297).

[152] D. Cantemir, *Divanul*, p. 303.

Spre deosebire de *Divanul*, găsim aici o concepţie strict teologică, ba chiar în cadrul tradiţiei teologice Cantemir înclină spre varianta mistică-iraţionalistă, cu unele elemente preluate din ermetismul van-helmontian, precum această definiţie a omului : „Omul este creatura trăind în corp prin sufletul nemuritor pecetluită prin graţia lui Dumnezeu conform luminii şi după Chipul Verbului ca prototip"[153].

Făcînd ca un fel de punte peste *Sacrosanctae*, care îşi reafirmă caracterul oarecum izolat în ansamblul operei, concepţia optimistă şi raţionalistă din *Divanul* reapare în *Istoria ieroglifică*. Întinsul excurs filozofic din capitolul al X-lea[154], la care am mai avut prilejul să ne referim în diverse conexiuni, se înfăţişează în ansamblu ca un adevărat mic tratat *De dignitate hominis*, asemenea celor scrise de umaniştii Renaşterii. Cantemir se întreabă aici care este „stepăna fiinţei" omului[155], cu alte cuvinte care este treapta (stepănă = treaptă) pe care se situează omul în ierarhia fiinţelor. Omul este „cea mai de-a firea şi mai evghenichi"[156] (cea mai nobilă) dintre toate fiinţele, spune el. Căci, în vreme ce toate creaturile urmează, inconştiente, „porunca" divină sau natura lor (ceea ce este, cum ştim, acelaşi lucru), omul singur are, la începutul oricărei lucrări, conştiinţa scopului şi poate alege între scopurile bune şi rele, participînd prin aceasta la moralitate. El are „ithicéşte" (eticeşte),, dinceputul lucrului socoteala sfîrşitului (scopului)"[157]. De aceea cauza finală slujeşte numai eticii, iar nu şi fizicii. Finalitatea conştientă, proprie omului, decurge din înzestrarea lui cu raţiune : „Ithica nu altor fapte (făpturi, creaturi), fără numai ceiia carea cu socoteală şi cu înţelegere[158] iaste slujeşte . . . oricarea între fapte în lucruri are socoteală, acéiaşi şi a sfîrşitului socotială, ce, pentru ce face, a avea poate . . ."[159]. Totodată Cantemir spune că prin raţiune omul singur între toate creaturile se aseamănă cu Dumnezeu[160], reluînd o temă clasică a speculaţiei părinţilor greci. El mai afirmă că omul posedă finalitatea şi libertatea nu prin „fireasca sa vrednicie", ci prin înzestrarea sa supranaturală, „oarecum împotrivă şi peste fire"[161]. Dar, ca şi în *Divanul*, Cantemir înclină acum spre latura raţionalistă a tradiţiei. Mai mult decît atît : în context, motivele ortodoxe dobîndesc un accent umanist şi profan. Motivul raţionalităţii şi al „asemănării cu Dumnezeu" aveau în ortodoxia medievală un conţinut mistic şi ascetic, căci „raţiunea" (*nous*, *logos*) apare ca un organ al sesizării transcendenţei, iar dobîndirea „asemănării cu Dumnezeu", a *theiosis*-ului, a îndumnezeirii, ca ideal, presupune detaşarea de tot ce este terestru, mergînd pînă la stingerea însăşi a personalităţii (ca la Ioan Scărariul sau Maxim Mărturisitorul). La Cantemir însă, motivul asemănării cu Dumnezeu slujeşte sublinierii demnităţii omului, iar raționalitatea capătă un cîmp de aplicare întru totul pămîntesc: este vorba de cîrmuirea lucrurilor omenești și îndeosebi de treburile politicești ale statului[162].

---

[153] *Sacrosanctae*, p. 277 ; compară Van Helmont, *Venatio Scientiarium*, 36 (în *Opera omnia*, p. 25).

[154] *Istoria ieroglifică*, ed. cit., p. 243 — 246.

[155] *Ibidem*, p. 245.

[156] *Ibidem*, p. 246.

[157] *Ibidem*, p. 245. „Sfîrşit" are aici şi sensul de „scop" prin calc semantic după lat. *finis*.

[158] „Socoteală" echivalează aici cu *ratio*, iar „înţelegere" cu *intellectus* din *Sacrosanctae*. După cum vedem, aici nu se face între ele o deosebire principială : ambele se referă la natura raţională a omului şi fundează „evghenia", demnitatea lui printre celelalte creaturi.

[159] *Istoria ieroglifică*, p. 244.

[160] *Ibidem*.

[161] *Ibidem*.

Cantemir renunță în *Istoria ieroglifică* la cadrul teologic din *Sacrosanctae*: deși el continuă să afirme opoziția spiritualistă dintre liber-arbitru și cauzalitate[163], el nu mai privește liberul-arbitru al omului din punct de vedere teocentric, ca un simplu mijloc de a absolvi pe Dumnezeu de existența răului și de a-i da posibilitatea să-și exercite mizericordia, așa cum apare în *Sacrosanctae*[164], ci pur și simplu ca fundament al responsabilității morale: „Că amintrilea, dinafară clătitoriul (cauza mișcătoare externă — *P.V.*) în voia slobodă putére și biruință de ar avea, nici voia slobodă slobodă ar fi, nici de bunătate laudă, nici de răutate hulă cu dreptul i s-ar cădea"[165].

În fond, statutul omului nu mai este gîndit în categorii teologice; demnitatea lui nu rezidă, ca în *Sacrosanctae*, în raportul său singular, unic cu transcendența religioasă (numai în om s-a încarnat Dumnezeu), în vocația lui transcendentă. Preluînd critica finalismului naturfilozofic de la Van Helmont, precum și unele teme ale cugetării ortodoxe, Cantemir le absoarbe într-o sinteză din care se desprinde relevarea raționalității și a libertății morale, precum și a punerii teleologice, a capacității de a-și pune scopuri, ca determinații fundamentale ale omului.

Faptul că ideea raționalității și a libertății omului tinde să spargă cadrul dogmatic se vede cel mai clar în *Loca obscura*, oricît de ortodoxă ar fi în alte privințe această lucrare de strictă teologie, îndreptată împotriva influențelor protestante. Deși Cantemir crede că apără ortodoxia, concepția despre „natura umană", dezvoltată în *Loca obscura*, contrazice fundamentele antropologiei creștine, fie ea ortodoxă, protestantă sau catolică. Cantemir susține, ca și un Erasm sau Rabelais, bunătatea „de la natură" a omului. „Toți oamenii s-au născut în mod egal buni de la natură; numai după naștere, prin convorbiri rele sau prin lipsa convorbirilor pioase și a învățăturilor bune ei pot contracta moravuri rele"[166]. „Toți oamenii se nasc buni din punct de vedere natural și toți, dacă vor, pot deveni buni din punct de vedere moral"[167]. Cantemir argumentează această idee cu ajutorul conceptului de „ordine naturală" pe care îl cunoaștem: de vreme ce prin creațiune toate sînt bune, iar ordinea naturii rămîne neschimbată, omul, creat bun, rămîne, prin natură, așa cum a fost la început[168].

Biserica afirma că prin păcatul originar au fost vătămate rațiunea și voința omului — tocmai în aceasta constă, potrivit dogmaticii ortodoxe, „coruperea" naturii umane sub raport moral. Acesta este și punctul de vedere susținut în *Mărturisirea ortodoxă*, expunere autorizată, contemporană și cunoscută lui Cantemir, a doctrinei ortodoxe. Pentru Cantemir însă, deși greșeala părinților omenirii a atras după sine o pedeapsă, „lumina numită naturală și facultatea libertății voinței au rămas nevătămate",

---

[162] Vezi, mai cu seamă, p. 245.

[163] *Istoria ieroglifică*, p. 183 — 184.

[164] Vezi trad. Locusteanu, p. 306; de asemenea cartea a VI-a, ms. p. 396 v. (traducerea lui Locusteanu este eronată la p. 329: *demitur* înseamnă „se înlătură", nu „se admite").

[165] *Istoria ieroglifică*, p. 184.

[166] *Loca obscura*, mss. lat. 76 al Bibliotecii Academiei R. S. România, f. 103 v.

[167] *Ibidem*.

[168] *Ibidem*, f. 103 r.

lumen quod vocant naturale et libera volendi facultas illaese permanserunt conservatae[169].

Teza „naturii bune” a omului se leagă la Cantemir, ca și la Erasm, de convingerea umanistă în puterea educației: „Dacă unii s-ar fi născut răi, în zadar ar fi fost ei supuși învățăturilor evlavioase, bune și cinstite, căci cele naturale potrivit unei axiome, rămîn cum au început”[170].

Sublinierea momentului autonom, omenesc al moralității, convingerea despre bunătatea „naturii umane” reapar în *Scrisoarea către contele Golovkin*, aproximativ contemporană cu *Loca obscura*. Opusculul are ca obiect conștiința morală, și însăși această preocupare este semnificativă. În istoria eticii creștine, conceptul conștiinței morale permisese evidențierea forțelor morale proprii ale omului; în jurul acestui concept s-au cristalizat tendințele umaniste dinăuntrul eticii scolastice. Ori, pe lîngă autori antici (Seneca, Plutarh), Cantemir folosește în *Scrisoare* surse medievale latine[171]: Hugues de Saint-Victor (c. 1096–1141), Ambrosius, Grigore cel Mare (590–604), probabil după o culegere de sentenții sau altă sursă indirectă, așa cum procedase și în *Divanul*. El preia din etica creștină occidentală noțiunea de *synderesis*, pe care o definește ca „păstrarea rațiunii naturale”[172]. El o distinge de *sineideisis*, conștiința în sensul restrîns al cuvîntului, care se referă la memoria faptelor bune și rele. Prin *synderesis*, moraliștii creștini înțelegeau înclinația statornică spre bine a rațiunii omenești, înclinație care „se păstrează”[173] și după „păcatul originar”.

Legătura dintre conștiința morală și divinitate, definitorie pentru o morală strict religioasă, apare mai estompată la Cantemir decît în scolastică (Toma d'Aquino).

Cotitura spre profan pe care am putut-o constata în oarecare măsură în fundamentarea teoretică și antropologică a eticii se manifestă la Cantemir și mai hotărît pe tărîmul moralei aplicate, și anume mai cu seamă în *Istoria ieroglifică*.

Laicizarea moralei în *Istoria ieroglifică* se leagă de conținutul politic al cărții, căci critica boierimii, educația cetățenească a cititorilor cereau o altă morală decît cea ascetică din *Divanul*. Această cotitură spre profan se cristalizează mai cu seamă în jurul principiului etic al „folosului de obște” sau al „folosului publicăi”, care ne amintește de umanismul civic al Renașterii. „Între muritori mai cinsteșă și mai adevărată laudă a să agonisi nu poate — scrie Cantemir — decît carea cu folosul a toată publica s-au cîștigat”[174]. Ca și umaniștii italieni, Cantemir apelează, în promovarea principiului patriotismului, la pilda civismului antic: „Neclătită (neclintită) și nemutată rămîne acea vestită a bătrînilor zisă: *machou hyper patridos*, luptă-te pentru moșie"[175]. A rămas nepieritor, spune Cantemir, numele acelor „vechi și fericiți iroi" care s-au jertfit folosului obștesc. Dealtfel, năzuința spre glorie este legitimă numai cînd se dobîndește prin acțiuni puse în folosul obștii: „Cînd pentru făcut folosul de obște cineva să fericește, cuvioasă și frumoasă iaste lauda"[176].

---

[169] *Ibidem*, f. 104 r. Scriitorul ortodox rus din secolul XIX, I. Cistovici, a observat și el că teza susținută aici de Cantemir este eterodoxă: „Iară scriind Cantemir aceasta mai mult decît Teofan (Prokopovici) greșește contra adevărului dogmei, pentru că neagă coruperea naturii omenești” (*Teofan Prokopovici și epoca lui*, Sankt Peterburg, 1868, citat după însemnările manuscrise ale lui Tocilescu, mss. rom. 5148 al Bibliotecii Academiei R. S. România, I, f. 168 v.)

[170] *Ibidem*, f. 103 v.

[171] Unele trimiteri eronate din textul rus, singurul care ni s-a transmis, ca și trimiterea la versiunea latină a Bibliei, *Vulgata*, arată că textul original al lui Cantemir a fost scris în latină (erorile datorîndu-se unor lecturi greșite ale traducătorului).

[172] *Scrisoarea către Golovkin*, text publicat și tradus de N. Gogoneață, în „Revista de filozofie”, t. 17, I, 1970, p. 3.

[173] Cuvîntul *synderesis* însemna în greaca antică „păstrare, conservare”.

[174] *Istoria ieroglifică*, p. 237.

Umanismul civic nu a avut la Cantemir, din motive istorice determinate, caracterul polemic anticlerical pe care l-a avut la umaniștii apuseni (Matteo Palmieri, Coluccio Salutati și, mai ales, Machiavelli). La Cantemir, umanismul civic este legat de lupta pentru independență și totodată de politica antioligarhică a principelui, căci Cantemir acuză marea boierime de egoism, de nesocotirea intereselor obștești. El implică însă oricum o laicizare a eticii prin valorizarea existenței terestre.

O viziune de tip renascentist vădește în *Istoria ieroglifică* și concepția lui Cantemir despre „fortuna" sau „noroc", despre raportul dintre individ și soartă. În *Sacrosanctae*, Cantemir considera norocul, întîmplarea și destinul *(fortuna, casus, fatum)* ca noțiuni păgîne, atee, care implică, spunea el, „negarea guvernării divine"[177]. Cu atît mai surprinzător apare rolul acordat în *Istoria ieroglifică* forței capricioase a „fortunei", care tinde să pună în umbră rolul providenței. „Oarbă" (ea împarte darurile sale fără să țină seamă de merite), „surdă" (la rugămințile oamenilor), „tiran nemilostiv și păgîn fără lege"[178], „fortuna" sau norocul nu pot fi asimilate „dumnezeieștii orînduiale", cum va cere Cantemir în *Hronicul*[179]. Contradicția arată un divorț între conștiința teoretică, filozofică, care apare în *Sacrosanctae*, și conștiința nemijlocită, cotidiană, așa cum se exprimă într-o operă autobiografică cum este *Istoria ieroglifică*.

În luptă cu „fortuna", ne spune *Istoria ieroglifică*, individul se afirmă din punct de vedere moral, păstrîndu-și independența lăuntrică[180]. Dar avem în *Istoria ieroglifică* și acea dialectică a acțiunii și a prilejului caracteristică umanismului: urmînd întorsăturile „vremii", „îndemîna" și „neîndemîna" ei[181], pîndind prilejul favorabil, individul își poate făuri, prin iscusință, rațiune și îndrăzneală propriul destin. Ca și Machiavelli, Cantemir consideră că alternativa succesului și a insuccesului provin de acolo că oamenii nu știu să se adapteze întorsăturilor norocului („variare coi tempi", spunea Machiavelli). „Puțini sînt carii tîmplările în vremi schimbătoare a fi știu, însă prea puțini să află carii cu norocul de ieri, astăzi să nu se îndîrjască"[182]. Ca și el, Cantemir crede că gloria, „agonisita numelui" se dobîndește „mai mult cu îndrăzneală decît cu siială (sfială)"[183], dar „îndrăzneala fără socoteală" este „nebunie"[184].

Această afirmare umanistă a individualității își găsește corespondentul în convingerea lui Cantemir, potrivit căreia meritul personal, „vredniciile" firești sau dobîndite prin cultură, trebuie să stea la baza locului pe care îl ocupă omul în societate și a prețuirii de care se bucură: „Cine-i cu mai multe vrednicii veri din fire, veri din osteninţă, împodobit, acela mai mare cinste trebuie să aibă şi mai tare la toţi să să iubească să cade"[185]. Este tema *de vera nobilitate* („despre adevărata nobleţe") a umaniştilor apuseni; ea apare şi în *Istoria Imperiului otoman*: „Turcii nu leagă nobleţea de o lungă scară de strămoşi, căci ei se cred toţi la fel de nobili; ei socot că onorurile nu trebuie acordate acelora care s-au născut din părinţi nobili, ci oamenilor înţelepţi şi cu multă experienţă, care prin practicarea virtuţilor şi-au înnobilat spiritul"[186]. Adevărata nobleţe nu se moşteneşte de la strămoşi, ci stă în nobleţea spiritului, *nobilitas ingenii*, pe care fiecare poate să o dobîndească prin propriile sale eforturi.

---

[175] *Hronicul*, p. 7.

[176] *Istoria ieroglifică*, p. 103.

[177] *Sacrosanctae*, p. 329.

[178] *Istoria ieroglifică*, p. 115.

[179] „Nărocul, sau precum cu creștinesc cuvînt trebuie să înțelegem, dumnezeiasca orînduială" (*Hronicul*, p. 85).

[180] *Istoria ieroglifică*, p. 223 – 224.

[181] *Ibidem*, p. 80, 253, 231.

[182] *Ibidem*, p. 97.

[183] *Ibidem*, p. 110.

[184] *Ibidem*, p. 99.

În opera lui Cantemir se constată, atît în *Divanul*, cît şi în *Istoria ieroglifică*, o influenţă a stoicismului. Stoicismul a constituit o sursă permanentă de inspiraţie a moraliştilor creştini şi un asemenea stoicism creştinizat se întîlneşte în *Divanul*, unde dealtminteri „sentenţiile" stoice (din Seneca) sînt puţine (în partea ce aparţine propriu-zis lui Cantemir) şi spicuite cu siguranţă dintr-un florilegiu medieval sau din altă sursă indirectă[187]. Spre deosebire de *Divanul*, avem în *Istoria ieroglifică* o asimilare autentică a stoicismului antic, printr-un contact direct cu sursele. De origine stoică este în *Istoria ieroglifică* principiul „să urmezi firea" *(sequere naturam)*[188], pe care îl întîlnim şi în *Ale stoicilor porunci zece*, traduse după un autor unitarian anonim[189] şi adăugate la sfîrşitul *Divanului*: „Lui Dumnădzău şi firii urmadză şi lor suppus să fii"[190]. Unele maxime din *Istoria ieroglifică* parafrazează pe Epictet: „Robul drept, decît tiranul strîmb mai tare iaste, că cela în trup, iară cesta în suflet biruiaşte"[191]. Cel mai semnificativ este însă excursul filozofic din capitolul VIII[192], care ar putea fi intitulat „Despre statornicia înţeleptului în faţa vicisitudinilor soartei". Înţeleptul, spune Cantemir, pe care „socoteala întreagă", raţiunea sănătoasă l-a învăţat să dispreţuiască moartea, va înfrunta neclintit întorsăturile potrivnice ale „fortunei": „Deci de vreme ce sorţul firesc la mine ştiut, aşteptat şi în samă nebăgat iaste, cu cît mai vîrtos sorţul tîmplătoriu ... în samă mai nebăgat şi mai înfruntat va fi, pre carile îndrăptnică furtuna (fortuna) aducîndu-l, scutul sufletului vitejesc a-l sprijeni i să cade"[193]. Idealul independenţei lăuntrice în faţa soartei, sentimentul demnităţii „înţeleptului", care îşi află resursele în primul rînd în sine însuşi, în propria raţiune şi voinţă, absenţa perspectivei transcendente, a raportării la „viaţa de dincolo" îl distanţează aici pe Cantemir de morala creştină şi îl apropie de neostoicismul Renaşterii. Acest curent, care a avut de altminteri numeroşi adepţi în Transilvania în secolul al XVII-lea, a fost îmbrățișat în Occident îndeosebi de păturile culte ale nobilimii, care năzuiau să îmbine exigențele culturii umaniste cu cele ale conștiinței creștine și care, în vremuri de zbucium și nesiguranță, rămînînd credincioși, căutau un sprijin și un îndreptar de viață și în morala stoică.

---

[185] *Ibidem*, p. 83.

[186] *Istoria Imperiului otoman*, trad. Hodoş, p. 58.

[187] Unele dintre ele sînt preluate, după cum a arătat V. Cândea, din dicţionarul medieval *Reductorium morale* al benedictinului francez Pierre Bersuire (sec. XIII).

[188] „Fireanul firii a urma să cade" (*Istoria ieroglifică*, p. 104).

[189] Originalul latin *Stoicorum praecepta X* se găseşte în volumul în care a fost publicat şi *Stimuli virtutum* al lui Wissowatius.

[190] *Divanul*, p. 389.

[191] *Istoria ieroglifică*, ed. cit., p. 140.

[192] *Ibidem*, p. 223 – 224.

[193] *Ibidem*. Cantemir pare a fi urmat aici pe Seneca. „Cine se teme de moarte — scrisese filozoful roman — nu se va purta niciodată ca un om viu; dar cel ce se ştie predestinat din chiar clipa în care a fost zămislit va trăi potrivit regulii (celei drepte) şi va întîmpina cu o tărie neschimbătoare a sufletului *(eodem animi robore)* orice eveniment neaşteptat" (*De tranquilitate animi*, XI).

Stoicismul din *Istoria ieroglifică*, ca și credința în *fortuna*, care pare să guverneze treburile oamenilor independent de providență, atestă o oarecare slăbire a sentimentului religios la umanistul moldovean.

CONCEPȚIA ISTORICĂ

Opera istorică a lui Cantemir ocupă un loc însemnat în ansamblul creației. *Istoria Imperiului otoman* a creat, încă în secolul al XVIII-lea, faima de savant european a autorului, iar *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor* a avut, în epocă, cea mai mare importanță pentru istoria culturii românești, făcînd legătura între școala cronicarilor umaniști și iluminismul Școlii ardelene.

Cantemir a lăsat, cum spuneam, și o mică lucrare care schițează o filozofie a istoriei : *Monarchiarum physica examinatio.* El încearcă aici să încadreze într-o viziune filozofică ideea — răspîndită în epocă — a „creșterii și descreșterii" statelor, a imperiilor.

După laicizarea istoriografiei realizată de umaniști, secolul al XVII-lea înregistrează pe plan european, sub semnul atît al Reformei, cît și al Contrareformei, o recrudescență a concepției teologice. Istoriografia laică se conturează aproape exclusiv în monografiile speciale (naționale, locale), în vreme ce istoria universală — care angajează mai direct concepția despre lume — este cedată teologiei (*Discours sur l'histoire universelle* al lui Bossuet este un produs tipic al epocii). Cu toate proporțiile ei modeste și cu toată împletirea ideilor medievale și moderne care o caracterizează, *Monarchiarum physica examinatio* apare ca o încercare de formulare a unei filozofii a istoriei distinctă de cea providențialistă tradițională. Totodată, Cantemir reia aici ideea Stolnicului Cantacuzino despre cele trei etape prin care trec statele : „urcare", „stare" și „pogorîre", căutînd să o fundamenteze, ca și acesta, prin filozofia aristotelică.

Monarchiarum physica examinatio ia ca punct de plecare schema medievală a celor patru monarhii universale, schemă întemeiată, la rîndul său, pe interpretarea dată de Ieronim (secolul IV) profeției biblicului Daniil. Cantemir își propune însă să dea acestei scheme o interpretare rațională, potrivită cu „filozofia fizică". Istoria fiind inclusă astfel în cîmpul „filozofiei fizice", Cantemir aplică filozofiei istoriei noțiunile și tezele naturfilozofiei sale, pe care le cunoaștem („ordinea naturii", legea mișcării ciclice), precum și doctrina aristotelică a generațiunii și corupțiunii.

Toate lucrurile particulare sînt supuse legii nașterii și a pieirii, spune Cantemir, iar „din descompunerea unuia urmează nașterea altuia"[194]. Dintre aceste lucruri particulare fac parte și monarhiile, care vor parcurge deci, potrivit „ordinii neîntrerupte a naturii", ciclul nașterii, creșterii, decăderii, îmbătrînirii și pieirii. Profeții au prevăzut desfășurarea istoriei din inspirație dumnezeiască ; cunoscînd însă ordinea naturii, putem face previziuni întemeiate pe rațiune.

---

[194] *Monarchiarum physica examinatio*, în publicația citată, p. 271.

În ce ordine urmează să se succeadă „monarhiile"? Aici intervine un element care aminteşte de concepţiile astrologiste atît de răspîndite în vremea Renaşterii, în special în sînul aşa-numitului averroism: întrucît „primul mobil", adică sfera cerească cea mai din afară (este vorba de sistemul astronomic aristotelic-ptolemeic), se mişcă „din ordinul Creatorului" de la răsărit la apus, ea va antrena cu sine toate existenţele terestre. De aceea, centrul de putere al monarhiilor se deplasează pe globul pămîntesc potrivit unui cerc care începe la răsărit: prima monarhie a fost cea de est (asiro-babilonienii, perşii), apoi a urmat cea de sud (Egiptul, Imperiul macedonian), de vest (Roma, Imperiul romano-german), acum urmează să stăpînească monarhia de nord (Rusia).

Conceptul de ordine a naturii nu este aici acela al ştiinţei moderne, ci cel aristotelic-scolastic, de coloratură finalistă, după cum ne arată şi noţiunea „monstrului" ca ceva ce se opune legilor naturii, „nu creşte după planul şi ideea naturii" [195]. Un asemenea monstru nefiresc este Imperiul otoman şi tocmai de aceea trebuie să piară.

Oricum, ideea unei evoluţii naturale necesare, formularea „creşterii şi descreşterii" ca lege istorică universală marchează o tendinţă raţionalistă. Acţiunea providenţei se suprapune aici cu necesitatea raţională a naturii: „Dumnezeu şi natura nu fac nimic în zadar, adică fără ordine" [196]. Providenţa apare ca îndepărtată, mijlocită de evoluţia naturală.

Concepţia filozofică din *Monarchiarum* este aplicată în cartea despre istoria otomană, după cum ne arată chiar titlul acesteia: *Istoria creşterii şi descreşterii curţii otomane* [197]. Este drept că autorul nu desfăşoară în cuprinsul însuşi al cărţii ideea cuprinsă în titlu, în sensul unei cercetări sistematice a *cauzelor* care ar fi determinat ascensiunea şi apoi decăderea imperiului, aşa cum o va face Montesquieu cu douăzeci de ani mai tîrziu în *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Dar înfăţişarea „imperiilor" ca vaste organisme care îşi au în mod natural perioada lor de tinereţe şi de îmbătrînire, nici nu-i cerea, nici nu-i permitea o asemenea investigare a cauzalităţii istorice concrete. De altminteri, cercetarea cauzală, în sensul căutării cauzelor marilor ansambluri de evenimente, nu al stabilirii unor conexiuni cauzale singulare, nu a apărut nici în istoriografia occidentală pînă la epoca iluminismului din secolul al XVIII-lea, cu singura excepţie izolată a unui Machiavelli.

Totodată trebuie observat că Dimitrie Cantemir nu a aplicat în mod consecvent concepţia raţionalistă din *Monarchiarum*: în *Hronic*, el revine la doctrina tradiţională providenţialistă şi moralizatoare. Mîna celui preaputernic, spune el, „mută împărăţiile dintr-un neam într-altul", coborînd pe cei înălţaţi şi înălţînd pe cei plecaţi, pentru a da oamenilor o lecţie de umilinţă [198].

---

[195] *Ibidem*, p. 272, respectiv 275.

[196] *Ibidem*, p. 271. Expresia „Dumnezeu şi natura nu fac nimic în zadar" (*Deus et natura nihil prorsus faciunt frustra*)este împrumutată din lucrarea lui Aristotel *Despre cer*, dar adaosul, „adică fără ordine" (*id est sine ordine*), aparţine lui Cantemir.

[197] Mihai Berza a atras atenţia asupra faptului că în această carte „Imperiul otoman nu mai apare în nici un chip acea greşeală a naturii pe care formele fireşti trebuiau să o înlocuiască, ci o stăpînire politică tot atît de legitimă ca oricare alta" şi a cărei evoluţie este deci tot atît de firească. Regretatul istoric are însă rezerve în ce priveşte *Monarchiarum* „care dezvăluie mai curînd factorii care-l împiedicau pe Cantemir să ajungă la o filozofie laică decît aduce vederi noi" (*Activitatea istoriografică a lui D. Cantemir*, în *300 de ani* ... p.23 — 24).

[198] *Hronicul*, p. 163.

Pentru Cantemir, istoriografia păstrează „numele” eroilor, asigură nemurirea lor terestră, şi din acest punct de vedere istoricii, cărturarii sînt superiori eroilor, căci fără ei amintirea faptelor mari s-ar fi pierdut — concepţie tipic umanistă, pe care o întîlnim, la italieni, încă de la Boccaccio şi Poggio. „Istoricul adevărat — scrie Cantemir—, adecă carile istoriia adevărat precum s-au avut istoriseşte, lauda (gloria) împreună cu făcătoriul împărtăşeşte, căci cela au ostenit lucrul a săvîrşi, iară cesta au nevoit (s-au străduit) în veci a să pomeni. Şi încă mai mult pre scriitorii decît pre făcătorii minunelor fericiţi şi lăudaţi a numi voiu îndrăzni. Căci după faptele şi armele eroilor, condeiele istoricilor de nu s-ar fi pre alb clătit (mişcat), încă de demult şi lauda numelui lor deodată cu oasele ţărna o ar fi acoperit. Şi aşè, aceia au fost a lucrurilor făcători, împreună şi muritori, iară ceştia numelui au fost înnoitori şi în veci stăruitori” [199].

Tot atît de mult îl apropie pe Cantemir de istoriografia umanistă spiritul cetăţenesc-patriotic al operei istorice, contribuţia adusă de această operă la progresul conştiinţei de sine a poporului român, la pregătirea conştiinţei naţionale. Istoriografia este o armă în lupta pentru apărarea „moşiei” sau a „patriei”, aceasta este ideea fundamentală care se degajă din prefaţa *Hronicului* [200]. Cu acest scop reia şi dezvoltă Cantemir în *Hronic* teoria umanistă a predecesorilor săi Ureche, Costin, Stolnicul Cantacuzino despre unitatea şi romanitatea poporului român. Ca şi pentru Miron Costin, istoria este, pentru Cantemir, o oglindă în care un popor îşi recunoaşte propria sa fiinţă istorică, un mijloc de făurire a conştiinţei sale de sine, concepţie cu totul diferită de cea moralizatoare medievală: „Slujească-să dară cu ostăninţele noastre neamul moldovenesc şi ca într-o oglindă curată, chipul şi statul, bătrîneţile şi cinstea neamului său privindu-şi, îl sfătuiesc ca nu în trudele şi sîngele moşilor, strămoşilor săi să se mîndriască, ce în ce au scăzut din calea vredniciei chiar (clar) înţelegînd, lipsele să-şi plinească şi să-şi aducă amente că precum odată aşea şi acum tot aciia bărbaţi sînt, carii cu multul mai cu fericirea au ţinut cinsteşi a muri, decît cu chip de cinste şi de bărbăţia lor, nevrednic a trăi” [201].

Reluînd ideea romanităţii şi a unităţii poporului român, Cantemir a consacrat *Hronicul* în primul rînd dovedirii *continuităţii* etnice şi politice a poporului român pe pămîntul unde s-a născut şi s-a format. Cele mai remarcabile realizări de metodă şi de concepţie istorică ale cărturarului s-au născut din încercarea de a rezolva această problemă.

Aflat în faţa problemei extrem de dificile a reconstituirii istoriei românilor în evul mediu timpuriu din izvoare puţine, lacunare, din ştiri fragmentare, Cantemir şi-a îndreptat întreaga atenţie asupra metodei critice de stabilire a faptelor pornind de la izvoare. Însuşi principiul cauzalităţii este aplicat nu ca un principiu explicativ, ci ca o regulă a metodei de reconstituire: „Axioma că de pe fapte a lucrurilor fiinţă se cunoaşte, adecă cînd un lucru este făcut, înţelegem că lucrul acela pricină înainte mergătoare au avut, căci nici un lucru fără pricină să se facă nu se poate. Într-acesta chip şi pentru nerupt şi totdeauna traiul romanilor în Volohia, trebuie a înţelege, că înţelegîndu-le din istorici adevăraţi, faptele, putem fără nice un prepus (îndoială) a cunoaşte, şi traiul, şi fiinţa lor” [202]. Din știri puține putem, cu ajutorul deducției raționale, să ne formăm o imagine mai completă asupra faptelor: „Precum cineva, cînd află vreo parte de sferă, sau de cerc de fier, sau de lemn, de pe încujbătura care vede în partea cea aflată, pre lesne poate judeca, cît să fie fost sfera, cînd au fost tot și întreg” [203].

---

[199] *Istoria ieroglifică*, p. 95 — 96. Ideea este reluată în *Hronic*, p. 170. Compară Poggio Bracciolini, *Dialogus de infoelicitate principum*: „Principii ar fi fost îngropaţi sub povara uitării eterne, dacă operele bărbaţilor învăţaţi nu i-ar fi apărat de pieire”.

[200] *Hronicul*, p. 7 — 8.

[201] *Ibidem*, p. 180.

[202] *Ibidem*, p. 392.

Cantemir a fost la curent cu valul de criticism și scepticism ce s-a abătut asupra istoriografiei în vremea sa, cu „pyrrhonismul istoric” al epocii de „criză a conștiinței europene”, manifestare a iluminismului timpuriu [204]. „Precuvîntarea” a doua la *Hronic* [205], care ar putea fi considerată ca o introducere la metoda istorică, este consacrată aproape în întregime incertitudinii istoriografiei, criticilor ce s-au adus și se pot aduce istoricilor mai vechi și mai noi, erorilor și contrazicerilor istoriografiei. „Iar pentru ceşti mai proaspeți și mai pre la veacurile de mijloc (istorici), pentru ca să poată cine-va de la dînșii a căștiga, sau a dosluși a lucrurilor adeverință, cîte și cîte locuri și chipuri de îndoință, și așeși să zic de necredință, înainte ne pun” [206]. Concluzia este deci a îndoielii, am zice, metodice: numai oamenii „încă cruzi și prostateci în lucruri ca acestea (adică în scrierea istoriei)”, cum au fost vechii cronicari medievali, pot lua drept adevăr „fără nici o deosebire, ce în mînă scris le-au vinit” [207]. În aceasta, în afirmarea necesității criticii izvoarelor, Cantemir urmează de asemenea pe Stolnicul Cantacuzino. Ceea ce îl ridică însă deasupra precursorului său și chiar îi asigură un loc de cinste în întreaga istoriografie europeană a vremii este încercarea de a formula și teoretic „canoanele”, regulile unei metode critice. Astfel, izvoarele contemporane cu evenimentele trebuie preferate celor tîrzii [208], izvoarele străine care recunosc meritele unui popor străin într-o anume împrejurare sînt mai sigure decît cele interne care pot fi bănuite de parțialitate [209], mărturia unui singur izvor este îndoielnică: *dictum unius, dictum nullius* [210]. Alte „canoane” s-au ivit nemijlocit din cercetarea continuității romanilor în Dacia. „Tăcerea nici pune, nici rădică lucrul; iară zisa îl și pune și-l și ridică” [211]; în istorie se poate conchide că un fapt există sau că el nu există, numai dacă izvoarele conțin aserțiuni cu privire la existența sau la neexistența faptului respectiv; din „tăcerea” izvorului nu se poate conchide că faptul nu există; de exemplu, din faptul că multe izvoare nu vorbesc despre existența romanilor în Dacia nu se poate conchide că ei nu au fost acolo. „Tăcerea după zisă adeverește zisa odată” [212], dacă izvoarele afirmă existența unui fapt, iar izvoarele ulterioare păstrează tăcerea asupra lui, rezultă că faptul continuă să existe, altfel am fi avut o informație despre schimbarea situației.

Întruchipare practică a raționalismului, metoda istorică a lui Cantemir, reflexiunile sale critice asupra istoriei se înfățișează totodată ca o încununare a spiritului critic propriu întregii istoriografii umaniste românești.

---

[203] *Ibidem*, p. 299.

[204] Vezi P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680 — 1715)*, t. I, Paris, 1935, p. 39 — 48.

[205] *Hronicul*, p. 169 și urm.

[206] *Ibidem*, p. 173 — 174.

[207] *Ibidem*, p. 454 — 455.

[208] *Ibidem*, p. 62; cf. P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir*, p. 233 ș.u.

[209] *Hronicul*, p. 62

[210] *Ibidem*, p. 368.

[211] *Ibidem*, p. 182.

[212] *Ibidem*, p. 184.

Genul de istoriografie erudită şi critică pe care îl cultivă Cantemir este superior istoriografiei predominante în acea vreme în Apus, îndeosebi în Franţa[213], istoriografie beletristică, necritică, fără preocupare pentru exactitatea faptelor. În vreme ce în Apus istoricii, dornici să facă mai mult literatură decît ştiinţă, ignorau pe eruditii ce căutau să reconstituie cu exactitate detaliile trecutului[214], Cantemir, mergînd pe urmele Stolnicului, căutînd să descifreze tainele istoriei medievale a românilor, încearcă să realizeze în *Hronic* sinteza între istorie şi erudiţie, apelînd la peste 150 de izvoare latine, greceşti, bizantine, polone, slavone, la monezi, inscripţii, vestigii arheologice. Cantemir critică pe istoricii care mai mult cu „ritorica" decît cu „fiinţa lucrului" „să slujăsc"[215]. Retorica nu înseamnă aici împodobire sau elocinţă, ci minciună, deformarea adevărului: un asemenea istoric este preocupat de „laudă" şi „hulă", nu de „fiinţa lucrului", adică de adevăr. Cantemir se apropie aici de Voltaire, pentru care retorica în istorie însemna „basme", neadevăr[216].

Spiritul critic, îndoiala metodică în istoriografie îl apropie pe Cantemir de iluminism. Acelaşi lucru se poate spune şi despre includerea de către Cantemir, în *Istoria Imperiului otoman*, a culturii şi civilizaţiei în obiectul istoriei[217]. Trebuie observat totuşi că, în vreme ce la iluminişti ca Voltaire critica este îndreptată mai ales împotriva elementului fabulos, împotriva superstiţiilor, a minunilor în istoriografie, la Cantemir orientarea aceasta raţionalistă este mai puţin marcată. El respinge unele minuni, de pildă cele din cronica bulgară medievală[218], dar preia numeroase altele din cronicile bizantine, mai ales în episoade legate de combaterea ereziilor[219].

CONCEPŢIA DESPRE CULTURĂ

Mergînd pe urmele Stolnicului Cantacuzino, Cantemir a formulat, în operele sale de maturitate, conceptul de civilizaţie îmbinat cu elogiul umanist al civilizaţiei antice, al elinilor ca fondatori ai civilizaţiei în genere, precum şi cu ideea înnobilării prin cultură[220]. Într-un capitol din *Hronic* consacrat „neamului (originii) romanilor", Cantemir arată că nobleţea unui popor nu rezidă numai în vechimea neamului, nici în mărimea teritoriului pe care îl stăpîneşte, ci mai ales în civilizaţie, în „învăţături" (*scientiae*, adică ştiinţă, literatură, arte) şi bunele moravuri: „De iaste vreun neam mai mult decît altele să se cinstească, sau de mare nume şi preţ să să ţiă, nu numai singură vechimea lui, nu numai mulţimea şi lăţimea lui în toată, sau în cea mai multă şi mai mare a rătunzeli pămîntului parte destulă este . . . ce spre agonisita acestui titlu mai trebuiesc bunătăţile obiceinice (virtuţile morale — *P.V.*), conştiinţa cinstii şi nevoinţa spre dînsa, învăţăturile şi vredniciile care singure numai cele proaste (simple, grosolane) şi varvare obiceiuri a schimba şi a strămuta pot, şi din varvari ellini, din păgîni, romani, a-i preface meşteşugul şi mijlocile arată” [221]. Dar elinii au fost primii care au posedat aceste calităţi, care s-au slujit de aceste mijloace, ei sînt întemeietorii civilizaţiei şi în aceasta constă nobleţea lor [222].

---

[213] N. Iorga, *Originalitatea lui Dimitrie Cantemir*, Vălenii de Munte, 1935, p. 10; vezi şi P. Hazard, *op. cit.*

[214] P. Hazard, *op. cit.*, p. 66.

[215] *Hronicul*, p. 176.

[216] *Observaţii asupra istoriei*, în *Voltaire-Rousseau*, colecţia *Texte filozofice*, Bucureşti, 1955, p. 175. Sub raport stilistic însă, Cantemir recurge, după observaţia pertinentă a lui Al. Duţu, la procedee retorice: el „îmbină elocvenţa cu spiritul critic", ca şi alţi istorici umanişti români (*Umaniştii români şi cultura europeană*, 1974, p. 95).

[217] R. Dragnea, *Cantemir şi filozofia istoriei*, în „Scrisul românesc", anul I, 1927, nr. 2.

[218] „Aice cititoriul trebuie să-şi opriască rîsul, căci minune sîrbiască se povesteşte" (*Hronicul*, p. 457).

[219] Vezi, de exemplu, *Hronicul*, p. 314, 344.

[220] Primul care a atras atenţia asupra acestui aspect al umanismului lui Cantemir a fost P. P. Panaitescu, în monografia consacrată cărturarului moldovean.

Atitudinea elogioasă faţă de civilizaţia antică din *Hronic* (ca şi din *Istoria Imperiului otoman*) contrastează violent cu *Sacrosanctae*, unde „antichitatea păgînă şi superstiţioasă” [223], filozofia, dar şi întreaga cultură antică erau condamnate în numele unui teologism intransigent. Acest contrast iese în evidenţă în mod pregnant dacă comparăm atitudinea faţă de religia şi mitologia antică în *Hronic* cu cea din *Sacrosanctae* : în aceasta din urmă, zeii păgîni sînt demoni [224] sau oameni divinizaţi printr-o „trufie” inspirată de diavol [225]; în *Hronic*, mitologia greacă devine o proiectare în mit a măreţiei civilizaţiei eline, evhemerismul (doctrina după care zeii sînt oameni de seamă divinizaţi), fiind folosit într-o manieră umanistă [226].

Deşi nu toate operele de tinereţe arată aceeaşi condamnare a culturii antice, contrastul dintre *Sacrosanctae* şi operele de maturitate arată, şi în această privinţă, cristalizarea progresivă a tendinţelor laice şi umaniste din gîndirea lui Cantemir. În cele ce au precedat, am putut pune în evidenţă o evoluţie similară şi în aspectele mai speciale ale raportului cu antichitatea, de pildă în atitudinea faţă de aristotelism. Evoluţia atitudinii faţă de antichitate nu poate fi fără legătură cu deplasarea preocupărilor cărturarului către problemele de istorie, legate de cele politice, şi în special către problema romanităţii poporului român. Cantemir vede nobleţea poporului român tocmai în faptul că românii sînt moştenitorii civilizaţiei antice greco-romane. Condamnarea antichităţii, pe care o vedem în *Sacrosanctae*, ar fi fost imposibilă dacă autorul ar fi fost preocupat deja de problema romanităţii.

Civilizaţia, deşi întemeiată de greci, nu este, în concepţia lui Cantemir apanajul unui anumit popor sau al unor anumite popoare. Vedem în textul citat mai sus că „învăţăturile şi vredniciile” pot „schimba” şi „strămuta” „obiceiurile varvare” : însuşindu-şi civilizaţia, „varvarii” se pot transforma în „elini”. În această ordine de idei, Cantemir citează cuvintele celebre ale oratorului atenian Isocrate (sec. IV î.e.n.) : „Nu elin iaste cela ce în Elada trăieşte, ce cela ce obiceile cele bune şi cinsteşe a elinilor au învăţat şi le face” [227]. Maxima lui Isocrate reapare în *Istoria Imperiului otoman* într-un context semnificativ : ea slujeşte drept comentariu la elogiul adus generozităţii sultanului Mahomed I : „Poate fi că lumea se va minuna văzînd că se aflase şi la un domnitor barbar . . . un suflet plin de virtuţi regale . . . Eu nu numesc elini pe cei care s-au născut sau se nasc în Grecia, ci pe cei care și-au însușit învățăturile (scientias) și civilizația (cultum vitae) elinilor"[228].

---

[221] *Hronicul*, p. 86.
[222] *Ibidem*, p. 86 – 87.
[223] *Sacrosanctae*, p. 311.
[224] *Ibidem*, p. 140.
[225] *Ibidem*, p. 193 – 194.
[226] *Hronicul*, p. 88 – 89.
[227] *Ibidem*, p. 86.

Trăind la confluența a două civilizații, cea europeană și cea orientală-musulmană, Cantemir a ajuns astfel la ideea unicității sau universalității civilizației omenești[229]. Civilizația trece peste barierele etnice, dar și peste cele religioase: și un sultan turc poate fi un „elin", un om civilizat dacă dă dovadă de sentimente nobile, de moravuri alese. Adversar al Imperiului otoman și al religiei mahomedane, Cantemir a prețuit cultura popoarelor musulmane, s-a aplecat cu un interes pasionat asupra ei, prezentînd-o cu obiectivitate în notele la *Istoria Imperiului otoman* și în marea lucrare de orientalistică *Sistema religiei muhammedane.* Faptul că în critica religiei musulmane el refuză argumentul de autoritate, situîndu-se astfel pe un teren nu religios, ci rațional, îi deschide calea spre aprecierea pozitivă a valorilor morale, filozofice și artistice ale Islamului[230]. El aduce elogii mai cu seamă artei, literaturii, muzicii orientale, pe care le socotește egale, ba uneori chiar superioare celor occidentale, căutînd să dovedească cititorului european că popoarele musulmane nu sînt sau nu mai sînt așa de „barbare", cum se credea sau cum își închipuia el că se credea în Occident[231]. Opera de orientalist a lui Cantemir se dovedește astfel legată de noțiunea de civilizație.

Umanistă în sensul larg al cuvîntului, concepția lui Cantemir despre universalitatea civilizației îl apropie și de iluminismul timpuriu. Într-adevăr, ne aflăm în epoca în care în Apus crește interesul pentru civilizațiile extraeuropene, se citesc cu aviditate descrierile, memoriile, notele de călătorii despre țările îndepărtate, se descoperă valoarea civilizațiilor persană, chineză, arabă, scoțîndu-se concluzii iluministe privind relativitatea normelor și valorilor, posibilitatea unor culturi remarcabile care nu se întemeiază pe religia creștină[232]. Prin conținutul și orientarea lor, scrierile de orientalistică ale lui Cantemir se încadrează în această literatură care a alimentat iluminismul din primele decenii ale secolului al XVIII-lea[233].

Ideile lui Cantemir despre cultura românească, despre istoria ei, despre mijloacele progresului ei viitor ne impresionează prin gradul înalt al reflecției conștiente.

Ca gînditor umanist, Cantemir a conceput propria sa epocă, secolul XVII și începutul secolului XVIII, deci chiar epoca pe care o considerăm astăzi ca fiind cea a umanismului românesc, ca pe o perioadă de „trezire la lumină", opusă „barbariei" și „întunericului" evului mediu[234]. Ctitorul involuntar al acestei vremi de ignoranță și incultură ar fi fost Alexandru cel Bun, care ar fi introdus în locul „literelor" latine pe cele slavone. Datorită acestui fapt, în Moldova, „fiii boierilor" nu învățau altă limbă decît cea slavonească, în care nu puteau citi decît cărți bisericești, dar nu puteau studia „alte științe". Renașterea culturii românești — moldovenești și muntenești — în secolul al XVII-lea este marcată, pentru Cantemir de introducerea studiilor clasice greco-latine, a disciplinelor profane, în general, precum și de răspîndirea tiparului românesc.

---

[228] *Istoria imperiului otoman*, trad. Hodoș, p. 97. Tema nobleței morale a unor principi „barbari", tătari sau turci, revine și în alte note din *Istoria Imperiului otoman*.

[229] Cf. și P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 187.

[230] Virgil Cândea, *Studiu introductiv* la *Sistema religiei muhamedane*, ed. cit., p. XXXVI.

[231] Vezi, de pildă, nota despre muzica turcească din *Istoria Imperiului otoman*, trad. Hodoș, p 218.

[232] Vezi Paul Hazard, *op. cit.*, p. 10 — 21.

[233] Cu privire la conceptul de civilizație vezi și Al. Duțu, *Démètre Cantemir et l'image de la civilisation européenne*, în „Dacoromania", 1974, 2.

[234] *Descrierea Moldovei*, ultimul capitol: *Literele moldovenilor*.

Adversar al slavonismului cultural, Cantemir a luptat, ca și ceilalți cărturari umaniști, pentru promovarea limbii române în cultură. El a reflectat asupra mijloacelor ce ar trebui folosite pentru a permite cultivarea în limba română a „celor mai adînci învățături", a științelor și filozofiei. Într-una din prefețele *Istoriei ieroglifice*, Cantemir optează pentru împrumutarea din limba greacă a termenilor științifici, așa cum au procedat și alte limbi europene.

În cadrul acestei reforme a limbii, Cantemir a făcut și prima încercare sistematică de creare a unei terminologii filozofice românești [235], recurgînd, pe de o parte, la împrumuturi din limbile greacă și latină, pe de altă parte la făurirea unor cuvinte noi, mai cu seamă prin *calcuri* după limba latină. Din prima categorie fac parte termeni ca : argument, atom, atomiști, axiomă, ateist, dialectică, energie, experiență, ithică (etică), idee, categorii, materie, metafizică, sofism, fantezie, temperament, hypothesis. Prin calc, după termenii corespunzători din limba latină, Cantemir a creat, pe lîngă exemplele deja menționate, cuvinte ca : „neam" (lat. *genus*), „chip" (lat. *species*, care înseamnă și „specie", și „față, chip"), „cădere" (cu sens de „hazard", „întîmplare", după lat. *casus*, care înseamnă și „cădere", și „întîmplare"), „ceință" (lat. *quidditas*), „feldeință" (cu sens de „calitate" după lat. *qualitas* < *qualis* „cel fel de") etc.

Deși, în programul său de reformă a limbii române Cantemir vorbește numai de neologismele grecești, în practică, el a recurs tot mai mult la modelul limbii latine. Aceasta confirmă orientarea lui, în ciuda puternicei influențe a culturii grecești asupra mediului în care s-a format cărturarul, către limba și cultura latină. Faptul se leagă, desigur, de conștiința latinității limbii și poporului român, dar și de năzuința lui Cantemir de a ieși din cadrul strîmt al culturii grecești a vremii, pentru a se integra în cultura europeană mai largă. De aceea scrie Cantemir principalele sale opere științifice în limba latină, limba internațională a savanților din epoca lui.

◆

Opera lui Cantemir încununează acea epocă de gestație a spiritului modern, de împletire a inovației cu tradiția care a fost umanismul românesc. La contradicțiile unei epoci de tranziție se adaugă contradicțiile spiritului mobil al lui Cantemir, care a trecut prin diverse ipostaze, a încercat diverse maniere, și-a schimbat preocupările. De la tînărul autor al unor opere literar-religioase sau filozofice-teologice ca *Divanul* sau *Sacrosanctae* la savantul de factură europeană există, incontestabil, o evoluție.

Lui Cantemir i-a fost în mod firesc mai greu să se desprindă de tradiția teologică pe tărîmul generalizărilor teoretice celor mai înalte decît pe tărîmul științei pragmatice, exacte. Dar și aceste opere de tinerețe poartă pecetea „cutezanței intelectuale" [236], a independenței de spirit a cărturarului. Dialogul cu vederile hedoniste-lumești în *Divanul*, indiferența cu care gînditorul apelează la surse occidentale-catolice, protestante sau chiar unitariene, atracția pentru ermetism, pentru doctrina fizică a unui Van Helmont arată spargerea cadrelor ortodoxiei medievale, chiar atunci cînd Cantemir rămîne în limitele unui raționalism religios.

---

[235] Această încercare are antecedente în traducerile românești din literatura teologică în care Coresi, Șerban și Radu Greceanu, Dosoftei ș.a. creaseră anumiți termeni de ontologie și etică, dar bogăția terminologiei filozofice a lui Cantemir este în mod firesc mult mai mare, deoarece el a scris în românește opere filozofice, sau cu pasaje filozofice, și nu pur teologice. Vezi Gheorghe Ivănescu, *Rolul lui D. Cantemir în dezvoltarea terminologiei filozofice românești*, în *300 de ani de la nașterea lui Dimitrie Cantemir*. Cu privire la aspectul lingvistic al operei lui D. Cantemir vezi și monografia lui Șt. Giosu, *Limba lui Dimitrie Cantemir*, București, 1973.

Contactului și polemicii cu neoaristetotelismul îi datorăm încercarea sistematică *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, operă în care Cantemir încearcă să concilieze și să contopească fizica și teologia, ridicînd și o construcție ontologică spiritualistă-teistă cu trăsături originale. Ulterior, gîndirea sa a evoluat în direcția despărțirii tot mai categorice a planului științific-filozofic de cel teologic.

Deși inițial integrat într-un sistem teist, determinismul a permis întronarea științei alături de teologie, iar opera ulterioară lui *Sacrosanctae*: *Logica*, *Istoria ieroglifică*, *Monarchiarum physica examinatio* arată o abandonare a poziției intransigente față de aristotelism și chiar receptarea, în anumite limite, a influenței neoaristotelice.

Despărțirea științei de teologie, care se afirmă cu timpul în opera lui Cantemir, a fost o condiție și totodată un produs al activității sale de om de știință. Ea a permis cărturarului să creeze opere științifice moderne, în sensul sincroniei cu știința europeană și implicit cu totul profane în spirit. Cantemir inițiază astfel la noi discipline ca geografia, etnografia, orientalistica și, mai ales — alături de Stolnicul Cantacuzino și Miron Costin — istoriografia.

Umanismul și spiritul laic la Cantemir s-au afirmat cu deosebire în etică, antropologie, concepția despre cultură și istorie. Întemeindu-se în parte pe filonul raționalist al tradiției ortodoxe, Cantemir dezvoltă o viziune optimistă asupra omului, subliniază demnitatea lui ca ființă rațională și liberă, izvoarele lăuntrice, omenești ale moralității, ajungînd pe alocuri, ca în *Loca obscura*, în contradicție flagrantă, deși neintenționată, cu dogmele bisericii. Introducerea în corpul eticii a principiului „folosului publicăi", spiritul cetățenesc-patriotic al operei istorice, creează o perspectivă terestră, apropiindu-l pe Cantemir de umanismul civic al Renașterii. Această perspectivă terestră este accentuată de teoria „fortunei" din *Istoria ieroglifică*, cu implicații individualiste, de influența neostoicismului asupra cărturarului.

Concepția despre cultură și civilizație a lui Cantemir arată o cristalizare progresivă a cultului antichității, cult care îl situează, ca și opoziția conștientă față de cultura medievală slavonă-bisericească, pe terenul umanismului, în vreme ce „pyrrhonismul istoric", spiritul critic, afirmarea valorii civilizațiilor noncreștine, în genere toată opera de orientalist, poate și teoria despre evoluția naturală a imperiilor din *Monarchiarum* îl apropie de iluminismul timpuriu.

Contribuția adusă de opera lui Cantemir la formarea conștiinței de sine a poporului român, prin dezvoltarea teoriei romanității, prin demonstrarea continuității românești pe teritoriul patriei, eforturile depuse de el pentru crearea limbii literare și științifice românești îl înfățișează ca continuator direct al lui Ureche, Miron Costin, Stolnicul Cantacuzino.

---

[236] G. Ivașcu, *Istoria literaturii române*, vol. 1, București, 1969. p. 242.

Destinul istoric ingrat al operelor lui Cantemir a făcut ca numai *Divanul* și *Hronicul* să se poată insera nemijlocit, încă din epocă, în istoria culturii românești. Cel dintîi a incitat la meditație de-a lungul întregului secol al XVIII-lea, cînd circulă nu numai tipărit, ci și în numeroase copii manuscrise; cel de-al doilea a reprezentat veriga de legătură dintre umanismul secolului al XVII-lea și iluminismul Școlii ardelene. În secolul al XIX-lea opera lui Cantemir a servit drept izvor de inspirație promotorilor renașterii naționale de la începutul acestui secol, iar apoi scriitorilor pașoptiști, unui C. Negruzzi, M. Kogălniceanu, N. Bălcescu, care au văzut în ea un sprijin în înfăptuirea programului lor politic și cultural [237]. De la Hasdeu și Iorga încoace, opera monumentală a lui Dimitrie Cantemir nu a încetat să iradieze în conștiința culturală românească, ca una dintre culmile neasemuite ale creativității poporului român.

---

[237] Cu privire la destinul și influența moștenirii spirituale a lui Dimitrie Cantemir în secolul al XVIII-lea și al XIX-lea vezi Al. Duțu, *Opera lui Dimitrie Cantemir în cultura română modernă*, în „Viața românească", nr. 9, 1973.

7. NEOARISTOTELISMUL ÎN ȚĂRILE ROMÂNE

Secolul al XVII-lea înregistrează începuturile învățămîntului superior în Țara Românească și Moldova, și, totodată, începutul învățămîntului filozofic. Baza învățămîntului filozofic a constituit-o aristotelismul, și anume, cu precumpănire, un aristotelism nou, deosebit de cel al scolasticii și apropiat de acela al Renașterii occidentale. Predat în limba greacă veche, una din limbile de cultură universală ale vremii, neoaristotelismul, episod al pătrunderii clasicismului în țările române, al trezirii interesului pentru cultura antică, poate fi considerat ca o parte integrantă a umanismului românesc [1].

Este cunoscut rolul copleșitor pe care l-a avut opera lui Aristotel în cultura medievală. Pînă tîrziu, în secolul al XVII-lea, ea apărea ca o adevărată *universitas scientiarum* [2], un ansamblu cuprinzînd mai toate disciplinele cunoscute, un cadru care permitea expunerea sistematică a cunoștințelor de care dispunea omenirea : de aceea aristotelismul a constituit, în diferitele sale variante, baza învățămîntului universitar în toată Europa pînă în secolul al XVII-lea, parțial chiar pînă în secolul al XVIII-lea.

Tot atît de cunoscut este și faptul că aristotelismul a primit de-a lungul istoriei sale milenare, interpretări diferite. În Bizanț, încă din secolul VI, dar mai ales în secolul VIII (Ioan Damaschin), se fac încercări de a folosi logica și teoria aristotelică a categoriilor pentru elaborarea conceptuală a dogmaticii ortodoxe. După ce a reacționat mai întîi nefavorabil la începutul secolului al XIII-lea, la pătrunderea, prin filieră arabă, a fizicii şi metafizicii aristotelice, biserica catolică întreprinde, prin Albertus Magnus şi, mai ales, prin Toma d'Aquino, o încercare similară de integrare a aristotelismului, însă mult mai amplă şi mai sistematică. Rezultatul acestui proces, scolastica tomistă a devenit filozofia oficială a catolicismului. Pe de altă parte, încă din secolul XIII apar în Occident interpretări eterodoxe ale doctrinei Stagiritului (de exemplu averroismul latin) care aveau să culmineze cu aristotelismul renascentist, numit uneori şi neoaristotelism. Centrul principal al acestuia din urmă a fost Universitatea din Padova, iar reprezentantul cel mai ilustru — Pietro Pomponazzi (1462—1524), care şi-a propus să restaureze sensul autentic al operei aristotelice, evidenţiind, la adăpostul teoriei „celor două adevăruri", incompatibilitatea dintre Aristotel şi dogmă. Sub egida Contrareformei a apărut în secolele XVI—XVII, ca o reacţie la şcoala padovană, aşa-numita „a doua scolastică", promovată de iezuiţi, care a căutat să restabilească punctul de vedere scolastic al concilierii peripatetismului cu teologia catolică.

---

[1] Neoaristotelismul sud-est-european și românesc este încă puțin cercetat. Ca studii de istoria filozofiei pot fi citate : Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1570—1646)*, București, 1948 ; ed. a II-a (partea biografică și culturală refăcută și amplificată, partea filozofică neschimbată), Thessaloniki, 1967 : Otto Jochem, *Scholastisches, Christliches und Medizinisches aus dem Kommentar des Theophilos Korydalleus zu Aristoteles' Schrift von der Seele.* Giessen, 1935 (extrase din textul grec al lui Coridaleu și studiu) ; Constantin Noica, *Aristotelismul în Principatele Române în secolele XVII — XVIII*, în „Studii clasice", IX, 1967, p. 253 — 266 ; același, *La signification historique de l'œuvre de Théophile Corydalée*, în R.E.S.E.E., 1973, nr. 2 ; Valeriu Streinu, *Doctrina despre logică la Teofil Corydaleu*, în *Probleme de logică*, vol. I, București, 1968, p. 201 — 231 ; Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, București, 1969, p. 871 — 882 (Aristotel în România). Date prețioase cu privire la neoaristotelism se găsesc și în studiile foarte numeroase privind istoria învățămîntului și culturii, dintre care cităm lucrările mai recente : Victor Papacostea, *Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie*, în R.E.S.E.E., 1 (1963) p. 7 — 39 ; idem, *La fondation de l'„Académie grecque" de Bucarest. Les origines de l'erreur de datation et sa pénétration dans l'historiographie*, în R.E.S.E.E., IV (1966) nr. 1 — 2 și 3 — 4 ; Ștefan Bârsănescu, *Academia domnească din Iași. 1714—1821*, București, 1962 ; Gh. Cronț, *L'Académie de Saint-Sava de Bucarest au XVIII-e siècle. Le contenu de l'enseignement*, în R.E.S.E.E., IV (1966), nr. 3 — 4, p. 437 — 473 ; V. Cândea, *Les intellectuels du sud-est européen au XVII-e siècle*, în R.E.S.E.E., VIII, 1970, nr. 2 și 4 ; Ariadna Camariano-Cioran, *Academiile domnești din București și Iași*, București, 1971.

[2] Constantin Noica, *Aristotelismul în Principatele Române*, passim.

Toate aceste forme ale aristotelismului au avut repercusiuni şi în ţările române.

Astfel, în Transilvania pătrunde încă din secolul XIV aristotelismul latin, precumpănitoare fiind pînă în secolele XVII—XVIII varianta sa scolastică, fie sub forma tomistă sau scotistă, respectiv neoscolastică (Gavriil Ivul), fie sub forma neoscolasticii protestante, iniţiată de Melanchton şi promovată de cărturarii germani sau maghiari reformaţi.

În momentul de faţă nu dispunem de suficiente date despre primele colegii cu învăţămînt clasic în latină şi greacă din Ţara Românească şi Moldova : „Şcoala greacă şi latină" de la Tîrgovişte, înfiinţată, sub Matei Basarab, pe la 1646, şi Colegiul din Iaşi, înfiinţat sub Vasile Lupu pe la 1640. Se pare că în Şcoala de la Tîrgovişte, învăţatul grec Pantelimon (Paisie) Ligaridis, format la şcolile catolice din Roma şi trimis în Orient în scopuri de prozelitism de către iezuiţi, preda retorica şi logica în limba latină [3]. Este evident că, dacă în Şcoala de la Tîrgovişte s-au predat elemente de filozofie, ele nu puteau fi decît ale aristotelismului neoscolastic.

Şi mai puţine lucruri ştim despre Colegiul Vasilian din Iaşi. Acest colegiu a fost înfiinţat de profesori veniţi de la Academia Movileană din Kiev, în frunte cu Sofronie Pociaţki. Cum la Academia Movileană s-au ţinut, începînd cel puţin din 1639, cursuri de filozofie aristotelică în spiritul neoscolasticii iezuite [4], învăţămîntul filozofic de la Colegiul Vasilian, limitat probabil la logică şi retorică, trebuie să fi fost de asemenea influenţat de neoscolastică [5]. Aceasta nu înseamnă că, în ansamblu, colegiul nu va fi promovat şi elemente de cultură umanistă.

Începînd din a doua jumătate a secolului al XVII-lea şi mai ales de la sfîrşitul acestui secol, în Ţara Românească şi Moldova pătrunde filozofia neoaristotelică în interpretarea cărturarului și filozofului grec Teofil Coridaleu (1570—1646) [6].

---

[3] V. Papacostea, *Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie.*

[4] V. P. Zubov, *Aristotel*, Moscova, 1963, p. 343.

[5] Un misionar catolic contemporan relatează că Vasile Lupu a chemat la Kiev, pentru şcoala de la Iaşi, patru tineri profesori de filozofie formaţi în şcolile catolice din Lituania.

Dezvoltarea învățămîntului filozofic și pătrunderea neoaristotelismului în cultura greacă trebuie privite în cadrul mai general al renașterii economiei și culturii grecești în a doua jumătate a secolului al XVI-lea și, mai ales, în secolul al XVII-lea. Aceasta este perioada ridicării unui patriciat urban grecesc, care cucerește poziții dominante în economia Imperiului otoman, paralel cu înflorirea coloniilor comerciale grecești din orașele apusene: Veneția, Padova, Lipsca, Viena. Renașterea culturii laice, în particular a clasicismului, a cultului pentru literatura și filozofia antică greacă, a fost favorizată de ascensiunea păturilor burgheze sau preburgheze, de contactul continuu cu centrele urbane occidentale. Renașterea elenismului a avut o influență notabilă și asupra țărilor române, fenomenul așa-numitei influențe grecești trebuind să fie legat de expansiunea demografică, economică și culturală a grecilor în secolele XVII—XVIII [7].

Filozofia coridaleană promovată adesea de clerici cu simpatii protestante s-a lovit de împotrivirea partidei tradiționaliste a așa-zișilor ortodocși puri. În realitate, partida adversă înclina spre catolicism și teologia scolastică [8], ca de exemplu, Meletie Sirigos (1586—1654), adversarul principal al lui Coridaleu, Nicolae Kursulas (mort în 1652) sau P. Ligaridis, toți formați la școlile iezuite. Conflictul luă o formă violentă încă în timpul vieții lui Coridaleu, cînd în 1639 acesta fu acuzat de Sirigos în plină biserică patriarhală de ateism și calvinism. Lupta dintre coridaleeni și adversarii lor continuă de-a lungul întregului secol, învinșii dintr-o partidă sau alta refugiindu-se deseori în țările române, cum a fost cazul mai întîi cu Pantelimon Ligaridis din partida filocatolică, apoi cu coridaleenii Ghermanos Lokros din Etolia, mitropolit de Nisa, Ioan Cariofil şi Sevastos Kimenitul, care şi-au încheiat cu toţii viaţa în ţările române [9].

---

[6] Născut la Atena, Coridaleu a studiat la Colegiul grecesc catolic „Sf. Atanasie" din Roma, apoi a studiat filozofia și medicina la Padova, cu ultimul reprezentant de seamă al aristotelismului padovan, Cesare Cremonini. După ce profesează la Atena și Zante, este chemat pe la 1625, de patriarhul luminat Kiril Lukaris, la conducerea Academiei Patriarhiei din Constantinopole, pe care o reorganizează, probabil după modelul padovan, și unde introduce neoaristotelismul, într-o variantă apropiată de cea a aristotelicienilor padovani și a profesorului său Cremonini. Conduce Academia pînă în 1641. Urmașii săi la conducerea Academiei, Ioan Cariofil (1641—1665), Alexandru Mavrocordat Exaporitul (1665—1671), Sevastos Kimenitis (1671—1681), care avea să fie mai tîrziu primul director al Academiei Domnești de la București, Iacob Manos din Argos (1707—1720), Spandonis Vizantios (1720—1726). au continuat spiritul introdus de Coridaleu sau, cel puțin, au predat după cursurile lui.

Opera filozofică a lui Coridaleu, tipărită (postum) sau rămasă în manuscris, cuprinde: 1) *Comentarii și întrebări asupra întregii logici a lui Aristotel* (tipărită în 1729 la Veneția); 2) *Introducere în logică* (editată pentu prima oară la București în 1970); 3) *Introducere la Fizica lui Aristotel* (tipărită la Veneția în 1799); 4) *Despre naștere și pieire, după Aristotel* (tipărit în 1780 la Veneția ca al doilea volum al *Fizicii*); 5) *Comentarii și întrebări asupra operei Despre cer* (inedit); 6) *Comentarii la Despre suflet* (inedit); 7) *Comentarii la Metafizică*. Opera lui Coridaleu este încă puțin cercetată. Singura monografie consacrată cărturarului constantinopolitan rămîne pînă în prezent lucrarea citată a lui Tsurkas, din care am extras și datele ce precedă. De curînd, Comitetul Național Român al Asociației internaționale de studii sud-est europene a luat inițiativa publicării operelor filozofice complete ale lui Coridaleu în limbile greacă și franceză. Au apărut pînă acum: *Introducerea în logică*, text grec stabilit de T. Papadopol, prefață și traducere franceză de Constantin Noica, București, 1970 și *Comentarii la Metafizica*, text grec stabilit de T. Iliopoulos, studiu introductiv și traducere franceză de Constantin Noica, București, 1973.

[7] V. Papacostea, *La fondation de l'„Académie grecque" de Bucarest*, p. 121; vezi și P. P. Panaitescu, în *Viața feudală în Țara Românească și Moldova*, București, 1957, p. 536, 538.

[8] Cl. Tsourkas, *Les premières influences occidentales dans l'Orient orthodoxe*, București, 1944.

Care a fost însemnătatea filozofiei coridaleene pentru ţările române? Cînd şi datorită căror împrejurări a pătruns ea în Moldova şi Ţara Românească şi pînă cînd a dăinuit influenţa ei?

Ţara noastră posedă un număr mare de manuscrise coridaleene, majoritatea caiete de cursuri ale elevilor celor două Academii domneşti. Faptul ne arată că ţările române au fost un important centru al neoaristotelismului coridalean, după cum, în genere, Bucureştii şi Iaşii au fost, în secolul al XVIII-lea, printre centrele cele mai importante ale elenismului european, ale culturii de limbă greacă. Cărturarii luminaţi greci au găsit în Principate condiţii mai favorabile decît în Imperiul otoman, datorită semiindependenţei ţărilor române, precum şi faptului că la noi şcoala era patronată de puterea laică, de domn, nu de biserică, chiar dacă se recurgea uneori şi la resursele bisericii sau chiar cînd era pusă sub îndrumarea unui înalt prelat, cum s-a întîmplat cu patriarhul Hrisant Notara, el însuşi discipol al filozofiei coridaleene.

Principalul mijloc al difuzării neoaristotelismului l-au constituit Academiile domneşti din Bucureşti şi Iaşi. Înfiinţarea acestor academii se datoreşte, expansiunii elenismului în împrejurările menţionate mai sus, dar, mai cu seamă evoluţiei social-economice şi politice interne din ţările române. Boierimea nouă, angrenată în economia de schimb, statul centralizat nobiliar, creat de ea, s-au dovedit receptive la cultura laică promovată de cărturarii greci, la curentele de idei venite din Apus; domnitorii şi boierimea „mercantilizată" şi-au dat seama că copiii lor nu pot rămîne la cultura societăţilor patriarhale [10].

Înfiinţarea Academiilor domneşti de la Bucureşti şi Iaşi, cu învăţămîntul axat pe filozofia şi literatura greacă antică, şi în cadrul cărora studiile teologice aveau un rol secundar, a adus o contribuţie importantă la dezvoltarea culturii în general, la progresele culturii laice în special. Neoaristotelismul coridalean a pătruns însă încă înainte de înfiinţarea academiilor prin cărturarii greci adepţi ai lui Coridaleu, care au adus cu ei manuscrise conţinînd cursurile filozofului grec şi, probabil, au predat după ele în cadrul unor „dăscălii de casă" ca preceptori ai unor fii de boieri. Astfel, la Iaşi întîlnim, înainte de înfiinţarea Academiei [11], pe *Nectarie Sinaitul*, elev al lui Coridaleu, pe *Spandonis*, „filozof peripatetician" (D. Cantemir), viitor rector al Academiei din Fanar, chemat de Gheorghe Duca-Vodă ca preceptor al fiului său Constantin, pe *Teodor din Trapezunt*, mort la Iaşi în 1695, de la care s-a păstrat un manuscris conţinînd *Metafizica* lui Coridaleu. *Nicolae Kerameus* din Ianina, care studiase în Italia şi profesase apoi la Academia din Constantinopol, sub scolarhatul lui Ioan Cariofil, a adus şi el manuscrise coridaleene la Iaşi, unde a predat către 1665 şi unde avea să moară în 1672.

---

[9] V. Papacostea, *Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie.*

[10] Cf. V. Papacostea, *La fondation de „l'Académie Grecque"* ..., p. 121.

[11] Şt. Bârsănescu o situează în 1714, iar Ariadna Camariano-Cioran în 1707. Chestiunea legăturii Colegiului Vasilian cu Academia Domnească de mai tîrziu şi, în genere, a continuităţii învăţămîntului superior în Moldova în secolul XVII este controversată.

În Țara Românească întîlnim, înainte de întemeierea Academiei Domnești, pe Ghermanos Lokros din Etolia[12], elev al lui Coridaleu și fost director al Academiei din Constantinopol, care a ajutat la traducerea *Bibliei lui Șerban* și a sălășluit cîtăva vreme și la Iași.

Academia din București acorda, la începutul secolului al XVIII-lea, filozofiei un loc central : ea era predată de primul profesor sau „marele dascăl”, care ținea șapte cursuri. Al doilea și al treilea profesor predau gramatica și literatura greacă. Caracterul laic al școlii este scos în evidență de faptul că, în vreme ce filozofiei i se rezervau șapte cursuri, teologia nu constituia obiectul unui curs special, scrierile religioase (Evanghelia, părinții bisericii) fiind studiate numai în cadrul cursurilor de limbă și literatură greacă[13].

Cele șapte cursuri de filozofie erau : logica, retorica, fizica, despre cer, despre naștere și pieire, despre suflet și metafizica. După cum vedem, predarea filozofiei era structurată după părțile filozofiei aristotelice. În fapt, din studiul manuscriselor păstrate de la profesorii și elevii școlii reiese că filozofia aristotelică era predată aproape exclusiv după comentariile lui Coridaleu. În predarea logicii s-au folosit și tratatul lui Gheorghe Sugduris din Ianina (un aristotelician din a doua jumătate a secolului al XVII-lea), intitulat *Pregătire, adică introducere în toată metoda logică a lui Aristotel* (păstrat în 12 manuscrise). Fizica a fost predată și după Nichifor Blemmydes, un peripatetician bizantin din secolul al XIII-lea.

La începutul secolului al XVIII-lea, eticii nu-i era rezervat un curs aparte (poate tocmai din cauză că Th. Coridaleu nu comentase *Etica* aristotelică). S-au păstrat totuși printre manuscrisele provenite de la fosta bibliotecă a școlii traducerea în limba neogreacă. efectuată de Sevastos Kimenitul la 1698 a tratatului *Despre virtuți și vicii*, tratat antic, atribuit lui Aristotel, și alte manuscrise de etică aristotelică.

După 1776, cînd Alexandru Ipsilanti întreprinde o reformă a Școlii Domnești, se deschide o etapă nouă în istoria acesteia. Cursurile filozofice au fost reduse la trei : filozofia, etica și fizica. Filozofia, cuprinzînd logica, psihologia și metafizica, precum și fizica, au mai continuat un timp a fi predate după cursurile lui Coridaleu, cedînd însă locul spre sfîrșitul secolului filozofiei iluministe (Baumeister, Wolff) și științelor naturale moderne.

Etica, introdusă pentru prima oară în program ca o materie aparte, a continuat să fie, cel puțin pînă la 1788, cea aristotelică. Predarea eticii aristotelice, prototip al unei etici pur nonreligioase, care nu cuprinde nici o referire la vreo sursă transcendentă a normei sau la o împlinire într-o altă viață decît cea terestră, a putut reprezenta un progres în sensul laicizării gîndirii nu numai în epoca Kimenitului, dar și la sfîrșitul secolului al XVIII-lea.

Cursurile coridaleene au constituit baza învățămîntului filozofic și la Academia din Iași, despre care dispunem de date mai puține. Programa inițială a școlii prevedea gramatica, retorica (care includea poetica şi literatura) şi logica, aceasta din urmă fiind predată în special după cursul lui Coridaleu, dar şi după *Logica* lui Nectarie de Mitilene (1610), Ion Forneu şi Gheorghe Sugduris [14].

---

[12] Căruia Tsurkas îi atribuie chiar întemeierea Academiei de la București în 1675, dar fără o bază documentară suficient de convingătoare. Vezi Cl. Tsourkas, *Germanos Lokros, Archevêque de Nysse, et son temps (1645—1700)*, Thessaloniki, 1970.

[13] Gheorghe Cronț, *op. cit*. Programa școlii ne este cunoscută din regulamentul de organizare din 1707, datorat patriarhului Hrisant Notara.

Celelalte discipline filozofice (*Despre suflet*, *Fizica*, *Despre cer*, *Despre naştere şi pieire* şi *Metafizica*) au fost introduse, probabil, pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, însă nu mai tîrziu de 1755, de cînd ni s-a păstrat un manuscris conţinînd comentariul la *Despre suflet* al lui Coridaleu. După 1765, filozofia neoaristotelică cedează locul şi la Iaşi celei iluministe (Wolff, Baumeister, Condillac).

Din toate cele spuse decurge că a analiza conţinutul şi spiritul operei coridaleene înseamnă a analiza însuşi neoaristotelismul din România, vreme de un secol cel mai influent curent filozofic din Moldova şi Ţara Românească.

Examinînd lista operelor lui Coridaleu ajungem la concluzia că profesorul constantinopolitan este cel mai cuprinzător comentator aristotelic din cîţi ni s-au păstrat; totodată, el este ultimul mare comentator grec al operei Stagiritului [15]. În ansamblul operei predomină comentariile la scrierile de fizică, ceea ce arată o orientare, în limitele concepţiei vremii, care nu operase încă, aici, în sud-est, despărţirea ştiinţelor exacte ale naturii de naturfilozofie, spre ştiinţele naturii (*Despre naştere şi pieire*, *Despre cer* şi *Despre suflet* fiind considerate de Coridaleu, întru totul în spiritul aristotelic, ca părţi ale fizicii). Importanţa cursurilor de fizică — în acest sens larg — în cadrul învăţămîntului de la şcolile domneşti este arătată şi de numărul mare de manuscrise ale acestor cursuri care ni s-au păstrat comparativ cu manuscrisele celorlalte comentarii coridaleene [16].

Metoda folosită de Coridaleu în unele opere este apropiată de aceea introdusă în scolastica tîrzie, sub denumirea de *expositio per modum quaestionis.* Comentatorul începea cu o propoziţie din textul aristotelic, pe marginea căreia punea o întrebare sau mai multe întrebări (de aici prezenţa termenului „întrebări", „probleme", *zetemata*, corespunzînd latinescului *quaestiones*, din titlul unor opere coridaleene). El prezenta apoi diferitele opinii şi controverse ale filozofilor şi ale comentatorilor aristotelicieni asupra problemei puse, proceda la o critică „dialectică" (în sensul medieval şi antic) a acestor opinii, după care urma concluzia autorului. Datorită acestei metode, auditorii de la şcolile domneşti ai cursurilor coridaleene luau cunoştinţă nu numai de doctrina lui Aristotel, ci şi de aproape toate interpretările date aristotelismului de-a lungul timpului (cu deosebire de cele greceşti pe care Coridaleu le stăpînea mai bine decît padovanii), cursul devenind o adevărată enciclopedie a aristotelismului şi, implicit, o introducere în problematica filozofiei în general. Dezbaterea deschisă în jurul „întrebărilor", confruntarea opiniilor diverse constituiau o înaltă şcoală a intelectului şi o păstrare a spiritului aporetic, viu, al aristotelismului. Rezultatele acestui gen de antrenament „dialectic" se pot vedea în *Metafizica* lui Cantemir, care studiase, cum știm, filozofia cu Iacob Manos, discipol al lui Coridaleu *.

---

[14] Şt. Bârsănescu, *op. cit.*, p. 93.

[15] Constantin Noica, *op. cit.*, p. 260.

[16] Astfel, de la Academia din Bucureşti ni s-au păstrat 27 de manuscrise ale comentariilor din domeniul fizicii, faţă de 10 manuscrise ale *Logicii* şi *Metafizicii* (*apud* Constantin Noica *op. cit.*, p. 264).

Poziția de principiu a lui Teofil Coridaleu, apropiată de cea a aristotelicienilor padovani, este cea a separării radicale a filozofiei de teologie. Scolastica latină, care încearcă să argumenteze dogmele cu ajutorul filozofiei lui Aristotel, este, după Coridaleu, ceva hibrid, o amestecătură (*kykeon*) ** teologico-filozofică, care nu este nici filozofie, nici teologie, îndepărtîndu-se și de adevărata credință și de gîndirea filozofică exactă [17]. Dogmele credinței nu pot fi întemeiate pe filozofia lui Aristotel, deoarece aceasta le contrazice radical în numeroase privințe esențiale, precum creația lumii, providența divină, nemurirea sufletului. Coridaleu nu va pierde prilejul de a demonstra în toate aceste privințe imposibilitatea concilierii aristotelismului cu dogma.

Separarea radicală a filozofiei aristotelice de teologia creștină îl desparte din capul locului pe Coridaleu de scolastică și de neoscolastica învățămîntului iezuit.

În fapt, Coridaleu adoptă, ca și padovanii, teoria „celor două adevăruri", care constituie axa întregii sale concepții. Omul, spune el în comentariul la *Despre suflet*, păstrat în numeroase manuscrise provenind de la școlile domnești, este luminat de Dumnezeu nu numai prin „harul credinței", ci și prin „lumina pură a intelectului natural". „Trebuie să acordăm fiecăreia dintre cele două părți ceea ce i se cuvine" [18]. Prin aceasta, Coridaleu — fără a respinge dogma — deschidea drum dezvoltării independente a filozofiei și științei, a adevărurilor raționale, în cultura greacă și sud-est europeană.

Coridaleu nu combate niciodată tezele aristotelice care contraveneau doctrinei creștine, mulțumindu-se cu declarații formale de credință de felul aceleia care încheie comentariul la *Despre naștere și pieire*: „Dacă uneori exprimăm o părere contrară sfintelor dogme teologice, să nu se creadă că noi sîntem convinși de adevărul celor expuse aici. Dacă este necesar, eu sînt gata să renunț la opiniile lui Aristotel și ale oricui altuia. Dar eu am explicat în toată cartea mea părerea lui Aristotel, nu pentru a o urma *ad litteram*, ci pentru a ne refugia în sfintele taine ale credinței" [19].

Elogiul făcut de Coridaleu și de discipolii săi filozofiei își dezvăluie semnificația tocmai în condițiile recunoașterii de către el a contradicției dintre filozofie și teologie, arătînd spre care parte înclinau simpatiile gînditorului. Filozofia, citim într-un curs coridalean de logică păstrat printre manuscrisele provenite de la școlile domnești, ne distinge de animale; ea este singurul mijloc de a pune frîu pasiunilor animalice [20]. Teza lui Coridaleu după care contemplarea filozofică duce la fericirea supremă [21] reînvie idealul aristotelic, pe care îl întîlnim și la discipolul său Sevastos Kimenitul, primul director al Academiei de la București. Filozofia, spunea Kimenitul, dăruiește învățatului „o viață senină și fericită". În discursul său rostit în fața lui Brîncoveanu în 1695, cărturarul elogia „înțelepciunea" *(frónesis)* ca „izvorul tuturor bunurilor omenești", definind-o, potrivit eticii aristotelice, ca „virtutea și desăvîrșirea părții celei mai de frunte a sufletului, și anume a rațiunii" [22].

---

* În alte opere, de exemplu în *Comentariul la Metafizica*, metoda lui Coridaleu este însă, ca și a vechilor comentatori greci, aceea a explicării paragraf cu paragraf a textului aristotelic, comentariul devenind adesea o parafrază. Cf. Constantin Noica, studiul introductiv la *Comentariile la Metafizica*, ed. cit., p. XVI.

** *Kykeon*-ul era la vechii greci un amestec de vin, miere și făină.

[17] Coridaleu, *Epistola dogmatică către Sofronie Pociațki*; cf. și *Despre naștere și pieire*, Veneția, 1780, p. 27 — 29; *apud* Tsurkas, *Les débuts*..., ed. a II-a, p. 198, 268.

[18] Comentariul la *Despre suflet*, mss. grec. nr. 48 al Bibliotecii Academiei R. S. România, f. 298 b — 299 a; vezi Tsurkas, *op. cit.*, p. 246, și discuția de la p. 198 — 200, Compară și Otto Jochem, *op. cit.*, p. 51.

[19] Comentariu la *Despre naștere și pieire*, Veneția, 1780, p. 404; *apud* Tsurkas, *op. cit.*, ed. a II-a, p. 289.

[20] Mss. grec. nr. 47 al Bibliotecii Academiei R. S. România, f. 24; *apud* Gheorghe Cronț. *op. cit.*

Elogiul filozofiei în genere poate să ne pară astăzi ca un loc comun, ca o retorică lipsită de semnificație. El apare însă în adevărata lui lumină în contextul ideologic al epocii, cînd clericii ortodocși cei mai conservatori atacau nu numai o anumită filozofie, eterodoxă, ci și filozofia ca atare. „Vă reamintesc cele spuse de apostolul Pavel, spunea principalul adversar al lui Coridaleu, Meletie Sirigos: nu vă lăsați induși în eroare de filozofie. Dumnezeu, și nu filozofii ne-au învățat credința" [23].

Prin cursurile coridaleene consacrate fizicii aristotelice, elevii școlilor domnești luau contact cu o doctrină întru totul diferită de creaționismul și providențialismul creștin. După Aristotel, se arăta în aceste cursuri, materia este eternă, fără început *(anarhos)* și fără sfîrșit, și asemenea este și mișcarea. Dogma religiei creștine, spunea Coridaleu, după care lumea a fost creată din nimic contrazice principiul aristotelic: nimic nu se poate naște din neant *(ex nihilo nihil)* [24]. Scolasticii, nemulțumindu-se să întemeieze dogma creației pe *Scriptură*, încearcă să o întemeieze pe *Fizica* lui Aristotel, dar lucrul acesta este cu neputință [25].

În cursurile coridaleene *Despre naștere și pieire*, elevii școlilor domnești aflau, în locul mitului biblic al genezei, doctrina aristotelică potrivit căreia nașterea și pieirea lucrurilor „sublunare" (terestre) se datoresc unor cauze naturale, anume mișcării de apropiere și depărtare a soarelui pe traiectoria sa eliptică, respectiv luminii și căldurii solare. Lucrurile sublunare se nasc din materia eternă, care îmbracă succesiv diverse „forme" [26].

La adăpostul principiului „vorbesc despre Aristotel, nu despre lucrul însuși" *(nos dicimus de Aristotele, non de re ipsa*, spunea Cremonini, profesorul lui Coridaleu), Coridaleu respinge concepția creștină despre providența divină, despre Dumnezeu reprezentat ca o persoană, despre intervenția divinității în mersul naturii. Potrivit învățăturii lui Aristotel citim în caietele de cursuri păstrate de la Academia din Bucureşti, cuprinzînd comentariul lui Coridaleu la *Despre cer*, Dumnezeu nu posedă nici omniştiinţă, nici omnipotenţă. Concepţia după care Dumnezeu vede şi supraveghează tot este străină de filozofia lui Aristotel. Aristotel nu atribuie voinţă divinităţii, căci el nu a cunoscut adevărul revelat. În calitatea sa de cauză finală, nu eficientă, divinitatea nu intervine în fenomenele naturii ; ea este fiinţa desăvîrşită, care — prin simpla sa prezenţă — asigură ordinea universului, căci este scopul suprem către care aspiră toate fiinţele. Dumnezeu nu este o substanţă infinită, ci una determinată, finită, căci ea face parte integrantă din univers [27]. În spiritul aristotelismului autentic, Coridaleu concepe divinitatea, în calitatea sa de „prim motor imobil", de izvor al mişcării, ca un principiu fizic, nu metafizic, transcendent. Pe drept cuvînt conchide Tsurkas că „Dumnezeul lui Coridaleu este mai puţin cel al creştinilor, cît este cel al lui Aristotel" [28].

---

[21] Prefața la *Fizica*, Veneția, 1779; *apud* Tsurkas, *op. cit.*, p. 238. În Occident, teze asemănătoare cu cele ale lui Coridaleu fuseseră condamnate de biserică încă în secolul al XIII-lea. Printre tezele averroiste condamnate la 1277 se afla și aceasta: nu există o stare mai desăvîrșită decît a aceluia care posedă contemplarea filozofică, *non excellentior status, quam vacare philosophiae.*

[22] În Hurmuzaki, XIII, *Scrieri și documente grecești privitoare la istoria românilor*, trad. Murnu-Litzica, București, 1914, p. 197.

[23] Despre atacuri similare la adresa filozofiei din partea clericilor ruși conservatori din secolul al XVII-lea, vezi Zubov, *op. cit.*, p. 335 — 336. Pînă la începutul secolului al XIX-lea, unii clerici ortodocși români vor condamna „dialectica ceea ce s-au vîrît de afară, carea foarte adeseori strigă « deci dar » « așadar » "(Iosif al Argeșului la 1816; citat de Virgil Cândea în *Studiul introductiv* la D. Cantemir, *Divanul*, București, 1974.

[24] Vezi Tsurkas, *op. cit.*, ed. a II-a, p. 269.

[25] *Ibidem*, p. 278 — 279,

[26] Mss. grec nr. 515 al Bibliotecii Academiei R. S. România, f. 167^{v}— 248^{v}; mss. 171, f. 133 — 19.

Coridaleu respinge nu numai intervenţia providenţei divine în mersul naturii, ci şi intervenţia oricăror altor forţe supranaturale, superstiţiile de tipul astrologiei, orientîndu-se, ca şi padovanii, spre o concepţie deterministă. El neagă posibilitatea miracolelor ; acestea, după el, nu sînt decît nişte accidente *(simbebekota)*, ale căror cauze ne rămîn, deocamdată, necunoscute.

Expunînd doctrina peripateticiană, în comentariul la *Despre suflet* — păstrat, printre altele, în zece manuscrise provenind de la Academia din Bucureşti — Coridaleu arată că, potrivit acesteia, sufletul este, ca „formă" sau „entelehie" a corpului viu, strîns legat de corp [29]. Chiar partea cea mai înaltă a sufletului, sufletul raţional sau intelectual *(noûs)*, nu poate exista, cum afirmă scolasticii, fără întindere şi corporalitate [30]. Din această cauză, precum şi datorită faptului că psihologia studiază fiinţele însufleţite, care fac parte din natură, psihologia, studiul sufletului, face parte din fizică (şi nu din metafizică sau teologie). Patriarhul Hrisant Notara se dovedeşte „subtil coridalean" atunci cînd prevede, în *gramota* de organizare a şcolii de la Bucureşti, că studiul psihologiei aristotelice se va face împreună cu cel al fizicii [31].

Trecînd la chestiunea nemuririi sufletului, problema fundamentală în care averroismul şi neoaristotelismul se înfruntaseră cu teologia, Coridaleu începe prin a declara că existenţa separată de corp a sufletului raţional *(noûs)* şi nemurirea lui sînt lucruri evidente „potrivit luminilor credinţei" ; din punct de vedere aristotelic însă, adaugă el, acest adevăr nu este nicidecum evident [32]. Pînă la urmă el sugerează, ca şi Pomponazzi, că nemurirea sufletului nu poate fi demonstrată din punct de vedere filozofic.

Abordînd problema delicată a „intelectului activ", care stîrnise o dezbatere milenară în sînul peripatetismului, datorită mai ales implicaţiilor sale privind nemurirea sufletului, Coridaleu păstrează o atitudine prudentă. El înclină, în cele din urmă, către poziţia lui Alexandru din

---

apud. Gheorghe Cronţ ; vezi şi Tsurkas, *op. cit.*, p. 288 — 289).

[27] Mss. gr. 393, f. 110 — 116, ms, gr. 435, f. 204 — 216 ; *apud* Gheorghe Cronţ ; vezi şi Tsurkas, *op. cit.*, p. 306 — 309.

[28] *Ibidem*, p. 204.

[29] Ms. grec. 48 f. 11 — 12 ; *apud* Gheorghe Cronţ, *op. cit.*, p. 453 ; vezi şi Tsurkas, *op. cit.*, p. 313 — 314.

[30] *Apud* Jochem, *op. cit.*, p. 39 — 40.

[31] Cf. Constantin Noica, *Aristotelismul în Principatele Române*, p. 263.

[32] Ms. grec. 48 f. 218 — 219 ; *apud* Tsurkas, *op. cit.*, p. 336.

Afrodisias, după care „intelectul activ" este o forţă cosmică, care „vine din afară", adică nu are o legătură organică cu restul sufletului, cu persoana; după moartea individului, el redevine ceea ce a fost înainte şi nu îşi mai aminteşte de viaţa petrecută în această lume, căci fără intelectul pasiv, care păstrează reprezentările anterioare, nu există amintire [33]. Aceasta echivala cu negarea nemuririi personale în sensul dogmei creştine.

În teoria cunoaşterii, Coridaleu, ca şi Cremonini, accentuează latura senzualistă a doctrinei aristotelice, subliniază, cel puţin în principiu, importanţa experienţei senzoriale în cunoaşterea ştiinţifică.

Studiul filozofiei trebuie să înceapă, spune el, cu fizica, căci obiectul acesteia sînt „corpurile fizice", lucrurile materiale şi sensibile pe care le cunoaştem mai bine, deoarece ele sînt mai accesibile simţurilor noastre. Metoda fizicii trebuie să fie inductivă, să procedeze de la fapte la principii, de la cunoştinţele dobîndite prin simţuri spre noţiunile universale. „Cunoaşterea noastră — scrie Coridaleu în *Fizica* — începe de la senzaţie *(aisthesis)*, iar noţiunile universale nu se confirmă decît dacă concordă cu datele senzoriale" [34].

În logică, Coridaleu se străduieşte să se reîntoarcă la autenticul Aristotel, dincolo de scolastici. Din *Logica* sa lipsesc, bunăoară, „tratatele" (capitolele) specifice evului mediu, aşa-numitele *Parva logicalia*, adăugate de scolastici la *Organon-ul* aristotelic [35]. El continuă, în logică, în special linia comentatorilor greci, din care face şi ample împrumuturi, de exemplu din David Armeanul [36].

După cum vedem, învăţămîntul neoaristotelic substituia viziunii creştine despre univers şi om, despre raportul dintre divinitate şi natură, despre destinele eshatologice ale omului o concepţie cu totul diferită: un univers în care formele se dezvoltă din sînul materiei, după legi imanente, o divinitate abstractă şi îndepărtată, lipsită de atributele Dumnezeului creştin, un suflet legat de corp şi muritor, ca şi el — iată noile coordonate ale reflexiei. Toate acestea nu puteau să nu zdruncine la tinerii care au urmat cursurile şcolilor domneşti, sau au intrat în contact cu neoaristotelismul în şcolile superioare de peste hotare, adeziunea la învăţătura tradiţională a ortodoxiei.

Influenţa aristotelismului asupra culturii româneşti nu s-a exercitat numai asupra învăţămîntului, respectiv numai prin intermediul şcolilor domneşti. Unii dintre cărturarii români cei mai reprezentativi din secolul XVII şi începutul secolului XVIII au frecventat una sau alta dintre formele aristotelismului, şi anume fie cu prilejul studiilor întreprinse în şcolile de peste hotare, fie prin contactul personal cu dascălii de seamă aristotelicieni. Miron Costin a reţinut din Aristotel ideea năzuinţei spre cunoaştere ca notă definitorie a omului: „Dzice Aristotel filozoful că tot omul a şti din firea sa pofteşte"[37]. Altminteri, influenţa aristotelismului asupra operei cronicarului, care trebuie să-l fi cunoscut prin filieră iezuită, este foarte slabă. În generaţia următoare a cărturarilor moldoveni, Constantin Duca, apreciat de Cantemir ca „superior multora din compatrioţii săi în cunoaşterea limbii greceşti vechi şi a filozofiei", a fost elevul coridaleanului Spandonis. Manuscrisele în limba greacă rămase de la Constantin Duca, care cuprind, după cîte se pare, şi comentarii aristotelice, nu sînt încă studiate.

---

[33] Ms. grec. 48, f. 304; *apud* Tsurkas, *op. cit.*, p. 348 — 349; vezi şi Jochem, *op. cit.*, p. 45.

[34] Coridaleu, *Fizica*, Veneţia, 1779; citat de Tsurkas, *op. cit.*, p. 246.

[35] Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Bucureşti, 1969, p. 882. Termenul „scolastic" nu trebuie luat aici în sens peiorativ, căci aceste *Parva logicalia* cuprind contribuţii importante la dezvoltarea logicii (de exemplu teoria consecinţelor, care premerge calculului propoziţional).

[36] Constantin Noica, *Aristotelismul în Principatele Române*, in *loc. cit.*, p. 257 — 260. Mai recent, C. Noica a subliniat ideea că în genere Coridaleu trebuie considerat ca un continuator al comentatorilor greci; influenţa lui Cremonini a fost, după părerea d-sale, exagerată. Vezi studiul introductiv la *Comentariul la Metafizica* al lui Coridaleu, p. XVI, precum şi *La signification historique de l'œuvre de Théophile Corydalée*.

Cel mai de seamă dintre umaniştii munteni, Constantin Cantacuzino Stolnicul a fost, la Constantinopol sau la Adrianopol, discipolul peripateticianului Gherasim Blachos din Creta (1607—1685), reprezentant al unei variante a neoaristotelismului independentă de Coridaleu şi a cărui personalitate şi influenţă au fost comparate cu ale acestuia din urmă[38]. Stolnicul şi-a continuat apoi studiile la Universitatea din Padova (într-o vreme cînd, e drept, steaua neoaristotelismului apusese); el nu a încetat pînă la sfîrşitul vieţii să adune în biblioteca sa opere şi comentarii aristotelice, cărţile neoaristotelice învecinîndu-se aci cu cele tomiste sau neoscolastice. Stolnicul a acordat azil fruntaşului neoaristotelic Ioan Cariofil, izgonit la 1691 din Constantinopol, şi, mai ales, el este ctitorul de fapt al Academiei Domneşti din Bucureşti de orientare neoaristotelică. Cu toate acestea, s-a observat, pe drept cuvînt, că opera Stolnicului, operă de istoric şi geograf, arată (ca şi cea a lui Miron Costin) o slabă influenţă a aristotelismului. Stolnicul a reţinut din opera Stagiritului doar motivul *generaţiunii şi corupţiunii*, pentru a întemeia pe ea, aşa cum va face şi Cantemir puţin mai tîrziu, ideea necesităţii pieirii marilor imperii[39].

Mult mai puternic a fost, după cum am văzut, impactul neoaristotelismului asupra lui Dimitrie Cantemir. Raporturile complexe ale operei sale cu acest curent — polemică, acceptare parţială, satirizare a aspectului scolastic — au fost analizate în capitolul consacrat lui Cantemir; oricum formaţia şi opera lui filozofică nu pot fi înţelese fără contactul cu aristotelismul şi neoaristotelismul.

Considerarea influenţei aristotelismului din afara sferei învăţămîntului, asupra creaţiei culturale însăşi ne conduce către problema ponderii reale a neoaristotelismului în sînul culturii româneşti şi în special a umanismului românesc. Dacă unii autori au considerat că întregul umanism românesc stă sub semnul curentului aristotelic din Renaştere, alţii au relevat, dimpotrivă, lipsa de legătură organică a fastidioaselor comentarii aristotelice cu necesităţile presante, imediate ale societăţii româneşti, cu problemele politico-sociale care reţineau cu precădere atenţia cărturarilor de frunte. Neoaristotelismul a contribuit indiscutabil la desprinderea de gîndirea ortodoxă tradiţională, la laicizarea culturii. Influenţa lui asupra principalului nucleu al umanismului românesc, asupra *istoriografiei* umaniste, cristalizată ea însăşi în jurul problematicii social-politice, nu a putut fi însă, fireşte, decît cel mult indirectă : dovadă slabele ecouri în opera lui Miron Costin sau Constantin Cantacuzino Stolnicul.

Trăsăturile novatoare ale doctrinei lui Coridaleu pe care le-am scos în evidenţă nu trebuie să ne facă să credem că la începutul şi în primele decenii ale secolului al XVIII-lea, cînd înfloreşte la Academiile domneşti din Bucureşti şi Iaşi, aristotelismul coridalean ar fi fost privit cu suspiciune de biserică, ca o doctrină eretică. Biserica ortodoxă, ca atare, nu a condamnat niciodată neoaristotelismul. aşa cum se va întîmpla mai tîrziu cu filozofia iluministă. Mai mult, la 1723, patriarhia ecumenică anatemiza pe un Methodios Anthrakites, profesor la şcoala din Castoria, traducător, după cîte se pare, al operelor lui Descartes în greacă ; printre capetele de acuzare se afla şi acela de a fi încercat să înlocuiască filozofia lui Aristotel cu o „filozofie nouă”, probabil cu cartezianismul. Iacob Manos de Argos, scolarh al Academiei din Constantinopol între 1707 şi 1720, profesor şi la şcolile domneşti din Bucureşti şi Iaşi şi care era, după cuvintele unui contemporan, un „apărător neînfricat al învăţăturii lui Aristotel”, era distins de patriarhia ecumenică cu titlul pompos de „Principe al filozofilor marii biserici a lui Hristos”. Aristotelismul dobîndise deci, cel puţin la acea vreme, statutul unei filozofii cvasioficiale.

---

[37] Miron Costin, *Opere*, ediţia P. P. Panaitescu, 1958, p. 277.

[38] Date despre viaţa şi opera lui la B. Knös, *L'histoire de la littérature néo-grecque*, Upsala, 1962, p. 346 — 347, 339.

[39] V. Cândea, *Les intellectuels du sud-est...*, *op. cit.*, p. 217.

Cum se explică acest fapt? Lupta lui Coridaleu împotriva scolasticii a avut din capul locului şi un ascuţiş anticatolic. Poziţia antiscolastică a lui Coridaleu în chestiunea raportului dintre filozofie şi teologie putea să apară, în ochii bisericii, ca îndreptată împotriva amestecului hibrid „teologo-filozofic” al „latinilor”. Apoi, cu trecerea timpului, ascuţişul eterodox al coridaleismului se tocise, aşa cum se întîmplase în Occident cu averroismul în secolul al XVI-lea. Alte curente, mai înaintate, ale raţionalismului şi materialismului modern, care ameninţau să pătrundă dinspre Occident, puteau să apară acum mai primejdioase din punctul de vedere al bisericii şi al statului feudal. În formă, metodă şi stil, aristotelismul coridalean, cu distincţiile şi definiţiile lui, cu dantelăria de silogisme, cu spiritul său livresc, avea şi trăsături scolastice.

Pe plan european, aristotelismul padovan îşi epuizase resursele novatoare încă în primele decenii ale secolului al XVII-lea şi se transformase, în ochii reprezentanţilor ştiinţei noi, experimentale, într-un simbol al osificării şi al rutinei, se contopise în fapt, pentru ei, cu aristotelismul scolastic. Peripateticienii cu care polemizau un Bruno sau un Galilei nu erau alţii decît cei padovani, iar cel care a refuzat să privească în luneta lui Galilei petele solare, declarînd că, de vreme ce Aristotel nu scrie despre ele, ele nu pot exista, a fost Cremonini, profesorul lui Coridaleu. Curînd, către mijlocul secolului al XVIII-lea, „coridaleismul” avea să devină şi în sud-estul european, pentru prima generaţie a iluminiştilor greci, sinonim cu scolastica.

Consideraţiile premergătoare nu înseamnă negarea rolului progresist al neoaristotelismului în ţările române în secolul al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea, atît în comparaţie cu perioada anterioară, dominată în mare măsură de teologie şi cultura religioasă, cît şi în comparaţie cu neoscolastica iezuită. Prin neoaristotelism, învăţămîntul nostru a dobîndit nivelul unui adevărat învăţămînt universitar. Prin el a pătruns în ţările române toată bogăţia aristotelismului, cu sensurile sale raţionaliste şi naturaliste accentuate de interpretarea coridaleană. Neoaristotelismul a contribuit, alături de celelalte manifestări ale umanismului românesc, la spargerea cadrului îngust al culturii tradiţionale slavone-bizantine, la integrarea culturii româneşti în cultura europeană modernă. În cursul secolului al XVIII-lea, aristotelismul coridalean îşi va pierde treptat şi în ţările române sensul progresist, fiind înlocuit în a doua jumătate a secolului cu filozofia iluministă şi cu ştiinţele moderne ale naturii.

GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN EPOCA MODERNĂ

ILUMINISMUL ȘI RAȚIONALISMUL. POZIȚII DEMOCRAT-REVOLUȚIONARE

ILUMINISMUL

Cunoaşterea perioadei Luminilor în ţările române a beneficiat considerabil, în ultimii ani, de modificarea radicală a metodei de cercetare a istoriei ideilor. Atîta timp cît în mişcarea de idei de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea — începutul secolului XIX au fost căutate forme ale gîndirii contemporane sau opere filozofice originale, răstimpul analizat s-a înfăţişat fără o individualitate proprie; eliminînd manifestările care ieşeau din cadrul conceptual utilizat, cercetarea veche a fost silită să constate că la capitolul epistemologie sau metafizică perioada a fost sterilă [1] şi că evoluţia gîndirii, pe care nu au marcat-o apariţii de sisteme originale, a fost prea puţin interesantă [2]. Odată cu editarea unor texte şi cu interpretarea lor, în funcţie de stadiul istoric atins de societatea în cadrul căreia au fost elaborate, istoriografia filozofică a făcut progrese instructive [3].

Au devenit evidente legătura dintre sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi perioada umanistă, precum şi schimbarea intervenită în utilizarea surselor de idei; gîndirea cărturarilor a fost reimplantată în viaţa societăţilor şi a reapărut, în notele sale specifice, ca activitate intelectuală desfăşurată cu ajutorul unui aparat conceptual determinat şi cu obiective precise. Dezvoltarea acestei activităţi în societăţi dominate de problematica social-politică a indicat faptul că gînditorii şi-au propus să dezlege chestiuni cu un caracter complex, nu exclusiv filozofice.

Ţinîndu-se seama de asemenea repere, s-a apreciat că perioada Luminilor îmbrăţişează aproape şase decenii, ultimele trei ale secolului al XVIII-lea şi primele trei decenii ale secolului al XIX-lea.

Este de la sine înţeles că cercetarea iluminismului în ţările române nu poate fi îngrădită de două date fixe; idei iluministe apar mai înainte de anul 1774 (data încheierii tratatului de la Kuciuk-Kainargi, care conferea Principatelor un nou statut politic), după cum continuă să fie acceptate şi de paşoptişti. Dar, dacă în primul caz avem de-a face cu formulări izolate, în cel de-al doilea se constată cu uşurinţă că tezele iluministe nu mai predomină, ci se combină cu orientări de altă natură. Paşoptiştii, s-a afirmat pe drept cuvînt, au „o încredere aproape absolută în valoarea supremă a „luminii"[4]; pînă după 1850 răsună îndemnul „luminează-te și vei putea". În concepția pașoptiștilor însă, alături de tezele filozofiei Luminilor regăsim idei de altă natură; reformismul este înlocuit de spiritul revoluționar, încrederea în rațiune își alătură apelul la resursele sentimentale, raportul om-natură se preschimbă sub impulsul evoluționismului și al teoriilor elaborate de naturaliști, fiziologi, astronomi. Dealtfel, accelerarea procesului de sincronizare cu mișcarea filozofică de pe continent introduce permanent în circuitul culturii române date din concepțiile și sistemele gînditorilor din prima parte a secolului al XIX-lea. Nici apelul la „luminare" nu poate fi considerat o orientare pur iluministă; necesitatea îmbunătățirii și lărgirii sistemului educativ, reliefată de iluminiști, este recunoscută de toți partizanii „modernizării" societății române. Dar modernizarea este un mijloc care a fost pus în slujba unor obiective diferite și care a încetat să aibă un caracter exclusiv iluminist de îndată ce educația nu a mai constituit unica soluție de a rezolva problemele de orice gen.

---

[1] *Istoria filozofiei moderne*, vol. V: *Filozofia românească de la origini pînă astăzi*, Bucureşti, 1941, p. 21 — 26 în special

[2] C. Rădulescu-Motru, *Filozofia în România veche*, în „Convorbiri literare", 1933, p. 294 — 304.

[3] Ne referim în principal la *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1964.

Ceea ce conferă perioadei astfel delimitate o individualitate este cadrul conceptual adoptat de cărturarii care-și desfășoară acum activitatea; ideologia lor se polarizează în jurul unor concepte majore.

Iluminismul european, în cadrul căruia se inserează gîndirea română, trebuie acceptat în înțelesul său cel mai larg, „ca limbaj, și nu ca idee unică"[5], respectiv ca mișcare filozofică de convergență, dar nu uniformă, întrucît gîndirea de pe continent din această perioadă nu poate fi raportată la un prototip unic, cu caracter de paradigmă (cum a fost considerată gîndirea radicală franceză), ci trebuie acceptată în toată varietatea pe care a cunoscut-o de la iluminismul englez la cel rusesc, de la iluminismul scandinav la cel grecesc. Înțeles cu precădere ca „o literatură de opoziție, a cărei apariție a însemnat sfărîmarea unui conformism spiritual de tradiție mai mult decît milenară"[6], iluminismul afirmat în Principate prezintă o serie de trăsături specifice. În acest sens, trebuie ținut seama atît de locul ocupat de această mișcare de idei în evoluția gîndirii române, cît și de cadrul pe care i l-a oferit societatea română.

În prima privință, apare în evidență faptul că iluminismul se definește în raport cu „raționalismul ortodox" de la începutul secolului al XVIII-lea: raționalizarea concepției despre viață preconizată de confesiunea Orientului creștin introdusese un început de sistematizare a cunoștințelor, delimitase o sferă a preocupărilor laice, afirmase necesitatea investigării contingențelor, fără să respingă sistemul preconizat de biserică. Acest sistem nu cunoscuse, în secolele XVI—XVII, revizuiri provocate de Reformă și Contrareformă. Contracarînd propaganda întreprinsă de iezuiți și protestanți, instituția care-și asumase responsabilități majore pe plan cultural se atașase tot mai mult de obiectivele spirituale ale societății românești. Biserica a depins tot mai puțin de forurile patriarhale (care, dealtfel, căutau să beneficieze material de relațiile cu mitropoliile române) şi a secondat politica curţilor princiare. Căutînd să-şi menţină autoritatea, biserica a conlucrat la dezvoltarea culturii în limba vorbită şi nu a stăvilit iniţiativele cărturarilor laici care se afirmă la sfîrşitul secolului al XVII-lea. Protagoniştii Luminilor vor avea în faţă mai puţin un sistem de sfărîmat, cît o serie de tendinţe de dezvoltat; amplificarea domeniului cultural va sfîrşi prin a face caduc vechiul conformism spiritual: dar dezvoltarea nu a însemnat ruperea unei continuităţi.

---

[4] Adrian Marino, *Iluminiștii români și idealul iluminării*, II, în „Iașul literar" 1965, 4, p. 34.

[5] Lionel Gossman, *Medievalism and the Ideologies of the Enlightenment*, The John Hopkins Press, 1968, p. VIII.

[6] Werner Krauss, *Über die Konstellation des deutschen Aufklärung*, în volumul său *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung*, Berlin, Rütten und Loening, 1963, p. 367. Despre diversitatea Luminilor, mai pe larg în Al. Duțu, *Sinteză și originalitate în cultura română*, București, Edit. enciclopedică, 1972, cap. *Iluminismul patriotic*.

Referindu-ne la tendinţele apărute în umanism şi dezvoltate de iluminişti, avem în vedere mai ales faptul că la începutul secolului se definiseră, în cadrul culturii scrise, două domenii de activitate cu ample perspective: istoriografia naţională şi „cărţile de înţelepciune".

Apelînd la lucrările umaniştilor, scriitorii din toate cele trei provincii româneşti s-au preocupat de destinul poporului român în ansamblu, aşa cum fusese el studiat de un Constantin Cantacuzino Stolnicul sau de un Dimitrie Cantemir, şi au dezvoltat istoria practicată de umanişti spre istoria savantă şi spre cea iluministă [7]; lucrările redactate nu s-au înscris însă în limitele unei gîndiri ce se repliază asupra sa însuşi, ci şi-au propus deliberat un scop net militant: argumentarea drepturilor naţionale şi educaţia patriotică a concetăţenilor. Atenţia acordată cercetării trecutului, care poate părea „paradoxală" în raport cu tendinţa unor iluminişti occidentali de a repudia „evul mediu barbar", a însemnat o consolidare a poziţiilor de pe care putea fi purtată lupta pentru afirmare naţională; fenomenul este clar explicitat de activitatea intelectualilor grupaţi în Şcoala ardeleană [8]. În acelaşi timp însă, istoriografia din perioada Luminilor, pusă în slujba emancipării naţionale, adoptă concepte moderne, ca cele de progres, fericire, activitate creatoare a omului raţional. Sub acest aspect, istoriografia naţională s-a dezvoltat în cadrul unei conştiinţe culturale „deschise", în raport cu conştiinţa feudală „închisă" [9], din alte culturi.

În ceea ce priveşte „cărţile de înţelepciune", publicate pentru prima oară în epoca brîncovenească *(Floarea darurilor, Pildele filosofeşti, Divanul)*, ele continuă să se difuzeze, prin reeditări şi copieri masive, în secolul al XVIII-lea. La sfîrşitul secolului însă, profesorii transilvăneni introduc în circuitul cultural noi lucrări care vehiculează norme de comportare preluate din operele iluminiştilor europeni şi pilde de vieţuire extrase din istoria universală. Scrise pentru tinerii chemaţi să se instruiască, dar şi pentru toţi membrii colectivităţii, aceste cărţi vădesc cu claritate, atît spiritul demofil care animă pe protagoniştii Luminilor, cît şi atenţia ce este acordată problematicii social-politice. Mai ales datorită intelectualilor transilvăneni, normele de comportare se ancorează în realitatea imediată, iar viziunea despre lume se raţionalizează [10].

---

[7] Vezi Pompiliu Teodor, *Evoluţia gîndirii istorice româneşti*, Cluj, Dacia, 1970, p. XXIX—XXXIII; vezi şi Lucian Boia, *Evoluţia istoriografiei române*, Bucureşti, 1976, p. 59 — 97 (Universitatea din Bucureşti).

[8] Vezi, în acest sens, şi Keith Hitchins, *The Rumanian National Movement in Transylvania, 1780—1849*, Harvard University Press, 1969, p. 61. De asemenea cartea noastră *Cultura română în civilizaţia europeană modernă*, Bucureşti, Edit. Minerva, 1978, cap. *Cultura medievală şi Luminile*.

[9] Vezi Lucian Blaga, *Gîndirea românească în Transilvania în secolul XVIII*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1966, p. 108.

[10] Despre trecerea de la „breviarul cărturarului" la „manualul cetăţeanului", amănunte în Al. Duţu, *Cărţile de înţelepciune în cultura română*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1972.

Dezvoltînd direcţiile imprimate de către umaniştii culturii scrise, protagoniştii Luminilor le adaugă treptat noi orientări, care sfîrşesc prin a diversifica categoric activitatea intelectuală : se individualizează preocupările etice şi capătă drept de cetate, alături de studiul logicii, speculaţia metafizică. Şi în această privinţă aportul transilvănenilor este hotărîtor.

În cea de-a doua privinţă, cercetarea evoluţiei gîndirii în cadrul structurii sociale relevă faptul că activitatea culturală se grupează acum în jurul unor centre de cultură, la Rîmnic sau la Bucureşti, la Roman sau la Iaşi, la Blaj, Sibiu sau Braşov. Într-un singur mediu, avansul spiritului ştiinţific, care precedă laicizarea, este privit cu rezerve, şi anume în centrele de cultură mănăstireşti, care la sfîrşitul secolului al XVIII-lea fac un apel masiv la tradiţia isihastă bizantină şi caută, în special prin curentul creat de Paisie Velicikovski şi ucenicii lui, să reactualizeze concepţia religioasă despre om şi lume, supunînd filozofia religiei şi propunînd existenţei umane un ideal de viaţă ascetic[11]. În cadrul curţii princiare din Principate, activitatea depinde de persoana domnitorului, care încurajează cultura, atunci cînd este luminat sau o ignoră, atunci cînd este un simplu aventurier ; soarta Academiei Domneşti depinde, în mare parte, de principe, ca şi de calitatea profesorilor. Dar activitatea ei, ca şi întreaga creaţie scrisă, este blocată frecvent de războaie îndelungate şi calamităţi. În asemenea condiţii, gînditorii se grupează în jurul şcolii, fără să poată alcătui o breaslă a filozofilor, sau în jurul centrelor tipografice sau de copişti, fără să poată deveni scriitori de profesiune : mai multă stabilitate le conferă intrarea în cler. De aceea, prima generaţie de protagonişti ai Luminilor sînt clerici ; în cadrul clerului, ei nu pot fi distinşi în cler înalt şi cler de jos, deoarece promovarea nu ţine seama întotdeauna de apartenenţa la clasa boierească[12]. Ei iniţiază traduceri, pun să fie multiplicate opere în manuscris şi imprimă cărţi. La grupul lor se raliază o serie de boieri pămînteni care intră în conflict cu principele fanariot şi urmăresc înlăturarea dominaţiei străine ; aceştia sînt deschişi ideilor noi, fără să accepte concepţiile radicale care ar fi putut atinge privilegiile lor de clasă.

În Transilvania, cărturarii formează un grup mai omogen : clerici, funcţionari sau profesori, ei au prea puţine contacte cu aristocraţia locală care se solidarizează, la nevoie, cu „naţiunea" pe care o reprezintă, pentru a respinge lupta pentru drepturi a românilor, nerecunoscuţi ca „naţiune"[13]. În asemenea condiţii, gruparea cărturarilor este mai strînsă, legăturile intelectuale mai puternice. De aceea se şi pun bazele unei „Societăţi filozofice" — „Societatea filosofească a neamului rumânesc", 1795, care, cu sediul la Sibiu, coopta cărturari și din Țara Românească. Grupul cărturarilor beneficiază de condițiile oferite de iozefinism și activitatea este mai intensă. Animați de un spirit reformist și orientați în special spre iluminismul de tip wolffian, filozofie populară care se difuzează intens în întreg sud-estul european, ei se dedică unei activități ample, cu scopuri practice precise care îmbrățișează preocupări pedagogice, agronomice, lingvistice, istorice etc. Ei îmbină însă scrisul cu lupta politică și exprimă în *Supplex Libellus Valachorum* din 1791 forma cea mai avansată atinsă de conștiința națională pe întreg teritoriul românesc. Dealtfel, cea mai avansată concepție se regăsește tot la un intelectual transilvănean, la Ion Budai-Deleanu, adept al iozefinismului, dar și simpatizant al curentului iacobin[14].

---

[11] După 1800, forul patriarhal devine din ce în ce mai conservator în faţa progresului înregistrat de difuzarea Luminilor ; în 1819 se interzice acordarea de nume antice greceşti noilor născuţi şi se stabileşte o listă de cărţi interzise (vezi C. Th. Dimaras, *La Grèce au temps des Lumières*, Genève, Droz, 1969, p. 58 — 59). Mai independente, mitropoliile române nu adoptă asemenea măsuri, spiritul conservator afirmîndu-se cu precădere în cîteva centre mănăstireşti, dar şi aici cuceririle ştiinţifice nu rămîn ignorate, după cum indică scrierea ascetică a lui Nicodim Aghioritul, tipărită în româneşte la Neamţu, în 1826. *Carte pentru păzirea celor cinci simţiri*, în care se face apel la teoria lui William Harvey despre circulaţia sîngelui (vezi Virgil Cândea, *W. Harvey, A. Gazis et les débuts de la science roumaine moderne*, în „Balkan Studies", 1964, p. 77 — 88).

[12] Chesarie Halepliu de Rîmnic nu este boier, dar Veniamin Costache descinde dintr-o veche familie boierească ; Iacov Stamate este nepot de vistiernic, Gherasim Clipa e fiu de preot. Privitor la structura mediului cultural român, ne îngăduim să trimitem la studiul *Carte şi societate în secolul al XVIII-lea* din volumul *Explorări în istoria literaturii române*, Bucureşti, 1969.

[13] Vezi, în special, David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 397 şi urm.

Important este faptul că, în întreaga cultură română, inițierea unor noi traduceri și sporirea cererii de manuscrise favorizează formarea unui grup de copiști sau dascăli care provin din mediul rural și urban. Ei provin din școlile transilvănene, iar în Principate din cele princiare, dar mai ales din școlile episcopale și sătești[15]; lor li se datorește realizarea a numeroase versiuni de opere cu conținut înnoitor și difuzarea scrierilor cu idei reformatoare sau chiar revoluționare. Această ascensiune a cărturarilor de origine în general modestă constituie factorul hotărîtor în difuzarea literaturii iluministe.

Nu este mai puțin adevărat că atît clericii protagoniști ai Luminilor, cît și dascălii atașați mediului negustoresc sau meșteșugăresc, dacă nu chiar maselor populare, au o disponibilitate mentală care se oprește într-un anumit punct: cei dintîi la limitele îngăduite de religie, cei de-al doilea acolo unde se sfîrșește capacitatea lor de-a înțelege. Cenzura este mai puțin sensibilă în privința alegerii surselor și mai evidentă în terminologie; acumulînd de pretutindeni datele necesare argumentării „renașterii naționale", scriitorii introduc în circuit opere care depășesc hotarele confesionale, așa cum fac un considerabil efort de a îmbogăți limbajul filozofic. În ultima privință, rezistențele sînt mai tenace. Ele sînt mai adeseori depășite de intelectualii din cadrul Școlii ardelene.

O disponibilitate sporită se constată în mediul boierilor pămînteni, care nu sînt străini de spiritul „libertin" din centrele europene; poezia Văcăreștilor, a lui Conachi, a lui Ioan Cantacuzino atestă fenomenul. Dar în problemele sociale, acești cărturari nu pot merge pînă la adoptarea ideilor revoluționare.

În această privință, întemeierea școlilor superioare în limba română în Transilvania și în Principate a jucat un rol hotărîtor; elevii lui Gh. Lazăr și ai lui Gh. Asachi au dobîndit posibilitatea de a trece dincolo de limitele mentale pe care le ridicase un aparat conceptual insuficient, după cum au receptat ideile revoluționare, conforme aspirațiilor noii clase sociale în ascensiune sau chiar marii mase exploatate. Dacă reformismul cărturarilor transilvăneni i-a împiedicat, în marea lor majoritate, să înțeleagă semnificația răscoalei lui Horea din 1784, în schimb, numeroși au fost intelectualii care, în Principate, au văzut în mișcarea revoluționară a lui Tudor Vladimirescu începutul sfîrșitului unui „vechi regim". Elogiind „insurecția" din 1821, care a constituit faza finală a unei îndelungate lupte, Nicolae Bălcescu nota faptul că reformismul iluminist fusese depășit de către pașoptiști.

---

[14] Cf. idem, *Considerații* în *Incă un Supplex Libellus românesc, 1804*, Cluj, Dacia, 1970, p. 29 și urm.

[15] Funcționînd pe lîngă bisericile sătești și mănăstiri ori înființate pe moșii, școlile cu un program elementar scot un mare număr de dascăli; numai din documentele păstrate au putut fi identificați 105 dieci în satul Rucăr, în secolul XVIII (cf. Gh. Pîrnuță, *Contribuții la cunoașterea începuturilor învățămîntului sătesc din Țara Românească* (*sec. XVII — XIX*), în *Din istoria pedagogiei*, vol. II, București, 1966, p. 75 — 105).

În cele șase decenii care marchează epoca Luminilor în cultura română, filozofia a făcut progrese nete în direcția autonomizării sale și a unei sporite diversificări a preocupărilor ce-i aparțin. Față de „gîndirea unifiantă" ce este proprie umaniștilor români [16], partizani ai unei mai aprofundate cunoașteri a microcosmosului și a macrocosmosului, dar, concomitent, urmăriți de ideea că primordială este cunoașterea ansamblului, cu atît mai ușor de înțeles, cu cît i se pot descoperi legile generale, gînditorii iluminiști au pus un accent sporit asupra aspectului concret, particularizat. Orientîndu-se spre mișcarea de idei europeană, ei au intrat în contact cu preocuparea filozofilor de a surprinde raporturile dintre om și natură, de a oferi o bază certă cunoașterii prin verificarea cantitativă, de a asigura demersului intelectual certitudini „științifice". Filozofia Luminilor occidentale înregistrase consecințele revoluției intelectuale din secolul XVII, cînd știința pusese în lumină o nouă față a lucrurilor, cînd teoretizarea își afirmase autonomia deplasînd centrul de greutate al gîndirii din cadrul închis, respectat de Renaștere, spre infinitul material. Știința devenise un model pentru gîndire, impunîndu-i necesitatea contactului cu materia și a verificării [17]; „natura", cu multiple chipuri, devenise un concept-cheie [18]. Filozoful se simțea chemat să pună în mișcare întreaga activitate intelectuală, toate disciplinele, prin aflarea rațiunilor lucrurilor, „deoarece, afirma *Enciclopedia*, atît timp cît cineva se limitează la a vedea și a raporta ce a văzut este istoric. Cînd sînt calculate și măsurate proporțiile lucrurilor, mărimea, valoarea lor, te comporți ca un matematician; dar cel care își propune să descopere rațiunea care face ca lucrurile să fie și ca ele să fie mai curînd astfel decît într-o altă manieră, acela este propriu-zis un filozof" [19]. Filozoful se situa în miezul lucrurilor, iar filozofia apărea nu ca un domeniu particularizat de cunoștințe, „ci ca mediul universal în care adevărurile se formau, se dezvoltau și se consolidau" [20].

Gînditorii români au făcut pași decisivi în direcția cunoașterii științifice a lumii, alimentînd procesul de transformare a activităților cotidiene sub impactul cuceririlor tehnicii, dar încurajînd și extinderea orizontului intelectual. În această direcție, filozofia s-a dovedit un instrument prețios, nu numai prin logică, dar și prin etică sau metafizică; treptat, filozofia a devenit un domeniu autonom de activitate intelectuală, desprinzîndu-se din schema de gîndire umanistă, în cadrul căreia deținuse poziția unui liant și a unui instrument. Filozofia, prezentă în toate activitățile, imprimase meditației umaniștilor caracterul unei „gîndiri unifiante", interesată în aspectele care dezvăluiau legătura dintre microcosm și macrocosm, dintre fenomenele naturale; filozofia facilitase cunoașterea prin intermediul logicii. Diviziunea operată de gîndirea tradițională între „lumea dinăuntru" și „lumea dinafară", după cum arată explicit *Divanul* lui Cantemir, nu a favorizat o individualizare a „naturii", cu atît mai mult cu cît separarea „spiritului" de „materie" nu avusese un caracter net în gîndirea medievală, în parte și datorită faptului că, în cultura română, puterea temporală nu intrase în conflict cu puterea spirituală, ca în Occidentul european. Concepte și concepții tradiționale s-au perpetuat, în asemenea condiții, în epoca Luminilor română: distincția dintre microcosm și macrocosm o regăsim la Ionică Tăutu sau la frații Golești, așa cum atenția prioritară este acordată naturii umane și de-abia în al doilea rînd „firii", care înglobează și natura și materia, după cum ne fac să înțelegem scrierile gînditorilor din Transilvania sau din Principate [21].

---

[16] În acest sens, a se vedea Al. Duțu, *Umaniștii români și cultura europeană*, București, Edit. Minerva, 1974, p. 112 și urm.

[17] De văzut Jacques Roger, *Science et Lumières*, „Revue de l'Université de Bruxelles" 1972, 2 — 3, p. 157 — 165; Paolo Casini, *Introduzione all'illuminismo. Da Newton a Rousseau* Bari, Laterza, 1973.

[18] Jean Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris, Flammarion, 1970.

[19] După *Encyclopédie*, textes choisis par Albert Soboul, Paris, Editions Sociales, 1952, p. 159 — 161.

[20] Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966, p. 33.

Două aspecte ale gîndirii române din acest răstimp se impun atenției. În primul rînd, progresiva descoperire a „naturii" și a lumii „materiale", prin adoptarea în gîndire a modelului oferit de știință, ale cărei progrese sînt nu numai recunoscute, dar și salutate cu căldură, mai ales de filozofii transilvăneni. În opera lui Samuil Micu, conceptul de experiment, „speriința" și de rațiune, „cuvîntarea", au dobîndit o pondere deosebită [22]. În al doilea rînd, urmărind aria de preocupări ale protagoniștilor români ai Luminilor, devine evident că ei au acordat științei o accepțiune mai largă decît cea întîlnită la filozofii francezi sau englezi, care apreciau drept științifică, prin excelență, mai ales investigarea naturii; pentru români, ca și pentru Leibniz, știința nu excludea artele liberale și, în nici un caz, nu elimina dimensiunea istorică. Treptat însă, disciplinele au dobîndit un caracter tot mai pronunțat științific, iar filozofia și-a precizat obiectivele și metodele, cu toate că nu aceasta este epoca în care apare filozoful de profesie, ci mai tîrziu. Dar, de pe acum, activitatea filozofică se individualizează, după cum ne dezvăluie cu precădere Samuil Micu și Eufrosin Poteca; în cadrul acestui proces, un moment important l-a reprezentat asimilarea operei lui Kant, în original în cazul lui Gheorghe Lazăr, prin intermediul lui W. T. Krug în alte cazuri, întrucît această apropiere de gîndirea autorului *Criticii rațiunii practice* a favorizat detașarea de wolffianismului de caracter raționalist-dogmatic și afirmarea raționalismului critic [23].

Orientarea spre lumea dezvăluită de investigația științifică a fost în consens cu mișcarea generală a spiritelor din Europa, în care, în perioada dintre Renaștere și sfîrșitul epocii Luminilor, umaniștii s-au transformat în oameni de știință [24]. A continuat însă să predomine interesul față de om și de corpul social, într-o cultură în care lupta de eliberare politică și socială dinamiza toate domeniile de activitatea intelectuală; mai mult, gîndirea luminată nu a respins moştenirea trecutului, ca în Franţa sau Anglia. Cu siguranţă, un fenomen similar poate fi întîlnit în cazul altor culturi apăsate de state absolutiste şi unde singura formă în care se putea manifesta pasiunea politică era polemica istoriografică şi culturală [25]; este cazul unei serii întregi de gînditori italieni. Aceştia se alătură şirului format dintr-un Samuil Micu, Ionică Tăutu, Gheorghe Şincai, Dinicu Golescu sau Petru Maior, care au luat, adeseori, drept model scrieri ale confraţilor lor italieni. Dar asemănarea se întemeiază pe o orientare mai profundă, dezvăluită de opera lui Vico, mai bogată în referiri la experienţa umană, decît cartezianismul [26]. Continuitatea care se lasă surprinsă în gîndirea protagoniştilor Luminilor din cultura română este, în mare parte, rezultatul preocupărilor de a menţine vie o activitate intelectuală care dăduse răspunsuri adecvate realităţilor în permanentă mişcare, oferind repere şi mijloace procesului de dezvoltare a personalităţii umane şi a conştiinţei colective de sine. Preocuparea îşi asociază interesul faţă de istoria filozofiei [27].

---

[21] Mai pe larg în studiul *Formarea filozofului și a patriotului*, în *Cultura română în civilizația europeană modernă*, p. 47 — 84.

[22] Vezi Ion Lungu, *Școala ardeleană*, București, Edit. Minerva, 1978, p. 289 — 383.

[23] În acest sens, vezi Gheorghe Epure, *Gh. Lazăr—„primul kantian român"*, și Radu Pantazi, *Filozofia lui Kant în România în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, ambele în „Revista de filozofie", 1974, nr. 6,

[24] Vezi Robert Mandrou, *Des humanistes aux hommes de science du XVIe et XVIIe siècles* Paris, Editions du Seuil, 1973.

Între iluminismul formulat de clerici şi boierii reformatori şi cel îmbrăţişat de boierii patrioţi şi profesorii de la şcolile naţionale există deosebiri atît în privinţa modului în care sînt preconizate soluţiile laice, cît şi în ceea ce priveşte radicalismul programului social. Distanţarea de „raţionalismul ortodox" a devenit mai netă pe măsură ce „renaşterea naţională" a fost mai decis arătată a fi o necesitate vitală, iar încrederea în raţiunea umană a fost mai deplină. Cerinţa unei afirmări pe plan politic şi cultural a antrenat o revizuire generală a conceptelor tacit acceptate anterior şi, în primele decenii ale secolului al XIX-lea, sînt exprimate idei care constituie dezvoltări atît de ample ale tendinţelor apărute în umanism încît reprezintă un cert pas înainte în domeniul cunoaşterii; ele formează, în acelaşi timp, premise pentru gîndirea paşoptistă.

---

[25] Vezi Furio Diaz, *Per una storia illuministica*, Napoli, Guida, 1973.

[26] Vezi René Gentils, *Vico, critique de Descartes*, „Synthesis", V, 1978, p. 137 — 147.

[27] Vezi fragmentul din *Istoria filozofică* a lui Eufrosin Poteca publicat în „Revista de filozofie", 1982, 5, p. 498—502. Despre continuităţi şi noi contacte, mai pe larg în Alexantru Duţu, *Humanisme, baroque, lumières-l'exemple roumain*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1984.

1. ŞCOALA ARDELEANĂ

CELE TREI ETAPE ALE SALE

La sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi în primele decenii ale veacului următor, începutul procesului de formare a burgheziei şi a naţiunii române şi-a găsit reflectarea pe plan ideologic, în Transilvania, într-o largă mişcare culturală, cunoscută sub numele de Şcoala ardeleană. Apărută ca încercare de a justifica interesele şi aspiraţiile noi clase sociale, Şcoala ardeleană a îndeplinit, în condiţiile epocii, un rol progresist prin conţinutul şi natura problemelor abordate : critica instituţiilor şi a clasei dominante feudale, simpatia faţă de ţărănimea iobagă asuprită, lupta împotriva privilegiilor şi a inegalităţii politice, eforturi de răspîndire a ştiinţei de carte în cercuri tot mai largi , de popularizare a cunoştinţelor ştiinţifice şi de combatere a superstiţiilor, de creare a unei culturi progresiste în limba proprie, elaborînd opere istorice, lingvistice, adaptînd cărţi de ştiinţele naturii şi de filozofie, creînd primele opere beletristice de seamă în limba română.

Reprezentînd, în esenţă, ideologia burgheziei în ascensiune, Şcoala ardeleană are un caracter larg iluminist, susceptibil de a fi definit ca atare prin conţinutul de clasă al revendicărilor formulate, prin modul de a pune şi de a trata problemele abordate, ca şi prin sursele teoretice de inspiraţie. Acest caracter se accentuează pe măsură ce se dezvoltă relaţiile de producţie capitaliste şi se adînceşte criza societăţii feudale, culminînd cu ecoul produs de răscoala lui Horea şi influenţa revoluţiei burghezo-democratice din Franţa. Dar, ca şi în alte părţi ale lumii, nici în Transilvania iluminismul n-a constituit o mişcare ideologică omogenă. Oglindind gradul diferit de dezvoltare şi de maturizare economică şi politică în diversele etape ale procesului istoric respectiv, contradicţiile dintre păturile care formează noua clasă socială şi raporturile complexe ale acesteia cu celelalte clase ale societăţii, Şcoala ardeleană s-a cristalizat în concepţii variate ca orientare politică, filozofică şi ştiinţifică, în funcţie de momentul istoric în care au apărut şi de personalităţile care le-au elaborat. În această privinţă, deosebim trei momente principale în evoluţia Şcolii ardelene : perioada de pregătire a mişcării, caracterizată îndeosebi prin acţiunile politice întreprinse de episcopul Inochentie Micu-Clain (în dieta ardeleană şi la sinodul de la Blaj din 1744) ; etapa predominant ,,iosefinistă'' [1], caracterizată prin reformism în domeniul politic (dinaintea şi din timpul memoriului *Supplex Libellus Valachorum*, întocmit în 1791) şi latinism extremist pe tărîm filologic şi istoric; în sfîrşit, etapa unui interes sporit pentru popor (după eşecul memoriului amintit, concomitent cu intensificarea politicii „restituirilor"), şi avînd ca apogeu elaborarea *Ţiganiadei*. Ca orientare, Şcoala ardeleană prezintă apoi două direcţii: una mai moderată, reprezentată de Samuil Micu, Ion Piuariu-Molnar, Petru Maior şi, într-o anumită măsură, Gheorghe Şincai, şi alta radicală, întruchipată de Ion Budai-Deleanu şi, în parte, de Paul Iorgovici.

---

[1] Prin noţiunea de ,,iosefinism'' se desemnează politica de reforme ,,de sus'' întreprinsă în Austria în spiritul ,,absolutismului luminat''. Iniţiată sub domnia împărătesei Maria Tereza (1740—1780), această politică şi-a legat numele îndeosebi de Iosif al II-lea, coregent (1765—1780), apoi împărat al Imperiului romano-german (1780—1790) şi, în mai mică măsură, de Leopold al II-lea. Străduindu-se să adapteze imperiul la noile relaţii de producţie burgheze, monarhii ,,luminaţi'' au sprijinit pe plan economic marea burghezie şi au desfiinţat servitutea personală a ţăranilor din vechile provincii austriece. Deşi a menţinut instituţiile feudale şi privilegiile nobililor, promiţînd emanciparea iobagilor şi limitarea puterii nobiliare, Iosif al II-lea le-a creat ţăranilor români, răsculaţi în toamna anului 1784, sub conducerea lui Horea, Cloşca şi Crişan, tragica iluzie că el, ,,împăratul'', ar fi de partea lor.

Perioada de pregătire a Şcolii ardelene se leagă, înainte de toate, de activitatea politică a episcopului unit Inochentie Micu-Clain (1692—1768); născut în comuna Sadu din scaunul Sibiului, cînd purta numele de Ion Micu; călugărit sub numele de Inochentie şi înnobilat ca episcop, primeşte titlul de baron şi corespondentul german al numelui său, adică Klein, şi concretizează încercările primilor intelectuali români (ridicaţi îndeosebi din rîndul micii nobilimi pe cale de îmburghezire) de a folosi unirea cu biserica Romei pentru realizarea unor revendicări de ordin social-politic şi cultural. Ea marchează reacţia păturii culte, a elementelor care vor constitui viitoarea burghezie românească, faţă de politica reformistă inaugurată de Maria Tereza.

Din punct de vedere teoretic, poziţia lui Inochentie Micu, a prietenilor şi continuatorilor săi (Gherontie Cotorea, Grigore Maier etc.) reprezintă o încercare de a fundamenta admiterea egalităţii în drepturi a naţiunii române (respectiv a burgheziei române în formare) cu clasele dominante feudale şi obţinerea unor îmbunătăţiri ale soartei iobagilor. În acest scop sînt invocate atît noţiuni şi consideraţii din *„dreptul istoric feudal"*, interpretate într-un sens opus esenţei lor, cît şi argumente luate din *„dreptul natural"*. În dieta principatului şi în sinodul de la Blaj, Inochentie Micu formulează în acest spirit cîteva revendicări importante pentru epoca respectivă: admiterea românilor (de fapt a micii nobilimi şi a altor pături înstărite din rîndurile populaţiei româneşti) printre stările privilegiate, reprezentarea lor în guvern, în dietă şi în funcţiile publice, declararea românilor ca a patra „naţiune" a principatului, egalitatea „plebei" române cu „plebea" celorlalte popoare, dreptul acesteia la şcoală, meserii etc., reducerea robotei, restituirea pămînturilor ocupate de domnii pămînteşti (adică de nobili), ştergerea iobăgiei pe pămîntul regesc (scaunele săseşti) ca fără temei juridic şi istoric, dreptul la liberă mutare (echivalent cu înlăturarea servituţii personale) a tuturor iobagilor. Iar ca argumente, el se referă la originea romană, la vechimea şi continuitatea românilor în Dacia (pe care le va susţine şi Gherontie Cotorea în lucrarea sa *Despre articuluşurile de price*) şi la principiul raţional „cel ce poartă sarcina să-i simtă şi folosul" *(qui sentit onus, sentiat et commodum)*, luat direct din arsenalul dreptului natural.

Revendicările au fost combătute cu vehemenţă de nobilime, iar autorul lor a trebuit să moară în exil la Roma. Deşi acestea se menţineau formal între limitele politicii reformiste, Maria Tereza a aprobat îndepărtarea episcopului, spre a evita un conflict cu nobilimea ardeleană. Cît despre nobili, ei aveau toate motivele să fie indignaţi de acţiunea politică a prelatului român. Acesta încercase de fapt să submineze orînduirea existentă atît din interiorul, cît şi din afara concepţiei feudale despre societate: din afară apelînd la cel mai primejdios considerent raţionalist (acordarea de drepturi în funcţie de contribuţia indivizilor la susţinerea societăţii), iar din interior modificînd concepte de bază ale dreptului istoric feudal. Astfel, voind să justifice declararea „națiunii” române ca a patra „națiune” a principatului, Inochentie Micu echivalează vechimea și continuitatea românilor în Dacia cu privilegiile „primului ocupant”, pe care se sprijină dreptul istoric, iar „originea romană” cu „nobletea de sînge” a cuceritorilor. Dar, din moment ce s-ar fi admis „nobleţea” pe bază de „latinitate”, argumentul putea fi invocat pe seama întregului popor român, cum dealtfel se gîndea el în sinea sa și cum au și procedat urmașii săi, învățații Școlii ardelene. Din punct de vedere feudal, atributul „nobleței” își pierde astfel orice noimă. Reiese limpede modul în care episcopul român pregătește terenul pentru viitoarea dezvoltare a iluminismului ardelean, ca și rațiunea accentului pe care îl vor pune exponenții acestei mișcări pe „argumentele” istorice în lupta pentru drepturi politice.

De problema latinității și a continuității s-a ocupat, în această perioadă, în mod special unul dintre colaboratorii apropiați ai episcopului, Gherontie Cotorea (circa 1720 — circa 1780; născut în Totoiu-Alba). În *Articulușurile de price*, el reia ideile formulate de cronicari, de Dimitrie Cantemir și de Stolnicul Cantacuzino cu privire la originea limbii și a poporului român. Gherontie Cotorea subliniază însă în mod deosebit diferența dintre „faima” și gloria romanilor și situația „rușinoasă” a „urmașilor” lor, românii, cu scopul de a trezi mîndria celor din urmă. Mai mult, pentru el, apologet al latinității „pure” a românilor, nici nu există deosebiri de alt ordin între cele două popoare, românii reprezentînd, în concepția sa, romanii de odinioară în stare de decădere: „O amar! Era oarecînd și niamul românesc niam vestit și lăudat, iară acum fără de viaste și de toți ocărît zace. Era oarecînd vitiaz și în război tare, iară acum fără de putiare și mai fricos decît alte niamuri. Era oarecînd înțelept, iar acum înconjurat de norul neștiinței” [2].

La începutul domniei lui Iosif al II-lea se părea că politica reformistă va crea condiții favorabile pentru emanciparea politică și culturală a burgheziei și națiunii române. În 1777 apăruse decretul Mariei Tereza (*Ratio educationis*) cu privire la reorganizarea învățămîntului, care prevedea și înființarea de școli pentru românii din Transilvania.

În această perioadă, în care elementele viitoarei burghezii românești puneau mari speranțe în absolutismul „luminat”, își încep activitatea științifică doi dintre reprezentanții de seamă ai Școlii ardelene, Samuil Micu (1745—1806) și Gheorghe Șincai (1754—1816), prin publicarea unei gramatici [3]. Alături de *Supplex Libellus Valachorum* (1791), *Elementa* reprezintă documentul cel mai caracteristic pentru definirea etapei respective din evoluția iluminismului Școlii ardelene. Astfel, în „Introducere”, întocmită de Gheorghe Șincai pe baza cercetărilor personale și a lucrării lui Samuil Micu *De origine Daco-Romanorum* (care nu s-a păstrat), se formulează tezele de bază ale latinismului: ideea exagerată „a originii pur romane” a poporului și limbii române, ca urmare a „stăpînirii” daco-geților, a colonizării Daciei de către romani cu populație „italică” și a continuității acesteia și după retragerea în sudul Dunării, ordonată de împăratul Aurelian; proveniența limbii române din latina „clasică”, „coruperea” limbii prin alfabetul și cuvintele împrumutate de la slavi, necesitatea „înzdrăvenirii” limbii existente prin înlocuirea alfabetului chirilic cu cel latin (operaţie începută de Samuil Micu în *Carte de rogacioni* cu un an înainte), aplicarea principiului ortografic etimologic (explicată pe larg în gramatică) şi eliminarea cuvintelor nelatine (care urma să fie realizată prin elaborarea şi publicarea unui dicţionar etimologic latin-român şi român-latin.)

---

[2] Biblioteca Filialei Academiei din Cluj, Fondul Blaj, ms. 86, filele 252 — 254, apud: D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, București, Edit. științifică, 1967, p. 281.

[3] *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, Viena, 1780.

În felul acesta se formula o întreagă concepţie — în parte eronată — referitoare la originea poporului şi a limbii române, a cărei aplicare în practică ar fi echivalat cu o ruptură profundă între limba literară şi cea vorbită de popor. În realitate, cei doi învăţaţi ardeleni se gîndeau foarte puţin la aplicarea principiilor latiniste. Dovada o constituie scrierile lor ulterioare, întocmite într-o limbă pe înţelesul maselor populare, ca şi conţinutul concret al gramaticii însăşi, cum just a demonstrat profesorul clujean Mircea Zdrenghea, în ediţia ei bilingvă, tipărită la Editura Dacia (1980). Scopul lor era de natură politică şi urmărea să convingă pe despotul habsburgic şi cercurile apropiate acestuia de necesitatea admiterii românilor ca a „patra” naţiune a principatului. Ca şi la Inochentie Micu, dovedirea originii „pur romane” echivala, în concepţia lor, cu demonstrarea „nobleţei” românilor. În plus, în spiritul filozofiei wolffiene (pe care Samuil Micu o cunoştea îndeaproape, traducînd mai tîrziu din wolffianul Fr. Christian Baumeister), a demonstra „raţiunea suficientă” a unei reforme însemna implicit necesitatea legiferării şi aplicării ei. Se ştie că, în accepţiunea lui Wolff, principiul „raţiunii suficiente” este subsumat principiului contradicţiei.

Samuil Micu şi Gheorghe Şincai sperau ca, odată cu cîştigarea bunăvoinţei împăratului, să facă din Blaj centrul mişcării culturale şi naţionale a românilor ardeleni. Numirea lui Ion Bob în scaunul episcopal (1782) le va spulbera însă acest vis. De aici înainte reprezentanţii Şcolii ardelene vor părăsi ideea episcopului Inochentie de a folosi biserica unită în scopul emancipării politice, insistînd asupra creării unei unităţi de acţiune a intelectualităţii, indiferent de confesiunea religioasă. În condiţiile în care ordinele călugăreşti nu mai aveau trecere pe plan oficial, ei înşişi încearcă să devină laici (1784), dar reuşesc numai Gheorghe Şincai şi Petru Maior. Concepţia reformistă pe plan politic, de inspiraţie iosefinistă, va continua să-i îndepărteze în oarecare măsură de mişcarea revoluţionară a ţărănimii iobage. Pregătindu-şi una din lucrările istorice pentru tipar, Samuil Micu ţine să-şi exprime dezacordul cu răscoala lui Horea, iar Ion Piuariu-Molnar (1749—1815) îndeplineşte funcţia de emisar al guvernului în tratativele de armistiţiu cu ţăranii răsculaţi. Gheorghe Şincai şi Petru Maior, deşi nu s-au pronunţat în legătură cu răscoala lui Horea, şi-au manifestat deschis admiraţia faţă de Iosif al II-lea şi faţă de politica reformistă a acestuia. De amintit, apoi, că toţi patru au fost legaţi, într-un fel sau altul, de *Supplex Libellus Valachorum*, deoarece Samuil Micu şi I. Piuariu-Molnar se numără printre coautorii memoriului, iar Gheorghe Şincai şi Petru Maior s-au solidarizat în scris cu actul politic respectiv. De aceea, deşi *Supplex Libellus Valachorum* depăşeşte ca participare cadrele Şcolii ardelene, întruchipînd revendicările întregii burghezii române din acea vreme, acest document politic nu poate fi separat de concepţiile politice ale acestei mişcări. Şi ceea ce reţine în mod deosebit atenţia, *Supplex Libellus Valachorum* este trimis împăratului în plină desfăşurare a revoluţiei franceze, dar şi într-o vreme de reacţiune deschisă, cînd cercurile conducătoare intensificaseră politica de „restituiri", adică de abolire a reformelor democratice anterioare. Memoriul burgheziei române, oglindind lipsa ei de maturitate economică și politică, trebuie situat și înțeles neapărat în acest context obiectiv. Astfel „*clerul, nobilimea, militarii și orășenii*" cer, în esență, următoarele : recunoașterea românilor ca națiune constituțională, alături de celelalte trei din convenția feudală (interpretată însă în accepția burgheză) ; egalitate de drepturi cu celelalte naționalități constituționale ale țării ; reprezentarea proporțională în viața politică pe baza repunerii românilor în drepturi cetățenești depline. Nu se amintește nimic despre revendicările maselor țărănești.

Pe plan ideologic se făcuse însă un pas important : reprezentanții burgheziei își exprimau revendicările în numele „națiunii române". Această „națiune" se confunda însă, în concepția suplicanților, cu burghezia însăși, vădind îngustimea intereselor de clasă ale acesteia din urmă.

Eșecul memoriului i-a zguduit profund pe reprezentanții Școlii ardelene, într-o perioadă în care revoluția burghezo-democratică din Franța obținea mari succese în lupta împotriva reacțiunii feudale interne și externe. Samuil Micu, Ion Piuariu-Molnar sau Petru Maior nu au reușit să învingă reformismul concepției lor politice, dar, în anii care au urmat, pe primul plan a stat în activitatea lor problema creării unei literaturi științifice și filozofice pe înțelesul maselor largi. Îndeosebi Samuil Micu și Gheorghe Șincai au depus, în acest timp, eforturi impresionante pentru răspîndirea științei de carte și popularizarea cunoștințelor științifice. Este perioada în care Samuil Micu tălmăcește *Elementa philosophiae* de Baumeister (*Loghika, Legile firei, Ithika* și *Politika sau filozofia lucrătoare* și *Învățătura metafizicii*), elaborează *Scurtă cunoștință a istoriei românilor* și începe publicarea ei în *Calendarul de la Buda* (1806). Gheorghe Șincai întocmește *Învățătura firească spre surparea superstiției norodului*[4], *Istoria naturei sau a firei*[5], și se străduiește să-și încheie opera de căpătîi, *Chronica românilor și a mai multor neamuri* (Buda, 1808)[6], iar Ion Budai-Deleanu (probabil 1760–1820) scrie prima capodoperă a literaturii române, *Țiganiada*. Tot acum savantul oculist Ion Piuariu-Molnar desfășoară o bogată activitate de popularizare a științei : editează lucrări de economie agrară pentru țărani și, împreună cu Samuil Micu și alți intelectuali ai vremii, pune la cale crearea unei organizații enciclopedice : „*Societatea filosofească a neamului românesc în Mare Principatu Ardealului*" (1795), care își propune, între altele, să editeze un periodic intitulat „*Vestiri filosofești și moralicești*". Petru Maior își publică lucrarea sa capitală : *Istoria pentru începutul românilor în Dachia* (Buda, 1812), iar Paul Iorgovici (1764–1808) tipărește la Buda *Observații de limba românească* (1799).

Latinismul filologic extremist a fost abandonat de inițiatorii lui : Samuil Micu își scrie lucrările și traducerile cu litere chirilice, iar Gheorghe Șincai reeditează *Elementa* cu abateri importante de la principiul etimologismului. Singurii care continuă să mai mențină, în această perioadă, latinismul filologic extremist sînt Petru Maior (în special în *Dialog pentru începutul limbii române între nepot și unchiu)* și Ion Budai-Deleanu *(Fundamenta gramatices linguae romanicae seu ita dictae valachicae, usui tam domesticorum quam extraneorum accomodata*, Leopoli, 1812). Petru Maior a fost și a rămas, desigur, cel mai radical latinist al Școlii ardelene, continuat și în secolul al XIX-lea de curentul latinist propriu-zis. Paul Iorgovici s-a situat de la început pe o poziție aparte, acordînd un rol însemnat elementelor slave din limba română. Nici Ion Budai-Deleanu nu neagă rolul elementului slav, dar el îl identifică, într-un chip neașteptat, cu însuși elementul traco-dacic autohton (considerîndu-i pe slavi înrudiți cu tracii). Dealtfel, spre deosebire de ceilalți exponenți ai Școlii ardelene, autorul *Țiganiadei* admite în scrierile sale istorice-lingvistice menținerea elementului geto-dac, ca și influența acestuia asupra formării limbii române, deși în mai mică măsură, și asupra etnogenezei poporului român. Ca și Maior, Budai-Deleanu susține că româna derivă din latina populară specifică epocii de ocupare a Daciei, dar el nu face din ea, ca fostul său prieten, mama latinei clasice. Pentru majoritatea reprezentanților Școlii ardelene latinismul avea, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și primele decenii ale veacului următor, altă funcție: aceea de a trezi conștiința națională a poporului român. Așa cum arată Karl Marx, în *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, ideologii burgheziei în ascensiune dezgroapă trecutul pentru a-și travesti în el propriile idealuri.

---

[4] Manuscrisul a fost publicat cu un cuvînt introductiv de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor și o prefață de D. Prodan, București, Edit. științifică, 1964. Cf. și monografia lui Mircea Tomuș, *Gheorghe Șincai. Viața și opera*, București, Edit. pentru literatură, 1965. *Învățătura firească* a fost prelucrată după Helmuth.

[5] Și această lucrare a fost prelucrată după Helmuth, așa cum arată Șincai pe prima pagină a manuscrisului său.

[6] *Chronica* a fost publicată postum la Iași, în 1853, de A. T. Laurian, A. Panu și M. Kogălniceanu. Ediția a II-a, îngrijită de Gr. Tocilescu, a apărut la București, în 1886.

Dacă în Occident eroii romani erau chemați să îndemne la luptă împotriva regalității și a dominației feudalilor, care stăteau în calea afirmării burgheziei, în Transilvania aceleași idealuri „romane" constituiau apeluri patetice la lupta pentru cîștigarea de drepturi și libertăți naționale.

Identificîndu-i pe romanii de odinioară, învățații Școlii ardelene își travesteau *idealurile* în „costume" și „fraze" romane. „Dacia romană" reprezenta, în concepția lor, momentul în care „romanii" nu împărțeau dominația Transilvaniei cu nimeni, ci erau stăpîni temuți și respectați. Convingîndu-și compatrioții că nu sînt altceva decît vechii romani în stare de decadență, deveniți din stăpîni ai „lumii civilizate" un biet popor asuprit, ei erau convinși, ca iluminiști, că poporul român se va trezi din „ignoranță", se va îmbărbăta de virtuțile romane și va scutura dominația străină, realizînd astfel aspirațiile burgheziei române în ascensiune.

După ce stăruie îndelung asupra originii romane a poporului său, Samuil Micu își afirmă cu deosebit patos convingerile și năzuințele: „*Acestea sînt care foarte pre scurt am socotit a le aduce pentru ceva cunoștință a neamului românesc, cu care cîtuși de cît să poci băga neamului românesc la inimă ca să gîndească de sine și să caute din ce părinți și din ce oameni ieste și cît de puternic și cinstit odinioară au fost și tuturor limbilor groaznic și stăpîn, iar acum să socotească la cîtă ticăloșie au venit și cît ieste el cel mai jos neam, o, durere, slugă și rob, prost și neînvățat, sărac și lipsit. Și dintru această socoteală să-și deschiză ochii minții, și măcar puțintel ca printr-o crepătură, să zărească statul /starea/ său și privind la cei de demult ai neamului său părinți să nu facă de ocară mărirea acelora, carii era oameni învățați, oameni războinici, oameni viteji, oameni care sus căuta, nu să lăsa proști robi. Acestea ca într-o oglindă privindu-le, să înceapă a gîndi și de mijlociri cum să să poată face iarăși cinstit, iarăși mărit, să să apuce de învățături, că prin învățătură să cîștigă înțelepciunea, să dobîndește fericirea. Să gîndească că mai întîiu să să dobîndească binele și feri-*

cirea cea de obşte a neamului, nu feştecare să umble după cum patima şi pofta sa îl poartă'' [7].

Pe scurt, Şcoala ardeleană capătă în această ultimă perioadă a ei un caracter mai larg şi mai profund iluminist şi democratic. Predomină preocuparea de a crea o cultură naţională variată, militantă şi pe înţelesul poporului. Se întăreşte caracterul antifeudal al scrierilor, se ascute critica împotriva claselor dominante, creşte simpatia şi înţelegerea faţă de ţărănimea iobagă asuprită.

Nici în această etapă Şcoala ardeleană nu este omogenă. Direcţia moderată în care intră Samuil Micu. Ion Piuariu-Molnar, Petru Maior şi, într-o anumită măsură, Gheorghe Şincai, mai păstrează încă iluzii în absolutismul ,,luminat'', supune unei critici limitate, reformiste, instituţiile feudale ; pe plan filozofic nu depăşeşte în general raţionalismul eclectic german, resimţindu-se încă de influenţa vechilor concepţii clericale.

Ca sursă teoretică, direcţia moderată se inspiră din iluminismul austriac (la baza căruia stă, între altele, dreptul natural al lui Pufendorf) şi din cel german (Aufklärung), îndeosebi sub forma pe care i-o dau Christian Wolff şi discipolii săi, Fr. Christian Baumeister şi Alexander Baumgarten, deşi acceptă anumite aspecte ale contractualismului lui J. J. Rousseau, pe care îl aplică într-o altă accepţiune, pentru interpretarea raporturilor dintre români şi unguri de-a lungul istoriei. Direcţia radicală, întruchipată îndeosebi de Ion Budai-Deleanu, supune unei critici severe clasele dominante şi rînduielile feudale, apreciază în mod pozitiv lupta revoluţionară a maselor, are o concepţie filozofică deistă, cu puternice elemente materialiste, manifestă simpatie pentru republica democratică şi pentru montagnarzii francezi, se inspiră din iluminismul francez (Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Condillac etc.). Toate aceste caracteristici se desprind mai bine dacă aruncăm o privire asupra fiecărui învăţat în parte.

CORIFEII ŞCOLII ARDELENE

Primul dintre reprezentanţii Şcolii ardelene (dacă facem abstracţie de faza de pregătire), ca vîrstă şi activitate ştiinţifică, este *Samuil Micu* (1745–1806, născut la Sadu, în scaunul Sibiului), nepotul episcopului Inochentie Klein.

Călugăr greco-catolic cu studii superioare teologice-filozofice la Viena, Samuil Micu n-a făcut niciodată prozelitism confesional. Deşi a încercat să iasă din cinul călugăresc, n-a reuşit. Faptul acesta nu l-a împiedicat totuşi să lupte pentru laicizarea concepţiei despre lume în sensul iluminismului moderat german. E adevărat că Samuil Micu nu s-a dezis în mod făţiş de teism, dar a combătut ,,*multe încurcături ale scholasticilor*'' pentru ca tinerii să ajungă ,,*ca să poată ales gîndi*'' [8]. Micu îmbrăţişează filozofia eclectică a lui Christian Wolff, pe care îşi ia sarcina s-o răspîndească în rîndurile ştiutorilor de carte, traducînd manualul wolfianului Friedrich Christian Baumeister, *Elementa philosophiae,* publicat iniţial la Leipzig, în 1747 (Micu a tradus, după toate probabilităţile, ediţia apărută la Cluj, în 1771).

---

[7] Samuil Micu, *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor*, Edit. ştiinţifică, 1963, p. 90 – 91.

[8] *Învăţătura metafizicii*, păstrată în ms. la Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Republicii Socialiste România. Cele două citate se află în culegerea *Samuil Micu, Scrieri filozofice*. Studiu introductiv şi ediţie critică de Pompiliu Teodor şi Dumitru Ghişe, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1966, p. 73.

Se pare că Samuil Micu cunoştea filozofia lui Wolff şi în mod nemijlocit, pentru că a urmat exemplul gînditorului german (se ştie că acesta este printre primii care scriu şi publică lucrări filozofice în limba germană). Manualul lui Baumeister era în limba latină, iar învăţatul ardelean s-a străduit la ,,*facerea lui pre limba românească*''. Merită să fie subliniat faptul că, deşi manualul lui Baumeister cuprinde, alături de logică şi metafizică (în înţelesul pe care-l acordă filozofia idealistă, etică şi drept natural, natural, există şi o parte despre teologia naturală pe care Micu nu o tălmăceşte. Prima parte, Loghika, a publicat-o aparte, la Buda (1799), iar celelalte, tot ca lucrări independente, la Sibiu (1800) : *Legile firei, Ithika* şi *Politika* sau *filozofia lucrătoare* (în două volume), lăsînd în manuscris doar *Învăţătura metafizicii* (din care lipsesc ultimele capitole despre psilogie).

Caracterul eclectic al filozofiei lui Wolff explică de ce Baumeister adună laolaltă, în manualul său, cele mai disparate şi mai contradictorii concepţii ; de la încercările cu privire la pretinsa dovedire raţională a existenţei lui Dumnezeu, pînă la idei materialiste cu privire la cunoaşterea lumii înconjurătoare, în spiritul gnoseologiei empiriste a lui John Locke.

Samuil Micu depune eforturi neobişnuite pentru tălmăcirea ideilor filozofice în româneşte, căutînd echivalenţe interesante pentru termeni inexistenţi sau de circulaţie foarte restrînsă în acea vreme *µpricină* = cauză ; *mutare* = schimbare ; *stîmpărare* = moderaţie ; *simţitură* = senzaţie ; *supunere întăritoare* = judecată afirmativă etc.) sau alegînd cu grijă neologisme *µsperiinţă* = experienţă ; *spaţie* = spaţiu ; *dilemă, axiomă condiţie, figură* etc.). Traducerea lui Micu se remarcă prin încercarea de a face textul original cît mai inteligibil cititorilor români. Există, apoi, în tălmăcirea lui Micu o serie de paranteze prin care el îşi exprimă încrederea în rostul însuşirii ,,*cunoştinţelor filosoficeşti*'' şi în general a gîndirii teoretice. Învăţatul ardelean înlătură balastul scolastic din original, localizînd exemplificările într-o formă simplă şi convingătoare. Pe alocuri, unde originalul este prea complicat, Micu rezumă şi clarifică ideile respective. Sînt şi cazuri în care traducătorul se abate de la original, avînd altă poziţie decît Baumeister ; de exemplu în legătură cu definirea spaţiului. Căci în timp ce Baumeister scrie că locul este ,,*determinatus modus coexistendi ceteris*'', socotind greşită definiţia newtoniană a spaţiului, Micuă reduă ca valabilă tocmai pe aceasta din urmă µ,,*locul iaste loc hotărît, sau spaţie hotărîtă în carea să stea lucrurile*''[9]*)*. De remarcat că partea respectivă se ocupă de principalele noţiuni generale ale fizicii şi că, în afară de spaţiu, toate celelalte sînt tratate în spirit galileo-newtonian. Micu nu face decît să înlăture inconsecvenţa lui Baumeister.

Prin tălmăcirile din Baumeister, Samuil Micu ajută totodată la popularizarea fizicii galileo-newtoniene, care contribuie la subminarea concepţiei teologice despre lume, după cum prin importanţa pe care o afordă generalizării ,,*principiului raţiunii suficiente*'', în sensul pe care i-l acordă Wolff, adică de adaptare a lui la principiul ,,contradicţiei'' (µ,,*Tot ce iaste trebuie să aibă pricină destulă, dintru care să poată înţelege*

---

[9] *Învăţătura metafizicii*; vezi *Scrieri filozofice*, p. 109.

pentru ce mai bine iaste decît nu iaste, pentru ce iaste aşa şi nu amintrilea"[10]), învăţatul ardelean încearcă să dea un fundament teoretic orientării iluministe a Şcolii ardelene. Tălmăcirile sale contribuie la crearea unei terminologii şi a unei literaturi filozofice în limbă română.

Micu însuşi a aplicat în sens wolffian „*principiul raţiunii suficiente*" în lucrările sale de istorie. Potrivit acestei concepţii e destul ca masele să cunoască „*faima*" şi „*virtutea*" romanilor spre a porni lupta de emancipare culturală şi naţională.

Aşa cum am demonstrat pe larg cu alt prilej *, Samuil Micu a tradus selectiv şi partea ultimă a *Logicii*, îndepărtîndu-se de poziţia idealist-raţionalistă wolffiană, care acordă un rol puţin însemnat cunoaşterii prin simţuri, şi apropiindu-se pînă la identificare, în privinţa funcţiei cunoaşterii senzoriale, de poziţia materialist-empiristă.

Ceea ce îl deosebeşte, printre altele, pe Micu de Şincai sau Maior în lucrările sale de istorie este tocmai spiritul mai pronunţat filozofic, iluminist-raţionalist, în descrierea şi explicarea faptelor istorice. Providenţa este, în general, înlăturată de el în explicarea faptelor şi evenimentelor istorice. În schimb, rolul determinant este atribuit personalităţilor (Traian, Matei Corvin, Iosif al II-lea, episcopul Inochentie etc.) cum fac şi iluminiştii apuseni (îndeosebi Voltaire). Pentru Samuil Micu istoria românilor trebuie să prezinte imaginea „*continuităţii romanilor în Dacia*". Inspirîndu-se din Cantemir şi din Stolnicul Cantacuzino, Samuil Micu încearcă să înfăţişeze o istorie a românilor din toate provinciile, dar nu reuşeşte să reunească evenimentele într-un tablou unitar. Supune unei critici destul de ascuţite clerul şi boierimea trădătoare, descrie cu mînie şi durere situaţia de asuprire şi ignoranţă a maselor populare, dar nu aprobă răscoala lui Horea şi îşi arată încrederea faţă de politica reformistă a lui Iosif al II-lea. Laudă momentele de colaborare dintre români şi unguri (ca, de pildă, înţelegerea răsculaţilor de la Bobîlna) şi se ridică hotărît împotriva nobilimii maghiare. Pe plan filologic a început prin a fi latinist şi a sfîrşit prin a scrie într-o limbă apropiată de vorbirea maselor populare. Samuil Micu a dovedit talent de scriitor, şi acest fapt se vede atît din tălmăcirea Bibliei (un monument al limbii literare prea puţin studiat pînă acum), cît şi din lucrările sale istorice. A tradus din anticii Esop, Lucian, ca şi din scriitorul iluminist francez Marmontel. Călugăr fiind, el a consacrat mult timp scrierilor religioase, traducînd şi prelucrînd anumite vieţi ale sfinţilor etc. Acest aspect constituie o limită şi o servitute a vieţii şi activităţii sale, care, după cum s-a văzut, s-a reflectat şi în concepţia sa generală asupra lumii. N-a îndrăznit să rupă definitiv cu biserica şi cu feudalismul, rămînînd un credincios cu idei raţionaliste şi un reformist cu simpatii pentru masele ţărăneşti.

Samuil Micu poate fi privit ca un precursor al ştiinţei politice (politologiei) româneşti. În *Prolegomena* la *Învăţătura politicească* el a considerat politica, în sens wolffian, ca o parte a filozofiei „*lucrătoare*"/practice — n.ns./. Denumind politica în accepţiunea sa pozitivă *politie*, el a definit-o ca „*înţelepciune care învaţă cum să cade a stăpîni şi a ocîrmui cetatea, adecă obştea oamenilor, republica sau norodul*"[11].

---

[10] *Ibidem*, p. 78.

* Ion Lungu, *Şcoala ardeleană, mişcare ideologică naţională iluministă*, Bucureşti, Edit. Minerva, 1978, p. 302 — 345.

[11] *Scrieri filozofice*, p. 238. Cf. şi comentariul lui Ovidiu Trăsnea, în *Ştiinţa politică*, Bucureşti, Edit. politică, p. 62.

Prietenul și colaboratorul său din tinerețe, *Gheorghe Șincai* (1753 sau 1754—1816, născut la Rîciul de Cîmpie, județul Mureș) a fost un spirit mai combativ decît S. Micu. A ajuns în conflict violent cu episcopul Bob. Deși studiase la *De Propaganda Fide*[12] din Roma, a fost necruțător cu clerul ortodox și catolic și în special cu iezuiții, pe care i-a demascat ori de cîte ori a avut prilejul. Șincai s-a impus, înainte de toate, ca istoric. *Chronica* sa constituie și azi un izvor bogat de date pentru cercetarea istorică. Este adevărat că Șincai nu poate să reconstituie faptele în desfășurarea lor vie. Opera sa reprezintă mai degrabă o colecție de date culese din arhive și din lucrări istorice. Spre deosebire însă de Micu, el face o critică a izvoarelor, încearcă să înlăture orice fel de subiectivism. Concepția sa rămîne însă idealist-raționalistă, accentul căzînd la el, ca și la Micu, pe personalități și opinii. Șincai deplînge soarta țăranilor iobagi, demască boierimea și pe domnii îndepărtați de popor. Criticînd politica dusă de Despot-Vodă, Șincai subliniază necesitatea de a se face distincție între tirani și popoare. El găsește dealtfel cuvinte de apreciere pentru toate „*neamurile*”.

Șincai a fost totodată cel mai de seamă popularizator al cunoștințelor științifice dintre reprezentanții Școlii ardelene. A combătut cu vehemență superstițiile, de pe pozițiile fizicii galileo-newtoniene, și a explicat fenomenele naturii (folosindu-se de fizica germanului H. Helmuth) în spirit materialist-mecanicist. Spre deosebire de Micu, Șincai s-a îndepărtat mai ferm de clericalism, deși n-a ajuns la idei ateiste. Pentru Șincai, toate lucrurile și fenomenele au „*pricini trupești*” (corporale, materiale) care pot fi cunoscute și, cunoscîndu-le, oamenii au posibilitatea să înlăture efectul lor negativ. El este convins că pînă și calamitățile naturale (seceta, ploile îndelungate etc.), cînd vor fi mai bine cunoscute, vor putea fi prevenite cu ajutorul „*învățăturii firești*” (fizicii). Pentru că, scrie Șincai, „*toate mutările* (schimbările — n.ns.) *ce se întîmplă în trupurile* (corpurile — n.ns.) *lumești nu altmintrelea se fac fără numai după legile mișcărei care Dumnezeu le-a dat trupurilor atunci cînd le-au zidit*”[13]. Din această constatare, el și trage concluzia că „*mare pricină avem noi ca să ne îndeletnicim a învăța și a înțelege legile mișcărei trupurilor*”[14]. Diversitatea lumii înconjurătoare este explicată de Șincai ca dezvoltare a materiei în veșnică mișcare: „*Toate cîte sînt în lume, de la mari pînă la mici, pururea sînt în mișcare: așa pre ceri se mișcă stelele care le numim planete, pre lîngă soare, și pre pămînt minărariurile, plîntele și dobitoacele prin mișcare lucrează. Fără de mișcarea aceasta, toată lumea ar fi numai un haos, în care nici ar fi viață, nici putere, nici deplinire, nici frumusețe*”[15].

Interesant este faptul că Șincai respinge credința deșartă în peregrinarea sufletului sub formă de strigoi, împreună cu o dublură a corpului, după moarte: „*Zic oamenii cei zăluzi că în replicare numai sufletul omului se replică, adecă numai sufletul omului trece de la locul în carele este trupul într-alt loc; ci zisa aceasta a lor iarăși nu se poate primi. Pentru că, cînd iese sufletul din trup, trupul rămîne desufletit și mort*”[16].

---

[12] Colegiu al Vaticanului în care mulți români de confesiune greco-catolică au urmat studii teologice superioare.

[13] Gheorghe Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, București, Edit. științifică, 1964, p. 76.

[14] *Ibidem*, p. 81.

[15] *Ibidem*, p. 73.

[16] *Ibidem*, p. 75 — 76.

Concludentă pentru vederile sale înaintate este și convingerea că și pe alte planete cu condiții „asemănătoare" cu ale pămîntului *„încă trebuie să fie făpturi înțelegătoare"* [17].

Prin scrierile de popularizare, Gheorghe Șincai a contribuit, totodată, la întemeierea literaturii științifice din țara noastră și la crearea terminologiei științifice românești pentru o serie de discipline (fizică, astronomie, metodologie, botanică, zoologie, mineralogie etc.). Ca director al școlilor confesionale românești unite (1782—1794), el a luptat pentru extinderea învățămîntului elementar, pentru legarea lui de practică și introducerea unor manuale în limba română la un nivel corespunzător epocii (a întocmit și el cîteva, printre care *Îndreptare către aritmetică*).

Cu toate că și Gheorghe Șincai manifestă încredere în Iosif al II-lea, politica reacționară a urmașilor acestuia l-a dezgustat profund și l-a revoltat. La aceasta au contribuit, probabil, o serie de împrejurări concrete din ultima parte a vieții sale: îndepărtarea din serviciu, procesul pe care i l-a intentat episcopul Bob, lunile de temniță și pribegia amară. Nu este exclus, după cum presupune A. Papiu-Ilarian, ca Șincai să se fi resimțit în această perioadă și de influențele iacobinilor lui Martinovics prin intermediul familiei Vass, la care a găsit adăpost și înțelegere în acești ani grei.

Mai temperat decît Șincai și coleg cu acesta la *De Propaganda Fide* din Roma a fost *Petru Maior* (circa 1761—1821, născut la Tîrgu Mureș; o parte din copilărie a petrecut-o în Căpușu de Cîmpie). „Iosefinismul" lui Petru Maior transpare îndeosebi din introducerea la lucrarea *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, în care îndeamnă la supunere și devotament față de împărat. Dealtfel, el este singurul dintre învățații ardeleni din această perioadă care a izbutit să-și publice, în viață fiind, majoritatea operelor. Concesiile făcute se explică și în funcție de ingerințele cenzurii.

Ca istoric s-a oprit în mod special asupra problemei *latinității* și *continuității* românilor în Dacia. A dus polemici înverșunate în această problemă cu contemporanii săi, mai ales cu învățatul Kopitar. Pe tărîm lingvistic a militat pentru latinismul etimologic extremist, preconizînd o ortografie aproape de neînțeles și susținînd ideea absurdă că limba română, continuînd latina vulgară, este „mama" latinei clasice.

Ideile cele mai progresiste le-a dezvoltat în *Procanon* (o lucrare de tinerețe despre dreptul canonic, scrisă, probabil, în anul 1783, dar apărută postum la București, în 1894). Maior se ridică aici împotriva puterii papale și a dogmei infailibilității papei. Demonstrarea falsității dogmei îi prilejuiește o critică acerbă la adresa clerului superior catolic, pe care îl demască în pagini de un puternic sarcasm polemic. Contestînd, de pildă, veleitățile papalității ca putere politică, Maior scrie: *„Împărăția mea nu este din lumea aceasta"*, a grăit Isus, *„cum dar tu, talianule, zici că papa are putere și spre cele vremelnice? De unde oare?"* [18]. Dogma infailibilității nu este, după cum afirmă Maior, decît *„o scornire și cimilitură băbească"* și, continuă el, de ce ar fi necesare eforturile științei dacă papa este infailibil? *„Destul ar fi să scrii la Roma, ca de acolo prin o epistolie, prin o bulă, să-ți vie toată știința dogmaticească"* [19].

---

[17] *Ibidem*, p. 191.

[18] *Procanon, ce cuprinde în sine cele ce sînt de lipsă, spre înțelesul deschis și desăvîrșit al canonilor și arată tocmeala bisericească spre folosul mai cu seamă al românilor*, București, Tipografia cărților bisericești, 1984, p. 69.

[19] *Ibidem*, p. 66.

Argumentele cu care combate el papalitatea și fărădelegile acesteia sînt îmbibate de raționalismul iluminist și de spiritul toleranței religioase (*„Greu dară greșesc aceia care pre eretici îi bagă prin temnițí, îi chinuiesc și spînzură, îi ard de vii"*[20], scrie Maior). Tocmai în paginile consacrate criticii papalității răzbate pasiunea sa de militant pentru o orînduire mai înaintată decît cea feudală, în care sînt posibile toate atrocitățile amintite. Și îndeosebi prin aceasta Petru Maior se caracterizează ca gînditor iluminist.

Tot dintre moderați face parte și *Ion Piuariu-Molnar* (1749—1815, născut, ca și Samuil Micu, în comuna Sadu, din scaunul Sibiului), singurul dintre reprezentanții direcți ai Școlii ardelene care n-a îmbrăcat niciodată haina clericală. Oculist de mare prestigiu și profesor la Academia de medicină și chirurgie din Cluj, el a avut condiții mai favorabile pentru afirmarea unor concepții înaintate. Dacă s-a menținut totuși pe poziții moderate, faptul se datorește, probabil, legăturilor sale cu loja masonică din Sibiu (din care făcea parte și guvernatorul Brukenthal), în care predomina reformismul nobiliar. Răscoala lui Horea l-a găsit în tabăra dușmană, ca mediator al guvernatorului pentru încheierea armistițiului. După răscoală însă, Ion Piuariu-Molnar s-a radicalizat într-o anumită măsură. Participă, după cum s-a amintit, la actul de la 1791 (*Supplex Libellus Valachorum*), fiind unul dintre coautorii memoriului, publică broșuri de popularizare a cunoștințelor de retorică pentru școlile secundare românești, o gramatică româno-germană, un dicționar german-român etc. A tălmăcit și a publicat de asemenea *Istoria universală* a lui Millot (1800). A elaborat două lucrări de apicultură pentru țărani (*Economia stupilor* — 1785, și *Povățuirea către sporirea stupilor* — 1808).

S-a străduit să înființeze în 1790 primul ziar în limba română, *Foaia românească pentru economie*, fără a reuși să obțină însă tipărirea lui. În 1795, împreună cu Radu Tempea (gramatician), Aron Budai (unul din frații lui Ion Budai-Deleanu), episcopul Gherasim Adamovici și alți cărturari ai vremii, Ion Piuariu-Molnar inițiază crearea organizației enciclopedice *Societatea filosofească a neamului românesc în Mare Principatu Ardealului*. Merită subliniat faptul că la această inițiativă s-au alăturat și intelectuali din Țara Românească, printre care poetul Ienăchiță Văcărescu. Dealtfel, publicația societății *Vestiri filosofești și moralicești* urma să se adreseze tuturor provinciilor românești și trebuia să se ocupe de problemele luminării poporului român în întregul său. Împiedicați de autorități, membrii Societății filosofești n-au izbutit să redacteze decît *Înștiințarea* publicației amintite. Dar din această *Înștiințare* reies atît scopurile publicației, cît și orientarea pe care urma s-o aibă. Astfel, *Vestirile filosofești și moralicești* vor să asigure *„luminarea neamului românesc"* prin *„știința folositoare"* începînd cu teologia bisericii Răsăritului (se face această concesie însemnată religiei, sperînd să obțină sprijinul clerului și aprobarea guvernului), continuînd cu geografia, matematica, filozofia, biografia principilor ungro-vlahi și moldoveni și terminînd cu reguli de igienă și profilaxie a bolilor.

Deși se acorda primul loc teologiei, *Înștiințarea* preciza în spirit raționalist-iluminist, că *„prin deprinderea în învățături* [. . .] *se ascute puterea minții ca să putem cugeta un adevăr luminos despre cele cerești* (cosmice) *văzute și nevăzute alcătuiri . . ."*.

---

[20] *Ibidem*, p. 71.

Un loc aparte ocupă printre învățații Școlii ardelene istoricul *Ioan Monorai* (1756–1836), născut în satul Mănărade, județul Alba, simplu preot (1794–1836) în comuna Cergăul Mare, din apropierea Mediașului, care studiase însă la Universitatea din Lemberg (Lvov) și în ale cărui scrieri, în latinește și în românește, deși condamnă excesele țăranilor răsculați, manifestă mai multă înțelegere față de aceștia decît S. Micu și I. Piuariu-Molnar. Astfel, în *Scurtă cunoștință a lucrurilor Dachiei și mai ales ale Ardealului și ale altor mișcări care în zilele ceste mai de curînd se întîmplară în Europa, culese și puse în rînd prin un Patriot Român, în anul 1820* [21], la capitolul *Tumultul Horii* [22], el își amintește cu indignare de represaliile nobililor împotriva țăranilor răsculați : „*Așa în Arad văzui aducînd cară încărcate de robi, pe cumu-i aducea, nice-i întreba, nice-i mai alegea, îndată, nu pe ușa temnițelor, ci pe ferestile deasupra, îi arunca în jos, stînd în gaură feciorul zisului Forai, care fieștecăruia dîndu-i una cu ciocanul după cap, îi trimetea cu capul la vale pe gaură*". Cu groază povestește de ceea ce văzuse la Deva : „*în două dealuri, două șireaguri de capete pusă în pari și încă unul de popă! Însă aceasta de tot ne scîrbi că în Deva dintr-o pivniță atît om mort scoaseră afară, cît făcură căpiță de ei, care prea îmbolziți fiind acolo, se năduşiră unii pe alții*" sau „*nemeșii se slobozîră după ei* (după răsculați — n.ns.) *și atîta ucidere făcură, cît li se tocea săbiile a mai tăia*". Cuvinte de ocară are și pentru cîțiva din conducătorii răscoalei ; e vorba mai ales de Giurgiu (Crișan). În schimb, Monorai este primul dintre istoricii ardeleni care are cuvinte de prețuire pentru Horea, pe care îl socotește „*om isteț și inimos*". Pozitivă la el este îndeosebi încercarea de a găsit precedente și chiar o motivare socială a răscoalei, ceea ce îl apropie mai mult de poziția lui Ion Budai-Deleanu.

O poziție aparte ocupă în Școala ardeleană și bănățeanul *Paul Iorgovici* (1764–1808, originar din comuna Vărădia, județul Caraș-Severin), nu atît ca orientare ideologică generală, unde se apropie de Ion Budai-Deleanu, cît mai ales în probleme lingvistice.

Și-a făcut studiile secundare la Seghedin și la Pojon (Bratislava de azi), urmînd apoi filozofia și dreptul la Pesta și Viena. Ca și Piuariu-Molnar, Paul Iorgovici era ortodox. De aceea, cînd s-a dus la Roma să se documenteze în probleme de istorie și filologie, i-au fost închise porțile bibliotecilor și școlilor. Numai spre sfîrșitul șederii sale în orașul de reședință al Vaticanului a reușit să frecventeze cîteva biblioteci importante. De la Roma a plecat la Paris, unde a asistat la desfășurarea revoluției franceze, tocmai în perioada ei de apogeu. Probabil că și acest contact nemijlocit cu mediul și evenimentele revoluționare a contribuit la orientarea sa spre iluminismul radical francez. În lucrarea sa de căpetenie *Observații de limba românească* (singura operă care ni s-a păstrat de la el), alături de idei ce amintesc de Condillac (de exemplu : distincția dintre limbajul semnelor și cel vorbit), se întîlnesc ecouri și din concepția rousseauistă cu privire la educație (de pildă : omul are înclinații bune de la natură). Din pricina acestei lucrări a fost aruncat și în temniță (unde i s-au pierdut numeroase manuscrise valoroase).

---

[21] Manuscrisul lucrării se află în Biblioteca Episcopiei ortodoxe în Arad; unele părți din ea au apărut sub îngrijirea lui I. Găvănescu : *Ioan Monorai, Scurtă cunoștință a lucrurilor Dachiei. Cîteva fragmente precedate de un studiu introductiv*, în „Analele Academiei Române", Memoriile Secției Istorice, seria III, tom. XII. Varianta latinească a fost întocmită pe la 1817 și a fost păstrată de N. Csergöd. Ea este intitulată : *Brevis notitia Dacicarum aliorumque motum et resolutionem quae recentioribus temporibus Europam infestarunt. Collecta atque in ordinem redacta per Ioannem Monorai, parochum graeco-catholicum Daco-Romanorum. Possessionis N. Csergöd, anno 1822.*

[22] *Ibidem*, cap. *Tumultul Horii*, p. 21 — 25 (453 — 457), citat apud : D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, Edit. științifică, 1967, p. 291 — 292.

Pe plan lingvistic, deși susține caracterul predominant latin al limbii române, Paul Iorgovici acordă suficientă importanță în formarea acesteia și împrumuturilor din alte limbi, îndeosebi elementului slav. Pentru el „puritatea latină" este în contradicție cu „*experiența*". El explică dezvoltarea limbii prin prefacerile istorice. În acest sens, Paul Iorgovici depășește idealismul raționalist metafizic al celorlalți filologi ardeleni ai epocii.

Ca iluminist, cel mai înaintat reprezentant al Școlii ardelene a fost poetul și învățatul *Ion Budai-Deleanu* (circa 1760—1820, născut în satul Cigmău din Hunedoara, într-o familie de preot, și mort la Lvov). Primele cunoștințe de carte le-a deprins în satul natal, ca și ceilalți frați ai săi, iar cursul mediu pare să-l fi urmat la gimnaziul din Blaj, între 1770—1777, deși această ipoteză nu a fost confirmată încă documentar[23]. Cert este că Ion Budai a îndeplinit condițiile necesare pentru a se înscrie la Universitatea din Viena, fiind înregistrat ca student în anul I de filozofie, la 20 noiembrie 1777, adică înainte cu cîteva luni de a intra în Colegiul Santa Barbara (Barbareum), unde a rămas pînă în iulie 1783, timp în care a frecventat facultatea de filozofie și teologia. Se presupune că, nevoind să rămînă cleric în condițiile numirii recente a lui Bob ca episcop, Budai nu și-a încheiat pregătirea teologică[24].

Tînărul „*român hunedorean*" (cum figurează Ion Budai în scriptele universitare vieneze) își face deci studiile de filozofie și teologie în plină ascensiune iosefinistă. În acest răstimp, moare Maria Tereza, iar Iosif al II-lea devine, din „coregent", singur împărat. Politica absolutismului „luminat" se resimte din ce în ce mai puternic în cele mai diverse domenii, inclusiv în învățămîntul de toate gradele. Astfel, pentru familiarizarea cu filozofia, alături de mai vechile manuale ale wolffienilor Fr. Chr. Baumeister și Al. G. Baumgarten, se impun și cursurile profesorilor vienezi de orientare iluministă, ca I.S.Feder și J. E. Mayer. Ultimul face trimiteri chiar la lucrările unor gînditori vădit progresiști, începînd cu Giordano Bruno, Francis Bacon, Pierre Bayle și terminînd că D'Alembert, Rousseau, Boskowitsch[25] și „Herr" Kant.

Se pare că referirile lui J. E. Mayer nu au rămas fără repercusiuni importante asupra orientării poetului și eruditului român. Mai ales în domeniul concepțiilor social-politice Ion Budai a audiat și conspectat lucrări ce vehiculau idei și nume importante ale vremii. De pildă : prin volumele profesorului von Sonnenfels tînărul student ardelean venea din nou în contact cu gînditorii avansați ai epocii : Montesquieu, Mirabeau, Adam Smith etc., adăugați la mai vechii exponenți ai dreptului natural : Grotius și Pufendorf.

Nu este exclus ca, pornind de la cursurile menționate, Budai să fi încercat după aceea să consulte în original sau în traducere operele îndrăznețe ale autorilor vizați. La împlinirea acestei dorințe au contribuit, probabil, atît legăturile lui Budai cu cercuri masonice influente (de unde și-a procurat, eventual, cărțile și publicațiile respective), cît și stăpînirea unor limbi occidentale — germana, franceza, italiana — și slave (într-un număr sporit după stabilirea sa la Lvov). Îndeosebi *Țiganiada* demonstrează din plin cunoașterea și înțelegerea profundă a ideilor avansate.

---

[23] Date noi și importante cu privire la viața și activitatea poetului și învățatului din Cigmău a adus Lucia Protopopescu, în lucrarea sa *Noi contribuții la biografia lui Ion Budai-Deleanu, Documente inedite*, București, Edit. Academiei, 1967.

[24] *Ibidem*, p. 81 — 84.

[25] Rudjar Josip Bošković (1711 — 1787) fizician, astronom și filozof croat, a fost un promotor al dinamismului, concepție filozofică idealistă, inițiată de Leibniz.

În iulie 1783 Ion Budai părăsește Colegiul Sf. Barbara. Se presupune că nu și-ar fi terminat studiile teologice, urmînd ca să-și susțină ulterior diploma, după o practică de minimum șase luni. De la Viena tînărul ardelean s-a reîntors, desigur, în provincia natală. Pe atunci funcționa la Blaj episcopul Ioan Bob, numit de Curte în 1782. Provenit dintr-un preot rural, noul vlădică putea să pară, într-un fel, „*homo novus*", dacă nu am cunoaște legăturile sale și subordonarea sa penibilă față de forurile nobiliare transilvănene. Adevărul este că Ioan Bob s-a dovedit omul cel mai „potrivit" al „reacțiunii", într-o epocă de avînt revoluționar. Este adevărat, începuse un proces de laicizare a vieții culturale, iar părăsirea cinului călugăresc de către Șincai și Maior, în aceste împrejurări, pare să se încadreze în atmosfera vremii. Numai că nici cei dintîi și nici Ion Budai nu pot fi înțeleși cu adevărat în sentimentele lor anticlericale fără a ne da seama de atitudinea conformistă a episcopului Bob. Autorul *Țiganiadei* nu l-a iertat niciodată pe versatilul vlădică de la Blaj. În „*epistolia închinătoare*" el afirmă categoric că vrea să-l atingă pe „*voievod*" (respectiv pe episcopul Bob) „*care, de cîndu-i, n-au suferit neamul său și n-au făcut nici un bine, ci numai au strîns parale, ca să îmbuibeze pre boieri. Doamne, cînd va fi să mai ajungă alt voievod, care iubește pe ai săi? Socoteam că voi auzi cît mai curînd că pe tine* (pe Petru Maior — n.ns.) *au ridicat ceata voievod, dar, bag de seamă, nătărăul acela tot trăiește și împute lumea ! . . .*"[26]

Nu este de mirare că, în aceste condiții, viitorul autor al *Țiganiadei* renunță definitiv la cariera clericală, pentru care nu simțea nici un fel de atracție și vocație profesională. În imediata apropiere a satului său natal se desfășura, totodată, marea răscoală țărănească din 1784. Cum anume a reacționat Ion Budai atunci și ce a gîndit el despre evenimentele revoluționare din Munții Apuseni e foarte greu de precizat. Cert este că, în operele sale istorice și literare, îndeosebi în finalul *Țiganiadei*, Budai-Deleanu susține, pînă la identificare, poziția răsculaților cu privire la scopul și conținutul luptei lor revoluționare, vizibile îndeosebi în replica lui Romândor. Prin aceasta, ca și prin alte manifestări subliniate înainte, Budai-Deleanu se deosebește fundamental de ceilalți reprezentanți ai Școlii ardelene.

Cearta cu episcopul Bob, dacă nu și eventualele consecințe izvorîte din simpatia sa față de răscoala lui Horea, Cloșca și Crișan, l-au determinat, probabil, să părăsească Transilvania și să ia drumul Vienei, fără gîndul de a se reîntoarce vreodată acasă. Această atitudine de simpatie nedrămuită față de răscoală răsună din plin în chemarea lui Romândor. Poziția lui Budai-Deleanu contrastează astfel puternic cu atitudinea moderată, reformistă a cunoscuților și prietenilor săi din Transilvania față de marea răscoală țărănească.

Reîntors la Viena, Ion Budai încearcă să-și reprofileze pregătirea universitară. După propriile sale mărturisiri, încă în anul plecării în Transilvania — 1783 — s-ar fi înscris la studii juridice speciale, pe care le-ar fi terminat în 1786. Pentru a se întreține însă la studii, s-ar fi angajat „psalt" la biserica Sf. Barbara și „copist cu ziua" la Consiliul Aulic de Război. Se pare că pătrunderea sa în acest din urmă for s-ar fi datorat unor legături cu dregători români influenți (membri în lojile masonice puternice ale epocii), ca Iosif Méhesi din Ardeal și boierul Vasile Balș din Bucovina (ultimul „concepist" la instituția menționată). În calitatea modestă de „copist", Budai a efectuat, cu sprijinul lui Balș, traducerea unei serii de manuale școlare, legi și cărți juridice pentru noua provincie (Bucovina) alipită imperiului.

---

[26] I. Budai-Deleanu, *Țiganiada*, 2 vol. E.P.L., 1956, vol. I, p. 42.

Nu știm în ce măsură munca dificilă și modest remunerată de traducător a „copistului cu ziua" i-a oferit lui Budai răgazul necesar pentru perfecționarea în studii juridice. În orice caz, el declară că ar fi terminat asemenea studii, iar atestatul corespunzător l-ar fi înaintat cancelarului aulic von Kees, în subordinele căruia se afla la Consiliul Aulic de Război. Această explicație va figura, dealtfel, mereu în dosarul său pînă la moarte, adică pînă în 24 august 1820. Totdeauna se recunoaște pregătirea sa bună de specialitate, dar și lipsa atestatului respectiv, atît în postul de „cancelist" la Tribunalul provincial din Lvov în 1787, cît și la avansarea în funcția de „secretar" în același loc și la noua numire, din 1796, în postul de „consilier".

Cert este că perioada 1787—1820, cît a trăit Budai-Deleanu la Lvov, a fost deosebit de frămîntată și ea marchează două etape distincte din viața sa de înstrăinat.

Primii ani par mai aventuroși și nesiguri, deși documentele sînt încă destul de zgîrcite în legătură cu conținutul concret al vieții sale din acest răstimp.

Se înregistrează totuși cîteva amănunte semnificative, care ne obligă la reflecții. Astfel, în anii 1790—1791 se anchetează o absență de peste șase luni a secretarului de pe lîngă Tribunalul provincial din Lvov, ceva mai tîrziu se vorbește despre o nouă absență — mai scurtă — de la serviciu, ca și de „suspiciuni" din partea serviciului secret al imperiului împotriva funcționarului juridic transilvănean.

Se crede că între 1790—1791 Budai-Deleanu ar fi petrecut timpul reproșat în Transilvania. În această perioadă ar fi participat la întocmirea celebrului *Supplex Libellus Valachorum*. În orice caz, el cunoștea foarte bine conținutul memorandumului respectiv pe care l-a sprijinit în diverse ocazii. Iosif Pervain susține că scrierea de combatere a primului detractor al *Supplexului*, sasul C. Eder, s-ar datora lui Ion Budai-Deleanu [27].

Profesorul Pervain are multe temeiuri pentru a susține că actul respectiv îi aparține autorului *Țiganadei*. De altfel și academicianul D. Prodan — care a publicat o altă scriere interesantă și anonimă, ulterioară primului *Supplex*, dar sub aspect ideologic propriu-zis depășind actul colectiv, atribuită tot lui Budai-Deleanu — susține posibilitatea unei legături strînse a poetului cu provincia natală. Noua scriere [28] pare să fie mai degrabă opera lui Aron Budai (cum opinează și acad. Prodan) decît a autorului *Ţiganiadei*. În schimb, alte scrieri[29] pun în lumină aspecte cunoscute şi înainte ale activităţii sale, dar care nu se aflau la îndemîna publicului larg.

---

[27] *Widerlegung*, în *Scrieri inedite*, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii de Iosif Pervain, Cluj, Edit. Dacia, 1970.

[28] D. Prodan, *Încă un Supplex Libellus românesc, 1804*, Cluj, Edit. Dacia, 1970.

Dealtfel, soarta lui Ion Budai-Deleanu a fost deosebit de ingrată. Prima variantă a operei sale poetice principale (*Ţiganiada*) a apărut la sfîrşitul secolului trecut [30], pentru ca notele despre Bucovina [31] (*Kurzgefasste Bemerkungen über Bukowina*) să fie traduse la sfîrşitul secolului trecut. O serie din scrierile sale istorice şi lingvistice nu au fost editate încă. Astăzi se cunosc toate trei variantele operei sale poetice fundamentale (ultima fiind incompletă, din această cauză cea de-a doua este considerată forma cea mai reuşită).

Indiferent de certitudinea unor scrieri edite, cîtă vreme nu avem încă publicate operele complete ale poetului şi învăţatului din Cigmău, se poate afirma că Ion Budai-Deleanu este un mare scriitor doar în parte cunoscut. Manuscrisele sale nu sînt pe deplin la îndemîna publicului larg, descifrarea şi interpretarea lor constituie o treabă mult prea complexă, pentru a fi socotit încheiat cazul „*Budai-Deleanu*".

Au apărut, după cum se ştie, varianta I şi cea de-a II-a a *Ţiganiadei*. Iosif Pervain a publicat şi anumite materiale care definesc varianta a III-a, neterminată, a aceleiaşi opere. Cu toate acestea, Ion Budai-Deleanu prezintă pentru cititori extrem de mari şi zguduitoare surprize. Ar fi suficient, în această privinţă, să ne gîndim la recent atribuita lui lucrare *Widerlegung*, în care, în problema esenţială a raporturilor între naţiunile ce trăiesc în condiţii social-politice favorabile sau defavorabile, gînditorul român se situează în primele linii al filozofiei sociale de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. Astfel, la jignirile nefondate ale denigratorului Carol Eder, autorul *Widerlegung*-ului răspunde printre altele : „*Nu cred că există un alt exemplu, asemănător, ca cineva să-şi aroge libertatea de a insulta una din cele mai numeroase naţiuni* [transilvane] *de azi pentru motivul că indivizi aparţinînd acesteia au săvîrşit tîlhării, fapt ilustrat prin pasaje din vechi documente. Dar împotriva cărei naţiuni de pe faţa pămîntului nu s-ar putea invoca astfel de mărturii? Şi admiţînd că moravurile românilor ar fi fost în trecut — şi ar fi şi acum — corupte, a cui e vina? Tot ceea ce devine omul care trăieşte în societate* (bürgerliche Gesellschaft) *se datoreşte formei de guvernămînt sub care trăieşte. Asuprirea naşte suflete de sclavi. Cînd asuprirea îşi exercită acţiunea timp de secole, caracterul tuturor popoarelor asuprite devine acelaşi, indiferent cum s-ar numi ele : români, sîrbi, croaţi, polonezi sau ruşi. Să se înlăture asuprirea, să se întemeieze şcoli pentru români, să li se dea preoţi luminaţi, să li se asigure accesul la funcţii înalte şi se va vedea că puţine naţiuni sînt atît de receptive la cultură ca cea română*" [32].

Pas cu pas, poziţia iluministului radical e dublată de patriotul admirabil, de democratul autentic, prevestitor al revoluţionarilor democraţi de la mijlocul secolului al XIX-lea.

---

[29] Ion Budai-Deleanu, *Scrieri lingvistice*, Text stabilit şi glosar de Mirela Teodorescu, introducere şi note de Ion Gheţie, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970.

[30] În „Buciumul român", în 1875 şi 1877.

[31] Traducerea lor a apărut în „Gazeta Bucovinei" în 1894.

[32] Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, p. 109.

Îndeosebi în *Ţiganiada*, Ion Budai-Deleanu s-a dovedit gînditorul şi creatorul român cel mai înaintat şi valoros din epoca sa.

Interpretarea capodoperei lui Budai-Deleanu a stîrnit şi stîrneşte încă poziţii contradictorii, tocmai prin capitalul ei moral, estetic şi filozofic deosebit. Se înţelege că ideologii din diferite perioade istorice ulterioare au încercat să valorifice pe Ion Budai-Deleanu din perspectiva şi interesele clasei din care făceau parte. Astfel, de la început [33] şi pînă destul de tîrziu, *Ţiganiada* — cu toate diferenţele importante dintre cele două variante — s-a înscris ca o operă predominant şi deschis antifeudală. Varianta a II-a a plasat-o, în schimb, în contextul cel mai avansat al luptei de idei, promovată de revoluţia franceză. În aceasta constau meritul şi dificultăţile acestei variante. Pentru că, oricît de scrupuloşi am fi, nu putem să-l identificăm pe unul din ipochimenii susţinători ai diverselor forme de guvernămînt — Baroreu (cu monarhia), Slobozan (cu republica) şi Janalău (cu oscilaţiile între republică şi monarhie, după împrejurări) — cu adevărata atitudine a lui Ion Budai-Deleanu. S-a arătat — mai ales de către cercetătoarea Lucia Protopopescu — că Budai-Deleanu ar fi avut un prieten pe numele său adevărat, Janalău, ceea ce nu spune însă mare lucru în legătură cu opţiunea ideologico-filozofică a lui Budai-Deleanu. Cert este însă un fapt : Budai-Deleanu a demascat cu o extraordinară virulenţă şi forţă de convingere toate formele de exploatare feudală (recurgînd inclusiv la motive din *Tratatul teologic-politic* al lui B. Spinoza), încît susţinerea republicii şi democraţiei — indiferent de locul şi spaţiul care li se acordă — pare mai convingătoare decît toate celelalte idei. Credem că acesta poate fi şi sensul unei interpretări raţionale. La urma urmei, Budai-Deleanu apare în întreaga istorie a literaturii noastre moderne drept expresia cea mai convingătoare a raţionalismului critic iluminist de pe poziţiile radicale ale unei intelectualităţi strîns legate de ţărănimea antifeudală. Poziţia lui Budai-Deleanu este totodată cea mai apropiată de „ultimatul" adresat nobililor de ţăranii răsculaţi, iar capodopera sa apare ca forma cea mai subtilă şi de o calitate artistică superioară a ideologiei româneşti antifeudale.

Faptul că Budai-Deleanu a avut conflicte concrete puternice cu clerul greco-catolic a contribuit, incontestabil, la radicalizarea atitudinii sale faţă de biserică.

Opera sa politică principală constituie un rechizitoriu necruţător al clerului de toate confesiunile şi religiile. Papa, patriarhul, mitropoliţii şi cardinalii, călugării, prelaţii mahomedani şi mozaici sînt demascaţi ca duşmani ai maselor populare, lacomi de îmbogăţire fără muncă. Budai-Deleanu arată aceeaşi intransigenţă şi faţă de celelalte pături feudale dominante : nobilimea şi aparatul birocratic. Un loc special îl ocupă în satira sa monarhia. Poetul iluminist nu face însă numai o simplă critică, pornind de la experienţa proprie. El are o formaţie şi o poziţie filozofică. În cîntul X din *Ţiganiada*, asistăm la o adevărată confruntare între principalele idei ale vremii, întruchipate de diversele personaje ale epopeii. În discursurile eroilor săi răzbate polemica de idei din Convenţia revoluţiei franceze. De pildă, Baroreu pare să simbolizeze pe monarhişti, Slobozan pe montagnarzi, iar Janalău pe termidorieni. Ideile lui Montesquieu din *Spiritul*

---

[33] Adică de la apariţia ei în „Buciumul român".

legilor, ale lui Rousseau din *Discurs asupra originii inegalității dintre oameni* și din *Contractul social*, ale lui Voltaire din *Omul monden*, cît și ideile cuprinse în discursurile lui Danton, Robespierre, Saint-Just devin argumente și contraargumente în disputa dintre Slobozan și Baroreu sau dintre acesta din urmă și Janalău. Însăși ordinea desfășurării pare să respecte cronologic desfășurarea revoluției franceze. Cît despre Slobozan, însuși numele personajului e în acord cu lozinca de luptă cu care se încheie epopeea : „*Ori la slobozie, ori la moarte*". S-a spus că Budai-Deleanu, punîndu-l la urmă pe Janalău, ar fi înclinat pentru ideile iosefiniste, pentru că acest personaj vorbește despre un fel de republică care, la vreme de primejdie, devine monarhie. Adevărul este că Budai-Deleanu nu se putea gîndi la Iosif al II-lea, din moment ce acesta murise și nu a nutrit niciodată o admirație deosebită față de el. Budai-Deleanu se gîndea la termenii teoretici ai problemei. Nici măcar Napoleon Bonaparte, de care legase într-o anumită perioadă iluzii, în felul lui Goethe, Beethoven ș.a., nu mai constituia pentru el de mult un ideal practic, deși îi păstra bustul în casă, ca și pe acela al mareșalului polonez Poniatowski. În cîntul final al *Țiganiadei*, conducătorul luptei pentru eliberare este Romândor, care nu are o poziție prea diferită de a lui Slobozan. Numai că, de data aceasta, lupta pentru eliberarea din iobăgie se leagă de lupta pentru eliberare națională.

Iluminismul lui Budai-Deleanu reiese limpede atît din conținutul ideologic al epopeii, cît și din explicațiile în proză de la subsolul paginilor. Pentru el, popoarele nu trebuie să rabde robia și nedreptatea, fiindcă au putere și rațiune. Rațiunea le ajută să înțeleagă mijloacele și căile pentru eliberare, iar puterea, dacă este organizată, le asigură victoria.

Prin gura lui Slobozan, Ion Budai-Deleanu subliniază că numai „*în republică / . . . / /Lui e patria sa dulce mamă,/ Iar el patriei ca ș'un băiat ;/ Și nu în zadar fiul ei se cheamă,/ Căci îi dă hrană, viață, stat/ ; Om slobod îl face și viteaz*".

De aceea, pentru poetul iluminist, patriotismul dobîndește un conținut bogat în semnificații revoluționare. El condamnă pasivitatea, întrucît „*acestor rele de astăzi* — scrie el — *nu sînt vremile de vină, ci tu însuți omule ; căci de n-ai vrea tu, nimeni nu te-ar putea asupri, fiindcă ai minte și putere*". Concepția lui Ion Budai-Deleanu depășește concepția multor iluminiști contemporani cu el, care se rezumau la propagarea cunoștințelor raționale. Pentru el, mintea poate, într-adevăr, „*să-ți arate rău și bine și cărarea către fericire*", dar binele și fericirea nu se obțin numai prin „*luminare*", ci în primul rînd prin lupta revoluționară, căci numai puterea izbutește „*să-ți frîngă lanț și robie*", bineînțeles dacă nu „*o dai la tiran în mînă/ca mai lesne să te supună*". Ecoul revoluției franceze și al răscoalei lui Horea se resimte în opera sa în mod pozitiv. Pentru Budai-Deleanu, insurecția armată este singura cale justă de obținere a libertății sociale și naționale. În acest sens, Budai Deleanu este un premergător nemijlocit al democraților revoluționari (deși necunoscut de aceștia). Dealtfel, la Budai-Deleanu se întîlnesc și alte idei comune cu ale democraților revoluționari : necesitatea miliției populare, a justiției alese de popor și din sînul poporului etc.

Față de ideile lui Rousseau, Budai-Deleanu are o atitudine critică : admite contractul social, răscoala poporului înarmat, lichidarea inegalității sociale, ideea că oamenii sînt buni de la natură, dar combate (în spiritul poziției lui Voltaire din *Omul monden*) reîntoarcerea la sălbăticie. Budai-Deleanu iubește civilizația și vede progresul în ridicarea întregii societăți la bunăstare. Aceasta nu-l împiedică să-i critice cu asprime pe trîntorii burghezi, îndeosebi pe odraslele acestora. Alături de ultimatumul răsculaților de la 1784, *Țiganiada* constituie, în această perioadă, documentul ideologic cel mai înaintat.

Personalitate complexă, optimistă, cu o cultură enciclopedică, cu încredere nemărginită în patriotismul maselor, cu o ură fierbinte împotriva feudalismului, Budai-Deleanu reprezintă figura cea mai nobilă a întregii noastre gîndiri iluministe, cît și una dintre mințile cele mai înaintate ale epocii respective din lumea întreagă.

2. ALȚI ILUMINIȘTI DIN TRANSILVANIA

GÎNDITORI ILUMINIȘTI MAGHIARI DIN TRANSILVANIA

La maghiarii din Transilvania, ca și la români și sași, iluminismul (care nu a fost un curent de gîndire unitar) a pătruns mai întîi sub forma lui moderată, wolffiană.

În colegiile protestante, wolffianismul era predat mult înainte de înfăptuirea reformei învățămîntului prin vestita „Ratio educationis" (1777). Aceasta, la rîndul său, a favorizat pătrunderea ideologiei iluministe, propusă de iluminiștii germani*.

La Tîrgu Mureș a predat, pentru întîia oară, filozofia wolffiană Incze István. Începînd din anul 1758, medicul Pataki Sámuel a predat în spirit similar la colegiul reformat din Cluj. Elevul său, Verestói Sámuel a tratat în spirit newtonian-wolffian importanța observației și a experimentului în fizică[1].

Îmbinarea predării problemelor filozofice cu cele aparținînd diferitelor domenii ale științelor naturii (liberate de sub tutela teologiei) este deosebit de rodnică și se poate constatata, în modul cel mai pregnant, în prelegerile profesorului de fillozofie, fizică și matematică, expuse între anii 1725—1768 la Colegiul reformat din Aiud, *Töke István de Marosvásárhely***. Aceste prelegeri au apărut la Sibiu, în anul 1736, reunite sub titlul *Institutiones philosophiae naturalis dogmatico experimentalis, quibus varietates physicae luculentis observationibus et experimentis illustratae ac confirmate nexu scientifico methodicae proponuntur* (Instituțiile filozofiei naturale teoretico-experimentale, cărora le sînt expuse metodic, cu claritate, varietățile fizice ilustrate și confirmate prin observație și experimente, în legătură științifică, cauzală).

În prefața acestor prelegeri, adresîndu-se „cititorului binevoitor", Töke îl avertizează că s-a folosit de „libertatea de a filozofa", pe care „fiecare o revendică pentru sine", adoptînd acele principii care i s-au părut „mai sigure". „Împărtășind nobila știință, precizează gînditorul, n-am urmărit alte principii decît cele din *mecanică* și mai cu seamă acelea pe care, înlăturînd pe cele vechi le-a stabilit strălucitul şi incomparabilul filozof al evului său *Cartesius** prin puternica sa ingeniozitate în filozofia naturală ... totuşi nu-mi sînt necunoscute *principiile mai noi*, adică ale ilustrului *Newton* sau *Leibniz* ori ale altora ... "[2].

---

* „Ratio educationis" prevedea ca, nu numai în universități, ci și în școlile secundare, teoretice (colegii) să se predea un curs de 2 ani de drept natural.

[1] Cf. Hajós J., *Iluminismul din Transilvania*, în vol. *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, București, Edit. Academiei, 1964, p. 107.

** Nu se cunosc anii vieții gînditorului, dar în anul 1725 era profesor la colegiul reformat din Aiud, așa cum rezultă din cuvîntul rostit, în limba latină, în cinstea sa de J. Incedi de Várad: *Oratio in laudem eiusdem Philosophiae erudita clarissimi ac doctissimi viri, Domini Stephani Töke Vásárhelyi illustris collegii Albano-Enyediensis Panegiry, dum ad Professiones Philosophicas inauguraretur, publice declamata.* Anno M.D.C.C. XXV 7 decembr. (Cuvînt de laudă, rostit public, pentru ilustrul și prea învățatul bărbat și a filozofiei sale, d-l Ștefan Töke de Marosvásárhelyi de la ilustrul colegiu din Aiud, atunci cînd și-a inaugurat profesiunea de filozof. Anul 1725, 7 decembrie),

Conştient de faptul că teoria influenţează procesul cercetării ştiinţifice, atît în faza iniţială, cît şi în cea a prelucrării teoretice a datelor ştiinţifice, Töke a încercat să explice în prelegerile sale influenţa pozitivă a filozofiei asupra ştiinţelor naturii, raportul dintre cunoaşterea raţională şi cea senzorială.

Realitatea obiectivă, subliniază gînditorul, acţionează asupra simţurilor, ea constituind sursa cunoaşterii, iar simţurile sînt tot atît de importante ca şi raţiunea (deşi aceasta din urmă îndeplineşte un „rol primordial", revenindu-i sarcina de a dezvălui legăturile interne între fenomene şi de a prelucra întreg materialul furnizat de experienţă). Iată explicaţia mai largă a acestor idei : „Căci, într-adevăr, raţiunea, urmărind natura intimă a lucrurilor, adună fenomenele din corpurile naturale, observînd simţul şi cercetează în cauzele fenomenelor (adevărul) judecăţilor, pe care le confirmă prin experimente"[3]. Privită în ansamblu, concepţia gnoseologică a lui Töke István denotă tendinţa de îmbinare a tezelor carteziene cu cele baconiene, a celor două curente de gîndire, raţionalist şi empirist-materialist.

Combătînd teza idealistă a „ideilor înnăscute", Töke nu a admis distincţia gînditorului englez între „calităţi primare" şi „calităţi secundare", care ulterior a făcut posibilă subiectivizarea tuturor calităţilor percepute prin simţuri, de către Berkeley. Referindu-se la aşa-numitele „calităţi secundare" (lumina, culoarea, sunetul, gustul etc.), el scrie : „Din aceste considerente, lumina nu indică senzaţia care este în minte, ci, pe aceea care se află în corpuri (obiecte) supusă luminii . . ."[4].

Caracterul dualist şi mecanicist, implicat totuşi în concepţia gnoseologică a lui Töke István, derivă din concepţia ontologică a aceluiaşi gînditor, care nu se îndepărtează de punctul de vedere cartezian, privind existenţa celor două substanţe, independente una de alta : substanţa materială cu atributul său întinderea (în denumirea carteziană *res extensa*) şi substanţa spirituală cu atributul său gîndirea (*res cogitans*) subordonate principiului suprem, Dumnezeu. În consecinţă, şi Töke concepe materia pasivă şi inertă, avînd drept principală însuşire extensiunea, iar mişcarea, ca simplă deplasare în spaţiu, avînd drept cauză principiul suprem. Elementul nou, diferit în această concepţie, îl reprezintă afirmarea de către Töke István a existenţei legilor naturii, care sînt „adevăratele cauze" ale mişcării materiei, principiului suprem (lui Dumnezeu) revenindu-i doar rolul de „prim motor". Concepţia despre spaţiu şi timp a lui Töke este şi ea, în parte, originală opunîndu-se în mod expres concepţiei clasice newtoniene. Dacă la Newton spaţiul şi timpul erau obiective, dar şi absolute, independente de materia în mişcare, la Töke, dimpotrivă, spaţiul este extensiune, iar extensiunea însuşirea de bază a materiei. Concluzia sa, orice spaţiu este materie : „Spaţiul care se compune din întindere, lungime, lățime și adîncime nu este în chip real distinct de corp”[5] sau „un spațiu lipsit de materie, sau propriu-zis vacum, gol, nu poate fi creat nici de către natură, nici produs prin iscusința umană” [6].

---

* Numele latinizat al filozofului francez René Descartes.

[2] *Institutiones Philosophiae Naturalis Dogmatico-Experimentalis,* Cibinii, anno 1736 p. 3 şi în traducere, acelaşi text, în volumul *Texte privind dezvoltarea gîndirii social-politice în România,* Bucureşti, Edit. Academiei 1954, p. 103.

[3] *Institutiones Philosophiae Naturalis Dogmatico-Experimentalis,* p. 7 (traducerea noastră — *E. G. M.*).

[4] *Ibidem,* p. 182.

Despre timp, cea de-a doua categorie filozofică conexă, Töke afirmă că există un timp absolut în lucruri (*in re*), iar măsurarea lui externă, efectuînd doar o comparație a diferitelor mișcări, ne dă timpul relativ[7].

Însemnătatea concepțiilor filozofice ale lui Töke István constă în sublinierea interdependenței dintre teorie și practică, dintre filozofia propriu-zisă și cea „teoretico-experimentală” (ale căror adevăruri se cer confirmate de experiență și de adoptarea unei metode științifice), în afirmarea unor teze materialiste, precum și în combaterea scolasticii din vremea sa. El a atacat partea caducă a concepției aristotelice (finalismul) preluată și exploatată de teologii medievali, susținînd că în univers, „nu cauzele finale, ci cauzele eficiente sînt acelea ce se cer cercetate”. Prin susținerea acestor idei, gînditorul se afla pe linia materialistului Bacon, care, suprimînd concepția aristotelică asupra cauzelor finale, le denumise „fecioare sterile”.

Aceste aspecte pozitive, înaintate, ale concepției lui Töke se cer relevate și reținute cu atît mai mult, cu cît erau exprimate „ex cathedra”, contrastînd cu cele admise de cenzură și de biserica catolică.

Urmașul lui Töke la catedra colegiului reformat din Aiud a fost *Kovács József* (1732—1795) care, a tradus în 1774 din limba latină în limba maghiară, fizica newtonianului Gottlieb Krüger[8].

Gimnazii și colegii reformate se mai aflau la Cluj, Tîrgu Mureș, Odorhei, iar unitariene la Cluj și Remetea (Trascău) [9]. Toate se aflau sub supravegherea inspectorilor și curatorilor confesionali. Romano-catolicii transilvăneni susțineau gimnazii și colegii de 3 și 5 clase în Alba Iulia, Odorhei, Tîrgu Mureș, Sibiu, Mediaș și Bistrița.

În colegiile catolice, eliberarea de aristotelism și scolastică s-a făcut mai greu (deși „Ratio educationis” a prevăzut introducerea oficială a predării științelor naturii în toate școlile secundare).

Cei mai citiți și răspîndiți, în această perioadă, au fost însă gînditorii iluminiști, pentru că, așa cum remarca Engels „ei au supus celei mai necruțătoare critici religia, stările sociale și politice”.

Influențați de iluminismul radical francez (Voltaire, Rousseau), unii intelectuali maghiari din Transilvania au criticat feudalismul și catolicismul, au combătut o serie de idei ce li se păreau incompatibile cu progresul social, apreciind că roadele epocii Luminilor sînt : ateismul, indiferența religioasă și naturalismul.

Publicistul și scriitorul *Szacsváy Sándor* (1752—1815) a susținut în ziarele sale „Magyar Kurir” (Curierul maghiar) și „Magyar Múzsa” (Muza maghiară), editate între anii 1786—1793, că scopul ce-l urmărește este „de a înfățișa în limba maternă lucrările noi din domeniul științelor și al artelor libere, frumoase, pentru cei însetați de adevăr” (ziarele sale fiind printre primele editate în limba maghiară).

---

[5] *Ibidem*, p. 13.

[6] *Ibidem*, p. 14.

[7] *Ibidem*, p. 20.

[8] Informații din studiul introductiv, semnat de Hajós József, la lucrarea *Köteles Sámuel*, București, 1969, p. 18.

[9] Lucia Protopopescu, *Contribuții la istoria învățămîntului în Transilvania, 1774—1805*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1966, p. 207.

Pledînd pentru folosirea limbii naționale, împotriva celei latine, împotriva adoptării obiceiurilor străine, Szacsváy menționează în această privință pe francezi, ruși și români. Despre poporul român scrie că „nu numai că nu și-a pierdut naționalitatea sub jugul turcesc, ci, dimpotrivă, și-a dezvoltat-o, și-a cultivat-o și are o limbă și o literatură bogată". O corespondență din Moldova, pe care scriitorul a publicat-o în ziarul său „Magyar Kurir" în 1791 relevîndu-i semnificația, semnala larga întrebuințare a limbilor moderne (franceză și italiană) în Principatele Române, precum și admirația deosebită de care se bucurau acolo operele lui „Voltaire, Rousseau și mulți alți scriitori din Occident"[10].

Szacsváy a pornit de la iluminismul moderat, devenind în preajma revoluției franceze adeptul iluminismului radical și vestitorul noilor evenimente. „Toată Europa, scria el în 1789 în «Magyar Kurir», ascultă acum de Franța". El traduce articole din „Le moniteur" și publică „Declarația drepturilor omului", iar în 1791 textul primei constituții burgheze a Franței. În 1793, publică interogatoriul lui Ludovic al XVI-lea înaintea Convenției Naționale. Pentru a induce în eroare cenzura, Szacsváy scrie o serie de dialoguri angajate în infern, între mari personalități, dispărute. (de pildă, un astfel de dialog era cel angajat între Alexandru Macedon și Democrit).

Pe plan filozofic, iluminismul lui Szacsváy prezintă unele trăsături generale proprii raționalismului ca, de pildă, afirmarea tezei „nimeni nu cunoaște alt judecător afară de rațiunea sa"[11].

Atacînd autoritatea bisericii catolice, de necontestat în imperiul habsburgic, Szacsváy nu a cruțat nici celelalte biserici, de alte confesiuni (inclusiv cea protestantă), pentru obscurantismul lor.

Conștient de inevitabilitatea și acuitatea luptei dintre iluminism și biserică, el scrie: „Cît de periculoasă este cea mai mică rază de lumină în chestiunea religiei". Sau „prin luminare se face o mare spărtură în punga preoțimii".

În ciuda atitudinii sale anticlericale, Szacsváy n-a fost în fond un ateu, ci un deist.

Ziarele sale au îndeplinit însă un rol important în răspîndirea ideilor revoluției franceze, pregătind, din punct de vedere ideologic, mișcarea iacobinilor maghiari din 1794 (în ziarul „Magyar Kurir" au și apărut unele lucrări ale exponenților iacobinilor din Ungaria, ca, de pildă, cele ale lui Martinovics).

Înăbușirea mișcării naționale a iacobinilor din Ungaria[12] a avut drept consecință și lichidarea mișcării iacobinilor maghiari din Transilvania. Membrii acestei mișcări, proveniți din rîndurile intelectualității și ale micii nobilimi reformiste, au încercat să-și creeze o organizație proprie, semilegală, denumită „Diana vadásztársaság" („Societatea de vînătoare—Diana") și să atragă sub influența lor „Societatea ardeleană maghiară pentru cultivarea limbii" (asupra acestei societăți științifice, vom reveni).

---

[10] D. Popovici, *La littérature roumaine à l'époque des lumières*. Centrul de studii și cercetări privitoare la Transilvania, Sibiu, 1945, p. 95.

[11] Szacsváy Sándor, *Zakkáriásnak a Pápa titkos irodeákjának az Austriai tartományokban lett vallásbéli meg — világositás ról, Romából költ LEVELEI az ö LELKI Barátjaihoz kiadattattak. Egy Eretnekaltal.* Fordittattak olasz-nyelvből 1786 eszt (Scrisorile din Roma ale lui Szacsváy Sándor către Zaharia, secretarul papal în ținuturile Austriei — despre religie și despre iluminare — către prietenii săi spirituali, editate de către un eretic. Traduse din limba italiană în 1786). Scrisoarea a opta.

[12] Iancsó Elemér, *A jakobinus mozgalom hazai hagyományai* (Tradițiile patriotice ale mișcării iacobinilor maghiari), în volumul, apărut sub semnătura aceluiași autor, intitulat *A felvilágosodástól a romantikaig* (De la iluminism la romantism), București, 1966, p. 70—95.

Mișcarea iacobinilor maghiari din Transilvania, spre deosebire de cea din Ungaria, se inspira, îndeosebi, din ideile iluminismului german moderat.

După 1795, deși are loc o restrîngere a influenței iluminismului francez, interesul pentru evenimentele petrecute în Franța nu scade. Propagarea ideilor revoluției și a lucrărilor materialiștilor francezi se face în ascuns, prin intermediul traducerilor care circulă în manuscris și al răspîndirii exemplarelor în original, aduse din Franța, clandestin, în Transilvania. Avem în vedere traducerea lucrării lui Helvétius, *Le vrai sens du système de la nature*, care este un rezumat al lucrării lui Holbach, *Système de la nature*, efectuată în anii 1803—1805, de Kiss Mihály. Deși traducerea lui Kiss n-a fost publicată, ea se răspîndește în anii ce urmează, în diferite locuri în exemplare copiate de cititori*.

Un alt iluminist maghiar *Aranka György* (1737—1817), funcționar la „Tabla regească"** din Tîrgu Mureș[13], a înaintat, în anul 1791, dietei feudale din Cluj un program cuprinzînd înființarea „Societății ardelene maghiare pentru cultivarea limbii" (Erdélyi magyar nyelvmivelö társaság)[14].

Programul societății, deși era destul de cuprinzător[15], prevăzînd cultivarea limbii, studierea trecutului Transilvaniei, adunarea materialului muzeal, studii în domeniul geografiei etc. n-a putut fi însă decît parțial realizat după cîțiva ani (societatea autodizolvîndu-se datorită lipsei de mijloace materiale).

Fără îndoială, figura cea mai reprezentativă a iluminismului maghiar din Transilvania a fost scriitorul și filozoful ateist *Bessenyei György* (1747 — 1811).

Bessenyei a studiat la Viena, fiind silit să se retragă în Transilvania, unde, eliberat de presiunea cenzurii, a găsit un mediu prielnic pentru a-și scrie majoritatea lucrărilor sale.

Cîțiva ani a funcționat ca magistrat la tribunalul civil din Bihor retrăgîndu-se apoi la o fermă, într-un sat lîngă Oradea (Căuaceu), unde încetează din viață la 24 februarie 1811[16].

---

* Cf. *Antologia ateismului în România*, București, Edit. științifică, 1962, p. 12.

** Judecătoria din Tîrgu Mureș.

[13] Cf. Iancsó Elemér, *Aranka György. Élete és munkássága* (Aranka György. Viața și activitatea). Cluj, 1939.

[14] Societatea, înființată în anul 1793, avea în preocupările ei nu numai problemele de limbă, ci și sprijinirea științei în general. Aceleași preocupări le avea și acea proiectată „Societate filozoficească a neamului românesc", inițiată în 1795 de Ioan Molnar Piuariu și „Societas philohistorum Transilvaniae", a sașilor, dezvoltată din societățile de lectură preexistente (Cf. în acest sens *Din istoria Transilvaniei*, vol 1, ed. a II-a, București, Edit. Academiei, 1961, p. 287).

[15] Aranka György: *Egy erdélyi magyar nyelvmivelö társaság felállításáról való rajzolat a haza felséges rendeihez* („Program către stările înalte ale patriei, despre înființarea unei societăți ardelene maghiare de cultivare a limbii), (Cluj), 1791. Documentele societății, în mare parte rămase în manuscris, au fost publicate abia în anii din urmă de Iancso Elémer. Cf. în acest sens, *Az erdélyi magyar nyelvmivelö társaság iratai* (Documentele societății ardelene maghiare pentru cultivarea limbii), Edit. Academiei, București, 1955.

[16] Iancsó Elemér, *A magyar irodalom a felvilágosodás korában* (literatura maghiară în epoca luminilor), București, Edit. didactică și pedagogică, 1969, p. 35 și *Az erdélyi magyar nyelvmivelö társaság iratai*, p. 394.

Anticlericalismul lui Bessenyei porneşte de la ideile voltairiene ale toleranţei religioase, ajungînd la negarea oricărei religii, la ateism. El este cu deosebită limpezime exprimat în lucrarea *Holmi* („Ceva”), scrisă în ultimii ani petrecuţi la Viena, editată în anul 1779. Precedată de alte două lucrări *A filozófus* (Filozoful) scrisă în 1777 şi *A Magyarság* (Ungurimea) scrisă în 1778, lucrarea mai sus citată difuzează unele idei materialiste, însuşite, după cum mărturiseşte autorul, de la materialiştii francezi. „Omul care susţine veşnicia materiei, scrie Bessenyei, se numeşte materialist. El se leapădă de Dumnezeu. Cînd va veni oare timpul ca toţi oamenii să se înţeleagă şi să gîndească la fel în această privinţă” ?[17].

Bessenyei critică şi el teza idealistă a „ideilor înnăscute”, susţinînd în lucrarea *Système de la nature* că sursa tuturor cunoştinţelor o constituie experienţa senzorială : „Toate cunoştinţele raţiunii provin din lucruri vizibile şi experimentabile; unde vede, simte, pipăie, experimentează corpul, numai acolo produce şi raţiunea probele sale şi certitudinea ... aşa înaintează cunoaşterea umană de la cognoscibilitatea lucrurilor mărunte la cognoscibilitatea celor mari ... ”[18].

Ideile exprimate în această lucrare sînt o reluare şi dezvoltare a problemelor pe care şi le-a pus într-o altă lucrare, *Die Geschäfte der Einsamkeit* („Preocupările unui singuratic”), concepută tot la Viena, în care, depăşindu-şi contemporanii, a susţinut că „practica este criteriul justeţei cunoştinţelor”. Asemenea idei materialiste apar alături de altele idealiste, teologice, explicabile prin cerinţa de a se încadra, în acei ani, în limitele admise de cenzura imperială [19]. Aceste idei nu umbresc anticlericalismul şi ateismul său, afirmat viguros în alte lucrări. „Acţiunea de convertire îndeplinită de preoţime în intenţia ei izvorăşte întotdeauna, scrie el, din scopuri lumeşti : în consecinţă este răutate, pentru că sub scutul ideii de mîntuire se vînează bani, putere”. Bessenyei atacă dogma infailibilităţii papei ca şi contemporanul său, românul Gheorghe Şincai, folosind argumente de ordin raţionalist, şi ajunge la concluzia că dogmele atît de contradictorii ale diferitelor biserici, de deosebite confesiuni, sînt „toate false” şi nici una dintre ele „nu poate schimba sau nimici nedreptatea socială”.

Izbucnirea revoluţiei burgheze din Franţa a influenţat întreaga viaţă politică din Europa. În Austria, ordinea imperială iozefinistă se destramă. După o viaţă de zbucium, Iosif al II-lea moare în anul 1790. Îi urmează la domnie fratele său, Leopold al II-lea. Noul împărat, întrevăzînd consecinţele politicii iozefiniste, compatibilă cu iluminismul moderat, şi temîndu-se de înteţirea mişcărilor interne revoluţionare (de tipul răscoalei iobagilor condusă de Horea, sau mişcarea burghezo-republicană a iacobinilor lui Martinovics), revine asupra reformelor înfăptuite în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea de predecesorii săi. Nobilimea obţine pe seama sa „restituţiile” (anularea reformelor democratice anterioare).

Faptele au o profundă rezonanţă în rîndurile intelectualităţii înaintate din Transilvania, de diferite naţionalităţi, care, în preocupările sale de a crea o cultură națională, militantă, pe înțelesul maselor, se orientează spre alte curente de gîndire raționaliste, mai eficiente. Lupta ideologică antifeudală îmbracă forme noi.

---

[17] Citarea textului, în traducere din limba maghiară, s-a făcut după volumul *Texte privind dezvoltarea gîndirii social-politice în România*, p. 96–97.

[18] Citarea textului din lucrarea *Système de la nature* (1807), în traducere, după acelaşi volum, p. 100–101. Titlul acestei lucrări, identic cu cel dat de Holbach uneia dintre lucrările sale, evidenţiază influenţa puternică exercitată de materialismul francez asupra lui Bessenyei.

[19] Autorul se scuză, faţă de un cititor francez, pentru aceste limite idealiste şi concesii făcute religiei, scriind: „Dacă sînteţi nemulţumit de raţionamentele mele filozofice, veniţi să mă vedeţi şi (cred) că vă voi putea satisface între patru ochi ... Ţineţi seama domnule că un bun cetăţean nu poate scrie decît ceea ce este în avantajul binelui public ...” *(Die Geschäfte der Einsamkeit*, Wien, 1777, p. 85).

Bessenyei este și el afectat de aceste schimbări și, deși pe un ton sceptic, continuă să atace biserica, religia, dezvăluind funcția lor socială : „aceasta (religia — n.ns.) a devenit o consolare pentru soarta asupritului. . .". „Pe ei (oamenii săraci — n.ns.) deștepții i-au îndreptat spre lumea cealaltă, iar ei și-au reținut lumea aceasta"[20]. Și adoptînd o poziție protestatară, pe deplin conștientă, nu lipsită de o viziune dialectică, Bessenyei conchide : „*natura constă în contradicții ce luptă, schimbarea este un rezultat al muncii și o însușire a marii naturi, care, prin ceea ce generează, prin circulația* (din sînul ei) *este în veșnică mișcare, înnoire* . . ."[21] (subl. ns.).

Regretabil este doar faptul că rămînînd în manuscris aceste idei n-au putut rodi, pe măsura conținutului lor, fiind cunoscute doar în cercuri restrînse.

Prelucrarea și dezvoltarea ideilor materialiștilor englezi și francezi (Locke, Helvétius, Diderot, Holbach etc.) ca și laturile originale ale gîndirii lui Bessenyei György ne dezvăluie un filozof și scriitor de talent, care a participat din plin la evenimentele epocii sale.

O luptă de idei mult mai amplă și cu efect practic s-a desfășurat în centrele de cultură mai importante din Transilvania (Aiud, Cluj, Tîrgu Mureș, Oradea), prin *presă* și prin *lucrări tipărite* destinate învățămîntului mediu și superior.

Pe lîngă producția proprie, originală, s-a elaborat în mod susținut o muncă de traduceri asemănătoare cu cea întreprinsă de români, din limba germană. Astfel sînt cunoscute concepțiile filozofice ale lui Kant, Krug, succesorul său la catedra de filozofie din Königsberg, Fichte, Schelling.

Dintre aceste sisteme filozofice, kantianismul a fost cel mai influent. E de reținut faptul că și „Societatea ardeleană maghiară pentru cultivarea limbii", animată de Aranka (la început și el kantian) în cea de-a doua perioadă a sa de activitate (1796—1801), sprijinind răspîndirea cunoștințelor culturale, a contribuit la propagarea kantianismului, organizînd discuții publice pe această temă.

În cadrul noului curent de gîndire (cu puternice rezonanțe în Transilvania), în rîndurile intelectualității se puteau distinge două orientări care se accentuează cu timpul. Una dintre aceste orientări aducea cu sine o poziție critică față de materialismul francez și conciliantă față de religie și feudalism. Cealaltă, dimpotrivă, accentua criticismul, eliberarea eticii de teologie (fundamentarea ei pe principiul „rațiunii practice"), elementele materialiste conținute în kantianism, delimitîndu-le de implicațiile lui agnostice.

Reprezentantul principal al acestei orientări a fost profesorul *Köteles Sámuel* (1770—1831).

Gînditorul s-a născut la Turda nouă (azi, localitate înglobată în orașul Turda). După absolvirea învățămîntului mediu și superior* a predat, începînd din anii 1799 pînă în 1818, filozofia, statistica și politica la colegiul reformat din Tîrgu Mureș. A continuat să predea aceleași obiecte de studiu la colegiul din Aiud, pînă la moarte.

---

[20] Citate din lucrarea *Természet világa* (Lumea naturii), scrisă în 1799, editată postum.

[21] *A Bihari remete* (Pustnicul din Bihor), 1804, editată postum. Citarea textului în traducere, după volumul *Texte privind dezvoltarea gîndirii social-politice în România*, p. 100.

* A urmat „umanioarele" la Iena.

Cum locul wolffianismului îl luase între timp filozofia lui Kant, Köteles traduce din Kant și întocmește lucrări proprii. Ne referim la lucrările : *Lógika vagy az értelem tudománya* (Logica generală sau știința intelectului), întocmită după modelul kantian, apărută la Tîrgu Mureș în 1808, o lucrare de proporții, concepută în două volume, *Az erkölcsi filósofiának eleji* (Elementele filozofiei morale), apărută la Tîrgu Mureș în 1817, care valorifica aspectele pozitive ale eticii kantiene ; *A filozófia enciklopédiája* (Enciclopedia filozofică) apărută la Aiud în 1829 ; *A Filozófiai antropológia* (Antropologia filozofică), editată postum, la Budapesta, în 1839 (conținînd cursul de filozofie al lui Köteles). Au mai rămas, în manuscris, copii după cursurile lui de politică, statistică și drept natural, acestea din urmă respinse în mod constant de cenzură [22].

Din lectura lucrărilor lui Köteles Sámuel rezultă faptul că gînditorul era un sincer admirator al lui Kant, străduindu-se să-l interpreteze într-o manieră proprie (deși pornește și este influențat de modele kantiene, de pildă, W. T. Krug).

Köteles acceptă principalele teze ale gnoseologiei kantiene, distincția între cele două forme de cunoaștere : cea *apriorică*, rațională (care avansează ideea caracterului independent de experiență al cunoașterii esenței) și cea *aposteriorică*, senzorială (ce rezultă, după cercetarea faptelor, din experiență) scriind : „cunoștințele adevărate nu pot fi dobîndite decît pe cale apriorică" [23]. Totuși, el revine asupra acestor teze kantiene, idealiste, căutînd să le „amendeze" în spirit materialist, anulînd astfel consecințele lor ultime. În mod concret, aceasta se observă atunci cînd analizează cea de-a doua formă de cunoaștere, „cea aposteriorică", rezultată din cercetarea faptelor.

Elemente valoroase ale concepției lui Köteles conțin etica și „criticismul" său (diferit de cel kantian).

Köteles a criticat nu numai scolastica (continuînd prin aceasta opera înfăptuită de înaintașii săi iluminiști), dar și diferitele curente filozofice idealiste. Enumerînd tarele filozofiei scolastice, Köteles scrie: „Filozofia scolastică a avut o influență păgubitoare asupra culturii omenești. 1. Filozofia fu înjosită ca slugă a teologiei (*philosophia ancilla theologiae*). 2. Se practica numai sofistica sau scolastica, neglijîndu-se orice cunoștință folositoare. 3. Lăsînd la o parte adevărul, filozofii bastarzi s-au cufundat în labirintul pedantismelor și al problemelor inutile. 4. S-au introdus nesfîrșit de multe subtilități rafinate, împărțiri, clasificări, distincții, în care nu era nici un dram de minte sănătoasă. 5. Limba latină fu stricată, ajungîndu-se la un galimatias de neînțeles. 6. Modul de predare fu îngreuiat cu nesfîrșit de multe silogisticații. Prin aceasta, minții omenești i s-a pregătit o capcană ca să nu poată cugeta prin forța ei proprie" [24].

Köteles a opus în mod consecvent filozofia atît scolasticii, cît și eticii teiste. Cea dintîi, argumenta el, are două îndatoriri : „1. Să risipească întunericul intelectului, neștiința, superstiția, rătăcirile vătămătoare și prejudecățile înrădăcinate, care sînt piedici ale desăvîrșirii și fericirii omenești. 2. Risipind întunericul, să lumineze drumul omenirii și să răspîndească adevărurile care luminează intelectul, înnobilează inima, modelează și îmbunătățesc voința și, prin aceasta, conduc pe om spre destinația lui originară. În general, una dintre principalele îndatoriri și năzuințe ale filozofiei este de a promova desăvîrșirea și fericirea neamului omenesc"[25] (teză profund iluministă). Definind raportul dintre filozofie și „antropologia morală, sau etica aplicată", Köteles adoptă fără rezerve punctul de vedere kantian. El admite drept postulat al conștiinței umane principiul „rațiunii practice". Acest principiu abstract, „inerent rațiunii umane", independent de condițiile istorice concrete, este principiul moral suprem. Dar să urmărim raționamentele lui Köteles, opuse eticii teiste: filozofia concepe omenirea în toate laturile sale și mijlocește o unitate de nedespărțit între adevăr, frumos, bine și virtute. Dacă cineva „omite" în scrutările sale filozofice scopurile principale ale rațiunii, punîndu-i drept unic scop cunoașterea teoretică, atunci el este numit, pe drept cuvînt, „filozof pur contemplativ". Mai mult, o filozofie, compusă din speculații, lipsită „de cea mai mică tendință morală sau practică" este „un pom care înflorește, dar nu dă roade". Dacă cineva, dimpotrivă, leagă laolaltă „interesul rațiunii scrutătoare cu al celei morale", făcîndu-și cercetările teoretice pentru luminarea și promovarea scopurilor principale ale rațiunii, atunci el poate fi numit „filozof practic sau făptuitor".

---

[22] Informații bio-bibliografice după Hajós J., în volumul *Antologia gîndirii românești* (secolele XV–XIX), Partea I, București, Edit. politică, 1967, p. 141.

[23] *A filozófia enciklópediája* (Enciclopedia filozofică), Aiud, 1829, paragraful 10.

[24] Citarea textului din lucrarea *Logika vagy az értelem tudománya* (Logica generală sau știința intelectului), Aiud, 1830, în traducere, după *Antologia gîndirii românești*, Partea I, p. 143.

Köteles ține să precizeze că idealismul „existența o explică prin conștiință" și că el a apărut sub diferite forme: a) idealismul lui Cartesius (*idealismus problematicus, scepticus*); b) idealismul lui Berkeley (*idealismus dogmaticus, mysticus, theologicus*); c) idealismul lui Fichte (*idealismus egoisticus*); d) idealismul lui Kant.

Dintre „argumentele"* aduse de Köteles împotriva idealismului, în general, a celui subiectiv, în particular, menționăm pe ultimele două, evidențiind „criticismul" său, diferit, dar nu prea îndepărtat de cel kantian, în problema izvoarelor teoretice ale credinței (argumentarea „rațiunii practice" a necesității credinței). „4. (Idealismul — n. ns.) poate fi dăunător cu privire la moralitate. Căci, dacă toate obiectele sînt numai închipuiri, de ce să împlinim poruncile legii morale? 5. Poate fi dăunător, mai cu seamă idealismul lui Fichte, cu privire la religie. Căci, dacă în afara minții nu există nimic, nici Dumnezeu nu există, atunci omul poate ajunge să se divinizeze pe sine (*autotheismus*)"[26].

Nu zăbovim asupra ideilor înaintate exprimate de Köteles Sámuel în cursurile sale despre *Știința politicii*, statistică sau drept natural. Ne îngăduim totuși a reda un pasaj din *Partea teoretică a statisticii*, în care se evidențiază aceeași preocupare a gînditorului de a-și expune concepția filozofică și în alte discipline predate în învățămînt: „Statistica, de care ne apucăm astăzi, e un subiect plăcut. Aici nu ne certăm cu idealiștii, care despică firul de păr în patru, pentru a le demonstra că vinul de Tokay nu este doar o idee sau o închipuire, ci o băutură reală, din care dacă ar putea uneori bea niscai idealiști slăbuți, ar fi gata să-și renege toate sistemele ... cu un cuvînt, aici nu-i nici un loc pentru nici o întrebare goală . . . aici apar (problemele) acelea care-l interesează cel mai de-aproape și în modul cel mai strîns pe om ca om, pe patriot ca patriot" [27].

---

[25] Citarea textului din lucrarea *Az erkölcsi filosofiának eleji* (Elementele filozofiei morale), Tîrgu Mureș, 1817, în traducere după același volum, p. 141–142.

* Cele cinci argumente sînt conținute în paragraful 64 al lucrării sale *Antropologie morală sau aplicată*.

[26] *Ibidem*, p. 143.

Prin circulația largă a lucrărilor sale (pe care s-a străduit să le publice, pentru a nu rămîne într-un cerc restrîns și a se condamna, ca gînditor, la autoizolare), Köteles, apreciat în literatura de specialitate maghiară drept ,,Kantianul maghiar cel mai pozitiv" [28], a participat din plin la lichidarea wolffianismului din Transilvania, la adoptarea și afirmarea unor noi direcții de gîndire. Lucrările sale au educat generații întregi, contribuind *în mod nemijlocit* la pregătirea ideologică a revoluției de la 1848.

În încheiere dorim să subliniem ideea că intelectualitatea românească din prima jumătate a secolului al XIX-lea, figurile ei proeminente, de numele cărora se leagă avîntul luat în această perioadă de școlile românești de la Blaj și Brașov, campania de tipărituri românești, apariția primelor ziare și reviste transilvănene în limba română, reflectă bogatele contacte culturale.

Așa de pildă, Timotei Cipariu studiază la Aiud, Simion Bărnuțiu la Carei și Cluj, dar se află în relații de prietenie cu filozofii din Aiud. Gheorghe Barițiu studiază la Blaj și Cluj. În filozofie, gînditorii români transilvăneni au ajuns la Kant tot prin intermediul lui W.T. Krug [29].

Alături de filozofi germani, care predomină în lectura intelectualității maghiare și românești din Transilvania în primele decenii ale secolului al XIX-lea, întîlnim, cu cît ne apropiem de mijlocul secolului, din nou, filozofi francezi [30]. Spiritul revoluționar francez, renăscut după revoluția de la 1830, se extindea din nou în Europa.

În Transilvania, intelectualitatea înaintată, de diferite naționalități, este influențată de noile curente filozofice. Ele vor pune tot mai mult stăpînire pe tînăra generație pașoptistă care se forma atunci în spirit raționalist, prin excelență.

---

[27] Citat după *Theoretika resze a statistikának* (Partea teoretică a statisticii), mss. nr. 206, aflat la biblioteca documentară ,,Bolyai" din Tîrgu Mureș, în traducere în *op. cit.*, p. 144.

[28] Hajós József, *Köteles Sámuel*, p. 165.

[29] Cf. în acest sens G. Bogdan-Duică, *Cantiani români*, în ,,Semănătorul", 1904; idem, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, București, 1924; I. E. Torouțiu, *Immanuel Kant în filozofia și literatura română*, București, 1925.

[30] Istoricii maghiari remarcă faptul că în jurul anilor 1840, mulți tineri maghiari din Ungaria și Transilvania învățau limba franceză pentru a-i citi pe ideologii revoluției franceze, dar cu deosebire pe Lamennais. Pentru simpatia intelectualității maghiare față de ideile lui Lamennais confruntă Hóman Balint și Szekfü Gyula, *Magyar történet* (Istoria maghiară), vol. V, Budapesta, 1943, p. 307–308.

Orientarea intelectualității maghiare transilvănene spre Budapesta se accentuează după constituirea *Academiei maghiare* (1825). De asemenea este tot mai evidentă, stîrnind îngrijorarea autorităților, orientarea intelectualității române transilvănene spre București în deceniile premergătoare revoluției de la 1848. Și aici influența franceză este destul de puternică, fiind consemnată de numeroși scriitori străini (cf. D. Popovici, *La diffusion des idées des lumières dans les pays roumains*, în *op. cit.*, p. 94–100).

Ambele intelectualități – provenind din clase distincte – doreau să se manifeste ,,în spiritul nou al vremii" (să contribuie la înlăturarea asupririi habsburgice, la instaurarea unei orînduiri democratice burgheze, la afirmarea propriei națiuni).

GÎNDIREA ILUMINISTĂ LA SAȘII DIN TRANSILVANIA

În secolul al XVIII-lea se afirmau în cele trei țări românești critica iobăgiei, ideea eliberării de sub exploatarea feudală, ideea independenței naționale, lupta împotriva obscurantismului prin răspîndirea științei și promovarea filozofiei iluministe[1]. Printre propagatorii acestei filozofii se numără și studenții sași absolvenți ai universităților din Germania. În anul 1766 s-a întemeiat la Sibiu o lojă francmasonică (St. Andreas zu den drei Seeblättern), ai cărei membri erau pe lîngă sași (Carl Bruckenthal, Martin Hochmeister) și români (de exemplu, Ioan Piuariu-Molnar) și maghiari (de exemplu, G. Bánffy). Ei militau împotriva îngrădirilor naționale și religioase, propunîndu-și ,,să concilieze diferențierile naționale și religioase'' [2].

Asemenea năzuințe sînt susținute și de publicistica politică a sașilor transilvăneni, Martin Hochmeister editînd la Sibiu ziarul ,,Siebenbürger Zeitung'' (1784—1787), prin care a contribuit la afirmarea iluminismului [3]. De asemenea, calendarele editate de același Hochmeister înfierează, sub influența iluminismului, și diferitele forme ale superstițiilor[4].

În acest timp, în biblioteca sa, Samuel Bruckenthal, guvernatorul Transilvaniei, comenta împreună cu prietenii săi, Eder, Felmer, Filtsch, Hermann, Lerchenfeld și Neugeboren, operele lui Leibniz, Herder, Mendelsohn și Voltaire[5]. În 1790 Bruckenthal a pus la dispoziția societății o cameră de lucru lîngă biblioteca sa. Aici și-a susținut Filtsch, în anul 1792, planul înființării unei ,,societăți a științelor'' din Sibiu. Societatea era concepută ca o academie cu secții, printre care și una de filozofie. În acest ,,institut'', cum mai numea Filtsch ,,Societatea'', urmau să fie primiți erudiții români, sași și unguri. ,,Institutul'' de fapt n-a luat ființă, dar a fost creată în schimb o ,,Societate filo-istorică''.

Și în alte orașe au luat ființă societăți de lectură. Printre acestea amintim ,,Societatea ardeleană maghiară pentru cultivarea limbii'' (1793), de sub conducerea lui Aranka, și pe cea inițiată în același timp de Ioan Piuariu-Molnar, ,,Societatea filozoficească a neamului românesc în Mare Principatul Ardealului'' [6].

Cărțile fiind acum mult solicitate, Barth-Gromer-Geselmaier înființează, în 1780, la Sibiu o a doua librărie pe lîngă cea existentă a lui Hochmeister. În cataloagele sale de cărți difuzate în Transilvania, sînt menționate, între altele, dramele *Emilia Galotti* (1772) şi *Nathan înţeleptul* (1779) de Lessing şi *Götz von Berlichingen* de Goethe. Filozofia iluministă se impune prin operele lui Voltaire şi Chr. Wolff. Sînt oferite cărţi ale lui Locke, Hume şi Leibniz [7].

---

[1] *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, București, Edit. Academiei, 1964, p. 93.

[2] F. Zieglauer, *Geschichte der Freimaurerloge St. Andreas zu den drei Seeblättern in Hermannstadt (1767—1790)*, în ,,Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde'', vol. XII, 1875, p. 455—526.

[3] Între 1788—1791 acest ziar apărea ca ,,Kriegsbote'' și între 1792—1862 ca ,,Siebenbürger Bote''; vezi și F. Sigerus, *Die deutsche periodische Literatur Siebenbürgens, 1778—1930*, p. 1; încă înainte a apărut la Sibiu în anul 1778, ,,Theaterwochenblatt''; Fr. Teutsch, *Hundert Jahre sächsischer Tagesliteratur*, în ,,Siebenbürgisch Deutsches Tageblatt'', nr. 3055, 2. I. 1884; E. Weisenfels, *Die Geschichte der politischen Publizistik bei den Siebenbürger Sachsen*, Limburg, 1938, p. 15—19.

[4] Ed. Wertheimer, *Hermannstadt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, în ,,Ungarische Revue'', 1881, p. 726—727.

[5] G. A. Schuller, *Samuel von Bruckenthal*, vol. II, München, 1969, p. 301.

[6] *Istoria Romîniei*, vol. III, p. 1066.

Ca un alt factor care a contribuit la propagarea năzuinţelor iluminiştilor amintim reprezentaţiile teatrale. Astfel, în repertoriul grupei teatrale a lui Seipp, figurau dramele de seamă ale iluminismului.

Din acest cadru se desprind *Michael Hissmann* (1752—1784), care se înscrie mai întîi la facultatea de teologie din Erlangen, frecventînd însă cu preferinţă cursurile de filozofie. Aceste preocupări îl determină să se înscrie în primăvara anului 1774 la Universitatea din Göttingen, cel mai de seamă focar al iluminismului din Germania [8].

La Göttingen tînărul student se găseşte la o răscruce, trebuind să se decidă între studiul teologiei şi cel al filozofiei. El abandonează drumul bătătorit de către tinerii saşi, drum care ducea de la catedră la amvon. În acest sens scria la 10 februarie 1777 prietenului său J. Filtsch: „N-am avut nici o înclinaţie pentru teologie. Voi fi fericit numai ca filozof. Am încercat deci să îndrăgesc filozofia ... Patria mea nu-mi va putea asigura o existenţă materială, deoarece nu sînt teolog". Cu toate acestea, el a optat, fără ezitare, pentru studiul filozofiei, şi în scurtă vreme docentul onorific din Göttingen se impune prin abundenţa publicaţiilor sale[9]. Activitatea ştiinţifică multilaterală a lui Hissmann este în curînd remarcată prin alegerea sa ca membru al Academiei de ştiinţe din Göttingen [10].

La Universitatea din Göttingen, Hissmann ţine cursuri onorifice şi, deşi grav bolnav, este obligat, din considerente materiale, să scrie recenzii şi să facă traduceri, prost plătite. Aşa se iroseşte puterea de muncă şi avîntul unui om de ştiinţă atît de înzestrat; moare în vîrstă de numai 33 de ani, de tuberculoză.

La Göttingen Hissmann a publicat de asemenea primele volume din *Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte* (1778—1783), editat de el. Această lucrare s-a bucurat de o largă circulaţie şi în Transilvania. În ea s-au publicat operele filozofilor Maupertuis, De Jariges, Nicolas de Beguelin, Mérian şi au apărut pasaje din opera lui Leonard Euler cu polemica sa împotriva interpretării idealiste a spațiului și timpului. Hissmann a tradus de asemenea *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, al lui Condillac, și *Theory of the human on the principles of the association of ideas*, de Priestley[11].

---

[7] Fr. Teutsch, *Geschichte der Siebenbürgen Sachsen*, vol. II, p. 244; „Siebenbürger Zeitung", nr. 25, 31.III.1785, p. 203.

[8] Unele date despre viaţa şi opera lui Hissmann se găsesc la: Ersch şi Gruber, *Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste*, secţia a II-a, partea a 9-a, p. 60, Jöcher-Adelung, *Gelehrten-Lexikon*, continuare şi completare, vol. II, 1787, p. 2025; *Allgemeine deutsche Biographie*, vol. XII, 1880, p. 503; Kurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich*, partea a 9-a, 1863, p. 97; J. K. Schuller despre Hissmann în „Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde", vol. VI, 1864, p. 201—230; E. Reisner, *Michael Hissmann, ein Popularphilosoph aus Siebenbürgen*. în „Archiv ...", vol. XLVI, 1931, p. 411—453; Carl Göllner, *Die Beziehungen des Aufklärungsphilosophen Michael Hissmann zu seiner siebenbürgischen Heimat*, în „Forschungen zur Volks- und Landeskunde", nr. 3, 1960, p. 79; Carl Göllner, *Der Einfluss der Göttinger Universität auf die Aufklärungsphilosophie in Rumänien*, în „Revue des études sud-est européenes", tom. VII, Bucureşti, 1969, nr. 4, p. 599—613.

[9] *H. Hissmann către J. Filtsch*, 10. II. 1777, Arhivele Statului, Sibiu, Colecţia Filtsch, H. H. 2; vezi şi J. K. Schuller, *Magister Michael Hissmann*, în „Archiv ..., vol. VI, 1864, p. 201—230; E. Reisner, *Michael Hissmann ein Popularphilosoph aus Siebenbürgen*, în „Archiv ...", vol. XLVI, p. 411—453; C. Göllner, *Die Beziehungen des Aufklärungsphilosophen Michael Hissmann ...*, în „Forschungen zur Volks- und Landeskunde", 1960, nr. 3, p. 79—98; *Peredovîe rumînskie mîsliteli XVIII—XIX vv.*, Moscova, 1961, p. 107—121; *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, Bucureşti, 1964, p. 108—111.

[10] Discursul său inaugural, *Vom Flor Siebenbürgens unter Theresien und Joseph*, a fost publicat la Göttingen în anul 1776.

Opera sa filozofică este progresistă atît prin poziția ostilă față de orînduirea feudală existentă, cît și prin critica filozofiei idealiste. Hissmann s-a pronunțat în toate scrierile sale pentru cauzalitatea și realitatea obiectivă a spațiului, acordînd importanța cuvenită experienței în procesul de cunoaștere.

Ca și enciclopediștii francezi, el respinge speculațiile metafizice, considerîndu-le drept „o culegere de sofisme”. Hissmann argumenta: „În fața lumii strălucitoare a iluminismului, simbolurile metafizice pălesc, devenind scheme șterse, fantasmagorii ale unor gînditori rupți de realitate”.

În lucrarea sa *Misterele eleuzine*, filozoful de la Göttingen califică drept absurdă orice încercare de a fundamenta concepțiile morale prin cele religioase. Profilul moral al unui om nu va fi nicidecum conturat de anumite motive mistice, ci numai de convingerile sale etice personale, susținea el[12].

Hissmann a adoptat o atitudine critică și față de teoria aprioristă a spațiului, într-o comunicare a sa apărută în „Deutscher Merkur” al lui Wieland (1777). În problema cunoașterii el se declară empirist și critică teza apriorității formelor cunoașterii.

Hissmann a înțeles și aspectele sociale ale speculațiilor metafizice[13] și a insistat asupra necesității de a se delimita sarcinile psihologiei ca materie de învățămînt[14]. El se distanțează și de gîndirea eclectică a lui Christian Wolff prin preocupările sale de a delimita psihologia empirică de cea rațională, ca și prin încercările de a dovedi inferioritatea metodelor de cercetare empirice față de cele raționaliste[15].

Aprofundarea unor probleme psihologice în spirit materialist de către Hissmann, în *Briefe über Gegenstände der Philosophie*, au prilejuit discuții vii în Transilvania, iar episcopul bisericii evanghelice Andreas Funk a interzis chiar difuzarea acestei cărți (1778). Cauzele interdicției sînt indicate de autor: „Am relevat că înseși funcțiile sufletului omenesc sînt condiționate de procesele fiziologice”. Funk nu s-a mulțumit cu această interdicție, ci a pregătit o contraargumentare, ce n-a fost tipărită, dar în Arhivele Statului din Sibiu se găsesc unele din însemnările semnificative ale prelatului. El scria: „După părerea mea iluminismul nu este altceva decît un fetiș al unor domnișori cu tendințe literare moderne. Dar din toate interpretările iluminismului rezultă că realizarea obiectivelor preconizate de lumini nu sînt oportune, ci, dimpotrivă, sînt vătămătoare; nimeni nu poate prevedea consecințele lor”[16]. Această reacție caracteristică unor cercuri clericale retrograde a fost opusă năzuințelor iluministe de ridicare a nivelului cultural al poporului. Victime ale unor asemenea opreliști au fost și operele lui Gheorghe Șincai și Petru Maior.

Tînărul filozof ar fi dorit ca ideile sale filozofice, afirmate în diferite lucrări apărute în Germania, să-și găsească ecoul cuvenit și în patria sa.

---

[11] Publicat, de asemenea, în *Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte*.

[12] *Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte*, Göttingen, 1778–1783; vezi și *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, p. 109.

[13] Termenul metafizică este înțeles în accepția sa premarxistă.

[14] *Briefe über Gegenstände der Philosophie*, p. 18–19.

[15] M. Ralea, C. I. Botez, *Istoria psihologiei*, București, 1958, p. 319.

[16] Arhivele Statului, Sibiu, *Konzepte bischöflichen Schreiben, 1712–1791*.

El dorea de aceea să se reîntoarcă şi să activeze în Transilvania. Primind însă vestea amintită că superintendentul bisericii evanghelice din Transilvania, Andreas Funk, a interzis răspîndirea unor publicaţii ale sale, aceste planuri se năruie.

De acum înainte el se străduieşte în schimb să răspîndească în patria sa lucrările celor mai importanţi reprezentanţi ai iluminismului. În acest scop, el a achiziţionat pentru biblioteca gimnaziului din Sibiu diferite lucrări de ştiinţe naturale şi fizică. El s-a preocupat şi de îmbunătăţirea învăţămîntului în Transilvania, în special a celui filozofic, comunicînd prietenilor săi de la Sibiu intenţia sa de a redacta un manual de filozofie. Întocmirea unui asemenea manual pentru învăţămîntul german din Transilvania corespundea unei necesităţi obiective, sesizată şi de forurile locale. Astfel, Consistoriul superior se plînge în anul 1782 de impunerea unor manuale străine, care propagă idei înapoiate, nepotrivite secolului. Cunoaştem şi năzuinţele lui J.A. Müller, directorul din acea vreme al liceului din Sibiu, de a ridica nivelul lecţiilor de filozofie[17].

Max Dessoir remarca caracterul materialist — de fapt mecanicist — al filozofiei şi psihologiei lui Hissmann, care se detaşează net de lucrările celorlalţi contemporani din Germania, ca Irwing şi Lossius. În lupta dintre linia idealistă şi cea materialistă, Hissmann s-a situat evident pe cea materialistă, prin susţinerea tezei că numai procesele fiziologice, care determină la rîndul lor pe cele psihice, pot constitui obiectul cercetării ştiinţifice. Procesele psihice sînt cercetate de autor în sensul investigaţiilor caracteristice ştiinţelor naturii, în cadrul succesiunii acestor procese stabilindu-se legături cauzale[18].

Hissmann, militînd pentru răspîndirea cunoştinţelor ştiinţifice, pentru crearea unei literaturi filozofice şi pedagogice, a pus, ca şi corifeii Şcolii ardelene, pe prim plan lupta împotriva ideologiei feudale, laicizarea şi obiectivitatea concepţiei despre natură şi societate.

---

[17] H. Jekeli, *Die Entwicklung des siebenbürgisch-sächsischen höheren Schulwesens von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Mediaş, 1930, p. 35—38.

[18] M. Dessoir, *Abriss einer Geschichte der Psychologie*, Heidelberg, 1911, p. 115.

3. ÎNVĂŢAŢI ŞI CUGETĂTORI DIN PRINCIPATE

Atît datorită faptului că mişcarea de idei din perioada Luminilor este mai strîns legată de umanism, ca în Transilvania, cît şi datorită structurii sociale care a favorizat o mai accentuată diferenţiere a structurilor mentale, analiza activităţii autorilor de lucrări cu caracter filozofic din Ţara Românească şi Moldova impune, preliminar, o cît de succintă abordare a raportului dintre tradiţie şi inovaţie în gîndirea din etapa studiată. În lumina acestor consideraţii, preocupările gînditorilor din epocă, precum şi precizarea locului deţinut de filozofie în cadrul activităţii intelectuale desfăşurate în acest răstimp pot fi mai deplin evidenţiate.

Moştenirea culturală şi noile achiziţii. Mişcarea umanistă a lăsat o puternică amprentă asupra gîndirii din secolul al XVIII-lea: neoaristotelismul a continuat să fie predat în şcolile princiare, fără a fi contestat, pînă în a doua jumătate a secolului, în timp ce producţia tipografică a rămas, pe mai departe, în mîna principelui şi în slujba bisericii; în şirul de tipărituri nu se lasă surprinse, pînă tîrziu, forme de înnoire spectaculoase. În această privinţă, pînă către sfîrşitul secolului al XVIII-lea, activitatea tipografică nu pare să introducă în circuitul cultural elemente de gîndire capabile să restructureze cunoştinţele oamenilor. Mai mult, operele de meditaţie publicate în perioada umanistă şi care au făcut manifestă o nouă orientare a spiritelor — *Divanul* lui Cantemir, *Floarea darurilor* şi *Pildele filosofeşti* — se reeditează sau sînt copiate cu insistenţă, constituind un veritabil izvor din care se alimentează gîndirea cărturarilor din perioada luminilor şi gîndirea unei largi pături de cititori din perioadele ulterioare, cînd aceste cărţi, devenite populare, continuă să fie tipărite şi folosite în şcolile elementare.

Diversificarea preocupărilor intelectuale din perioada umanistă, în sfîrşit, a oferit un cadru ce satisfăcea mare parte din necesităţile spirituale ale generaţiilor următoare. Instaurarea spiritului critic în istoriografie, extinderea curiozităţii intelectuale spre orizonturile geografice ce se deschid dincolo de limitele spaţiului confesional menţinut pînă la mijlocul secolului al XVII-lea persistă în activitatea cărturarilor din secolul al XVIII-lea, care păşesc pe traseele deschise de marii lor înaintaşi. Amplificarea domeniului cultural şi sistematizarea lui, fără depăşirea netă a fruntariilor confesionale, ce erau menţinute ca metereze spirituale în faţa presiunilor exercitate de forţele externe (care urmăreau obiective politice sub haina prozelitismului confesional), a oferit un cadru cultural viabil în condiţii social-politice similare. Acest „raţionalism ortodox" avea un caracter „deschis", întrucît îngăduia investigarea raţională a lumii şi naturii umane pe urmele unor autorităţi recunoscute; formînd un sistem, întrucît statua existenţa unor planuri corespondente în univers şi a unui coerent lanţ al vieţii, dominat de divinitate[1], ansamblul acestor elemente de gîndire fusese antrenat pe domeniul unei problematici noi. Într-adevăr, investigînd originea şi fazele de dezvoltare ale poporului român, istoriografia umanistă, practicată de Miron Costin, Constantin Cantacuzino Stolnicul şi Dimitrie Cantemir, definise un cadru temporal şi spaţial necunoscut vechilor hronografe, aşa cum publicarea cărţilor de meditaţie instaurase un spirit civic propriu umanismului, iar afirmarea culturală din vremea lui Brâncoveanu, atît în artă, cît şi în litere, deschisese un larg orizont actului uman.

În această privinţă, cărturarii din secolul al XVIII-lea au putut continua direcţiile imprimate de umanism activităţii intelectuale; a fost acordată o sporită atenţie problemei originii poporului român, după cum s-a urmărit cu mai multă stăruinţă statuarea normelor de comportare în societate. Spre sfîrşitul secolului, prestigiul autorităţilor recunoscute a continuat să rămînă neştirbit[2]; dar esenţial este faptul că, tacit, acestor autorităţi au început să li se alăture altele, astfel că, în locul surselor necontestate şi unice, s-a instaurat o pluralitate de surse; firesc, accentul a căzut, ca şi în iluminismul european, asupra capacităţii raţionale de a interpreta şi asupra raţiunii ca energie cu acţiune eficientă[3].

Noile achiziţii au apărut, astfel, în cadrul direcţiilor anterioare imprimate cugetării; dar ceea ce a părut să fie o simplă dezvoltare sau precizare a sfîrşit prin a modifica fondul moştenit sau chiar a-l respinge.

Elementele noi au pătruns mai întîi în învăţămînt datorită unor remarcabili profesori greci, precum şi reformelor întreprinse de cîţiva principi luminaţi ca Alexandru Ipsilanti în Valahia (1776) şi Grigore Ghica în Moldova (1766). La sfîrşitul secolului funcţionează în ambele Principate o „nouă şcoală europeană”[4], care introduce modificări sensibile în conţinutul învăţămîntului, capabile să antreneze o preschimbare masivă în formaţia cărturarilor. Trebuie reamintită, pe de o parte, deschiderea spre curentele de gîndire de pe continent, iar pe de alta, ponderea acordată matematicii. În prima privinţă, un rol precumpănitor l-au jucat Methodie Antracitul şi elevul său Evghenie Vulgaris, care, dacă nu au profesat în Principate, şi-au văzut operele traduse sau difuzate în ţările române; Nikifor Theotokis, în schimb, a fost profesor la Iaşi (a publicat *Elemente de fizică* în limba greacă, la Leipzig, 1765). Aportul lor constă mai ales în opoziţia sistematică împotriva „scolasticii” lui Corydaleu şi în dezmembrarea sistemului de cunoştinţe neoaristotelic prin comentarea noilor teorii ale lui Descartes, Locke și Newton[5]. Cel mai consecvent este însă Iosip Moisiodax, care, devenind în 1765 directorul Academiei princiare din Iași, a urmărit sistematic înlăturarea tradiției coridaleene din școală: afirmînd că gloria lui Aristotel, ca teoretician al eticii și poeticii este eternă, el a arătat cu claritate că în secolul al XVIII-lea nu mai poate fi acceptată concepția despre univers a acestuia, după ce Copernic, Galilei, Descartes, Gassendi, Locke și Leibniz reînnoiseră și preschimbaseră cunoștințele oamenilor despre lume. Moisiodax acordă un rol hotărîtor matematicii, punînd sub semnul întrebării premisele fizicii aristotelice întemeiate pe calitate, și nu pe cantitate. Profesorul traduce *La filosofia morale* (Verona, 1735) a lui Ludovico Antonio Muratori, pe care o publică la Veneția (*Ithiki filosofia*, 1761); opera trata raportul dintre suflet și trup, recunoscînd adesea supremația celui din urmă[6]. Tot la Veneția el face să apară, în 1779, o carte de pedagogie, tot în limba greacă: *Despre educația copiilor*, în care redă pasaje din John Locke (*Essay concerning Human Understanding*) și se inspiră din Fénelon (*Traité de l'éducation des filles*). Luptînd cu pasiune contra superstiției și a tuturor formelor pe care le îmbrăca în școli spiritul conservator retrograd, el a trebuit curînd să-și părăsească postul, dar nu mai înainte de a fi deschis un larg orizont elevilor săi[7]. Atacul împotriva „scolasticii" a fost continuat și de alți dascăli, din rîndul cărora trebuie reținute contribuțiile lui Nicolae Cercel (autor al unui manual de fizică experimentală și traducător al unei *Aritmetici* și *Geometrii* wolffiene), Lambru Fotiade (care a înlocuit studiul mecanic, gramatical, cu interpretarea critică a textelor), Veniamin din Lesbos (admirator al lui Lavoisier și sprijinitor al Eteriei) și, mai ales, Daniel Philippide, care îmbina curiozitatea pentru operele filozofilor contemporani lui cu un vădit spirit științific; el traduce, în limba greacă, *Logica* lui Condillac, precum și *Tratatul de astronomie* al lui J. J. Lalande (Viena, 1803), vădindu-și concepția prin afirmația făcută într-o scrisoare: „Filozofia și chimia nu sînt ceea ce ar fi trebuit să fie decît de douăzeci de ani încoace, datorită geniului și lucrărilor nemuritorilor Kant și Lavoisier"[8].

---

[1] Amănunte în cap. *Umanismul civic*, în Al. Duţu, *Sinteză şi originalitate în cultura română*, 1972.

[2] Trebuie însă ţinut seama de faptul că autorităţile recunoscute de majoritatea cărturarilor, la începutul secolului, nu mai sînt invocate decît de mediile conservatoare, la începutul secolului următor. Astfel, o scriere tradusă în română pentru a satisface curiozitatea de a cunoaşte natura — ne referim la *Pentru hotarele fireşti* de Sf. Atanasie al Alexandriei — parcurge un traseu instructiv: în 1729 este înglobată în florilegiul lui Mihalcea Litterati, *Chila florilor*, pregătit pentru tipar; în 1741 este tipărită la Bucureşti şi în 1781 este copiată în Moldova; dar în 1803, cînd Veniamin Costache o retipăreşte la Iaşi, opera este destinată clericilor.

[3] Cf. Ernest Cassirer, *La philosophie des lumières*, Paris, Fayard, 1966, p. 48, 56.

[4] N. Iorga, *Istoria învăţămîntului românesc*, Bucureşti, 1928, cap. *Noua şcoală europeană* şi cap. *Şcoala filozofică a Principatelor*.

La aceste nume se adaugă cele ale profesorilor particulari chemați la curte sau în familiile boierești, care, în majoritate francezi, erau la curent cu mișcarea de idei din „Europa luminată", difuzînd teoriile cele mai recente[9].

În producția scrisă, elementele noi nu sînt greu de surprins. În primul rînd, în însuși șirul tipăriturilor, în care prefețele scrise de cărturari se amplifică într-o atare măsură, încît se desprind de conținutul cărții: este cazul prefețelor lui Chesarie și al urmașilor lui și, mai evident, al profesorilor de la școlile în limba română. Dar mai importantă este filiera manuscrisă, pe care întîlnim opere scrise pentru a fi imprimate sau lucrări care se multiplică insistent în cercuri destul de largi. Ambele aspecte indică faptul că, în perioada Luminilor, circulația cărții se intensifică, iar lectura se îndreaptă spre domenii atît de variate, încît vădește un adevărat *libido sciendi*. Datele pe care ni le furnizează cataloagele de biblioteci sau actele privind comerțul de carte se completează cu atestările unor martori străini și împreună dezvăluie un contact variat și multiplu cu marile curente ale gîndirii iluministe europene. Am cita, în acest din urmă sens, alături de binecunoscuta afirmație a lui Carra despre difuzarea scrierilor franceze în Moldova și despre faima de care se bucura Voltaire în rîndul tinerilor boieri [10], însemnările lui Jeremy Bentham din 1786 despre profesorii de germană și engleză din București, ca și despre existența unor discipoli ai lui Helvétius (printre care numește pe Ion și Nicolae Cantacuzino) [11] în capitala valahă. Boscovich descrie, în jurnalul său de călătorie din iulie 1762, ședința de fizică și astronomie pe care a oferit-o curții princiare din Iași la cererea expresă a domnitorului [12].

---

[5] Amănunte vezi în Börje Knös, *L'histoire de la littérature néogrecque*, Uppsala, 1962, p. 495 și urm. În *Logica* sa, elaborată după modele germane (Leipzig, 1766), Evghenie Vulgaris afirmă expres că reîntoarcerea la doctrina peripatetică este un anacronism, „după ce au ieșit la iveală Gassendi, Descartes, Galilei, Newton și Leibniz, Wolff și ceilalți, prin care filozofia astăzi a luat un avînt necunoscut pînă acum" (p. 45); vezi și D. Russo, *O scrisoare a lui Evghenie Vulgaris tradusă în limba română*, în „Revista istorică română", 1931, p. 7 – 31.

[6] Vezi Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiană*, vol. II, Einaudi, 1966, p. 904 – 905.

[7] Vezi Ariadna Camariano-Cioran, *Un directeur eclairé à l'Académie de Jassy il y a deux siècles: Iosip Moisiodax*, „Balkan Studies", 1966, p. 297 – 332. Idem, *Academiile domnești din București și Iași*, București, Edit. Academiei, 1971.

[8] B. Knös, *op. cit.*; corespondența lui D. Philippide cu Barbié du Bocage, la care a fost alăturat schimbul de scrisori dintre eruditul francez și Anthim Gazis, a fost editată de E. Kumarianu, în volumul Ἀλληλογραφία, Atena, 1960.

[9] Amănunte la D. Popovici, *La littérature roumaine à l'époque des Lumières*, Sibiu, 1945, p. 78 (Versiunea română a lucrării a fost editată de Ioana Em. Petrescu, în D. Popovici, *Studii literare*, vol. I, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1972). Vezi și N. Iorga, *op. cit.*, p. 110 – 112.

Incontestabil că interesul pentru lume și viața popoarelor, dezvăluit de scrierile istorice și geografice care se traduc acum, se îmbină cu dorința de a cunoaște teoriile noi astronomice sau noile concepții despre psihic; o deosebită atenție este acordată literaturii social-politice, și aceasta datorită faptului că toate aceste aspecte se încheagă în acea imagine despre „Europa luminată" pe care și-o fac cărturarii din Principate: este chipul unei lumi în care știința a făcut progrese hotărîtoare și ele au antrenat o mai echitabilă așezare a societății și, ceea ce este determinant, au deschis accesul spre „fericire". Spre acest sens ne îndreaptă atît elogiul academiilor europene făcut de Gavril Callimachi în 1773, cît și afirmațiile lui Chesarie, Grigore Rîmniceanu sau Naum Rîmniceanu. Astfel, în timp ce Gavril Callimachi elogiază „mințile cele mai iuți ale filozofilor celor din academiile Europei ⟨care⟩ ciarcă în adînc tainele firii" în „Prefața" la *Învățătura Ecaterinii II*, 1773, Chesarie constată în „Prefața" la *Mineiul* pe ianuarie, 1779, că înainte vreme „grecii erau întru minune la învățătură. Soarta aceasta s-au mutat la Evropa". Grigore Rîmniceanu, după ce descrie în „Prefața" la *Triodul* din 1798 cuceririle științei și tehnicii, conchide că „iaste cu cuviință ca această Evropă să se numească podoaba lumii". În *Cronica* sa, Naum afirmă că Europa „covîrșește celelalte continente cu mulțimea nenumărată a oamenilor întru care totdeauna au strălucit darurile firești și la bunele obiceiuri și la știința învățăturilor . . .". În 1838, Fl. Aaron va putea susține că „razele luminilor Europei ⟨care⟩ pătrund mai de mult pe pămîntul acesta, deșteptară simțămîntul național și patriotic . . ." [13].

[10] Carra, *Histoire de la Moldavie et de la Valachie* . . ., 1777, p. 219. G. Bogdan-Duică a semnalat, în *Ioan Barac*, 1933, p. 57, o corespondență din Moldova în „Magyar Kurir", în care se vorbea despre difuzarea operelor lui Voltaire și Rousseau la sfîrșitul secolului al XVIII-lea în rîndul boierilor.

[11] E. D. Tappe, *Bentham in Wallachia and Moldavia*, în „The Slavonic Review", 1950, 72, p. 69–70.

[12] *Giornale di un viaggio da Constantinopoli in Polonia* dell abate Ruggiero Giuseppe Boscovich, Milano, Giordano editore, 1966, p. 109–110.

[13] Vezi mai pe larg în articolul nostru *National and European Consciousness in the Romanian Enlightenment*, în „Studies on Voltaire", IV, 1967, p. 463–479, și în articolul lui Adrian Marino, *Iluminiștii români și „afacerile Europei"*, în „Lumea", 1964, 39, p. 24–25.

Asemenea indicații semnalează o clară deplasare dinspre zona venetă, ca și dinspre aria polonă, care în secolul precedent atrăseseră cu precădere interesul cărturarilor, spre focarele din centrul Europei, astfel că, în această perioadă, apartenența țărilor române la aria central europeană devine determinantă în mișcarea de idei[14].

Idei noi sînt receptate prin intermediul Vienei cu mediul său compozit din care nu poate fi ignorată prezența italiană[15], mișcarea de idei din peninsulă cunoscînd o deosebită efervescență[16]; ele vin și din Leipzig, celebru tîrg al cărții și totodată centru al iluminismului german[17]. Mai puțin datorită contactelor cărturarilor români cu aceste mari orașe, interdicția de a trece hotarele fiind constantă și categorică în întreaga perioadă, și mai mult datorită purtătorilor de idei: aceștia pot fi negustori sau intelectuali din orașele transilvănene, unde viața spirituală se animă în timpul iozefinismului[18], ofițeri ruși din corpurile expediționare, mai ales în răstimpul în care Ecaterina a II-a nu vede imperiul amenințat de idei revoluționare. Dar sînt mai ales cărțile; datorită preceptorilor francezi și profesorilor care predau limba germană, grupul cărturarilor români care dobîndesc posibilitatea de a intra în contact direct, și independent de filiera greacă, cu operele majore ale iluminismului german și francez devine tot mai larg. De aceea filiera greacă nu poate fi considerată unicul și principalul canal de legătură cu mișcarea de idei de pe continent. Chiar prin intermediul profesorilor greci sînt procurate cărți franceze; astfel, de exemplu, Daniel Philippide, aflat în corespondență cu Barbié du Bocage, cere numeroase cărți pentru cunoscuții lui moldoveni: printre acestea figurează *Essai sur les mœurs* al lui Voltaire, Constituția Statelor Unite, operele lui Mably, J.-J. Rousseau, Kant, Condillac etc., toate în ediții pariziene[19].

Din această sumă de noi achiziții[20], care nu arareori este un conglomerat, regăsim în cărțile tipărite și în manuscrisele române traduceri și preluări din cei mai diverși autori. O enumerare exhaustivă a traducerilor și a ecourilor înregistrate în cultura română nu poate fi completă atîta timp cît instrumente fundamentale de lucru lipsesc încă: cataloage de manuscrise, cu descrierea miscelaneelor în care se ascund cele mai felurite texte de etică, științele naturii, sociologie, metafizică; cataloage de biblioteci, liste de cărți comercializate[21]. Poate fi însă reținut contactul cu cîteva opere importante, care relevă un interes plin de consecințe. Întîlnim, astfel, pe Locke și pe Newton (care furnizează premise teoretice, deși operele lor nu sînt traduse), dar aproape de loc pe deiștii englezi, pe Fontenelle (*Cuvîntări pentru mulțimea lumilor*, circa 1802, ms. 1383), Fénelon (*Aventurile lui Telemac*, circa 1766, cu numeroase copii), Voltaire (la început opera istorică și literară), Rousseau (opera literară, apoi *Émile*, circa 1830, și *Contractul social*, idem), Montesquieu (*Mărimea romanilor*, 1830), Mably (*Dialogurile lui Focion*, în greacă la Iași, 1819, în română 1844), *Enciclopedia* (utilizată de Chesarie); sînt prezenți Muratori (*Filozofia moralicească*, 1825, ms. 183, 189), Beccaria (*Pentru greșele și pedepsi*, 1824, ms. 185), Filangieri (utilizat de I. Tăutu, S. Marcovici, în 1834, E. Poteca, 1828—1829), dar o deosebită pondere o au lucrările lui Wolff și ale discipolilor lui (fragmente didactice în ms. 923 și traducerile lui Gh. Lazăr); Heineccius (*Logica și etica*, trad. gr. de Gr. Brîncoveanu, Viena, 1808, trad. rom. de E. Poteca, 1829 — o copie în ms. 5998, iar *Elementurile dreptului roman*, de același, în ms. 4623). Deoarece în Principate interesul pentru limba franceză crește constant, facilitînd accesul la operele iluminiștilor din „marea națiune" și din alte culturi; în același timp învățămîntul face apel, pentru o perioadă dată ce corespunde răstimpului nostru, la manualele cu merite didactice ale profesorilor germani[22].

---

[14] Vezi Fritz Valjavec, *Die Eigenart Südosteuropas in Geschichte und Kultur*, în volumul său *Ausgewählte Aufsätze*, München, R. Oldenbourg, 1963, p. 76.

[15] Vezi N. Iorga, *Un post al latinității în lumea germanică: Austria*, în „Analele Academiei, Mem. Secț. Istorice". S. III, t. 20, Mem. 8, București, 1938, p. 12; idem, *La pénétration des idées de l'Occident dans le Sud-Est de l'Europe au XVIIe et XVIIIe siècles*, în „Revue historique du Sud-Est européen", 1924, 1—9, p. 25. O analiză aprofundată a mișcării de idei din capitala Imperiului și o sugestivă prezentare a circulației cărții și a unei culturi întreținute și de „degli aventurieri italiani, spagnoli, francesi che portavano il loro mondo, le loro inquietudini, i fermenti segreti della crisi della coscienza europea" vezi în articolul lui Giuseppe Ricuperati, *Libertinismo e deismo a Vienna: Spinoza, Toland e il „Triregno"*, în „Rivista storica italiana", 1967, LXXIX, fasc. III, p. 628—695.

[16] O prezentare a iluminismului italian, cu ample date despre operele lui Muratori, Beccaria ș. a. (care au fost traduse în română), vezi în Franco Venturi, *Settecento riformatore*, Einaudi, 1969, 768 p.

[17] W. Krauss, *op. cit.*, p. 360.

[18] Vezi Fr. Valjavec, *Der Josephinismus*, Brünn-Wien, 1944, Oskar Sashegyi, *Zensur und Geistesfreiheit unter Joseph II*, Budapest, 1958. Privitor la „consecințele iozefinismului pentru români", vezi David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, p. 258—263; Keith Hitchins, *The Rumanian National Movement in Transylvania*, cap. II.

[19] Vezi volumul citat la nota 8.

[20] Vezi și D. Popovici, *op. cit.*, p. 94 și urm.; George Ivașcu, *Istoria literaturii române*, vol. I, București, Edit. științifică, 1968, p. 283 și urm.

Interesul pentru aceste opere este plin de consecințe deoarece el se combină cu o ascuțită curiozitate pentru geografia și istoria lumii. Amintim, în acest sens, traducerea unor lucrări geografice (*Cosmografia* din 1766, reluată în 1774 — în Țara Românească, *Gheografia nouă*, tradusă la Roman în 1780, *A toată lumea călătorie a abatelui Joseph Delaporte*, transpusă în română în 1785, probabil în Valahia și reluată în Moldova, *Gramatica fizicii* din 1790, *De obște gheografia* lui Amfilohie Hotiniul, tipărită în 1795 etc.) și, de asemenea, redarea în română a unor manuale de istorie universală (din limba germană o *Istorie de toată lumea*, scrisă de Vlad Boțulescu în 1764, în închisoarea din Milano; din limba rusă o *Istorie universală* de Belfort, scrisă în Moldova; altele tipărite la Buda, cunoscînd o largă difuzare în Principate).

În unele din aceste lucrări, capitole întregi se refereau la progresele gîndirii filozofice. Astfel, în *A tot de opștii istorie a lumii*, tradusă pe la sfîrșitul secolului al XVIII-lea după o ediție prescurtată a manualului lui Julius August Remer, sînt prezentați, cu contribuțiile lor majore, la capitolul „Îndemnare la filosofie" : Francis Bacon, Descartes, Grotius, Pufendorf, John Locke și Christian Thomasen. Urmează un capitol despre noile direcții în astronomie și matematică („discoperire firii și a matematicii"), medicină, drept, istorie, precum și științele umaniste („toate meșteșugurile minții înfloresc"). Istoria și geografia sporesc în permanență inventarul de cunoștințe al cititorilor români de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea [23].

---

[21] În general se aduceau cărți populare, calendare, lucrări necesare învățămîntului — lexicoane, enciclopedii, diverse manuale. Dar cererile indică o informație destul de precisă și de amplă, de vreme ce Dumitrache Ghica cumpăra deodată 235 de volume (vezi Mihail Fănescu, *Din istoria comerțului cu cartea în Moldova și Țara Românească între anii 1775—1821*, în „Studia bibliologica", vol. III, 1969, p. 161—175). Așa s-au constituit cîteva mari biblioteci, ca aceea a Rosnovanilor (vezi Cornelia Papacostea-Danielopolu, *O bibliotecă din Moldova la începutul secolului XIX: biblioteca de la Stînca*, în „Studii și cercetări de bibliologie", V, 1963, p. 215—220); în care, alături de scrierile lui Hobbes, Condillac, Diderot, Helvétius, se aflau *Operele complete* ale lui Voltaire, d'Alembert, J.-J. Rousseau ș. a. Catalogul bibliotecii lui Lazăr, în G. Bogdan-Duică și G. Popa-Lisseanu, *Viața și opera lui Gheorghe Lazăr*, București, 1924, p. 338—348. Lista cărților donate de Eufrosin Poteca bibliotecii Colegiului Sf. Sava, în 1858 vezi la Gh. Moisescu, *Din corespondența arhimandritului Eufrosin Poteca*, „Mitropolia Olteniei", 1958, 11—12, p. 807—834. Pentru fondul de cărți transferat de la mitropolie la „Sf. Sava", vezi Marta Anineanu, *Catalogul sistematic din 1836 al Bibliotecii Mitropoliei din București*, în „Studii și cercetări de bibliologie", I, 1955, p. 113—128.

[22] Vezi W. Krauss, *op. cit.*; Lewis White Beck, *Early German Philosophy*, Harvard University Press, 1969, cap. XII *A Generation of Epigoni*, în special p. 276—278.

În funcție de această dublă lărgire a cadrului uman progresează atît investigarea variației felurilor de guvernămînt, cît și a normei etice, care a trebuit să țină seama de climă, de obiceiuri, de gradul de civilizație etc. În fața sistemului omogen al secolului XVII se ridică acum aprehensiunea relativității.

De asemenea, reține atenția interesul pentru explicațiile date fenomenelor naturale vădit de traducerea din diverse scrieri franceze, direct din original, a lui Leon Gheuca, *Despre știința stihiilor*, la 1780 (ms. 194) sau de dialogul tradus la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, tot în Moldova, *Pentru ape* (ms. 47), în care discuția se poartă în jurul circulației apei în natură, cu referiri la opiniile cartezienilor și ingenioase soluții de redare a unor termeni : „filantă" pentru „pompe foulante", „lucrurile apei" pentru „proprietates aquae" etc. ; evident este și progresul rapid pe care-l face matematica nu numai prin publicarea unor manuale la scurte intervale, dar și prin ponderea acordată disciplinei în reformele învățămîntului. În funcție de această dublă preocupare legată de cercetarea cadrului natural, fizica aristotelică își pierde, treptat, prestigiul, și apelul la experiență, pe care-l face un Daniel Philippide, impune stabilirea unui nou raport între om și natură decît cel preconizat de gîndirea secolului al XVII-lea.

Învățați și cugetători. Cărturarii români care, aparținînd unor medii diferite, exprimă în scrierile lor variate teze iluministe se grupează adeseori pe centre culturale sau în grupări mai mult sau mai puțin omogene. O analiză atentă a ideilor pe care le vehiculează ei permite stabilirea a două mari categorii : pe de o parte, întîlnim scriitori care continuă să se preocupe de probleme culturale în ansamblu, fără să acorde o atenție specială filozofiei ; pe de alta, sînt autori care se dovedesc a fi interesați în chestiunile direct legate de procesul cunoașterii. Am regăsi în prima categorie pe cei care cultivă enciclopedismul înaintașilor și care urmăresc mai curînd cumularea de date noi decît formularea unor teorii înnoitoare ; i-am denumi *învățați* și am regrupa aici prima generație de protagoniști ai Luminilor și cărturarii aparținînd clerului sau boierimii de la începutul secolului al XIX-lea. În cea de-a doua se află intelectuali care încearcă să dezlege problemele punînd în lucrare rațiunea, asemenea celor care se recomandă singuri în Franța, drept „*philosophes*" ; i-am denumi *cugetători* și în rîndul lor am așeza pe profesorii de la școlile române, precum și pe boierii reformatori.

---

[23] Cf. N. A. Ursu, *Formarea terminologiei științifice românești*, București, Edit. științifică, 1962, p. 13–29. Istoria universală tradusă în Moldova s-a păstrat în două manuscrise, prezentate de Paul Cernovodeanu, *Istoria științelor și a culturii universale într-un manuscris românesc din veacul al XVIII-lea*, „Revista de istorie și teorie literară", 1977, 3, p. 431–440. Vezi, idem, *Préoccupations en matière d'histoire universelle dans l'historiographie roumaine aux XVII*^{e} *et XVIII*^{e} *siècles*, I–V, „Revue Roumaine d'Histoire", 1970, 4 ; 1971, 2, 4 ; 1972, 1 ; 1974, 1.

O adevărată pleiadă de învăţaţi se afirmă în jurul centrului cultural de la Rîmnic, care în tot decursul secolului al XVIII-lea a întreţinut cu insistenţă activitatea tipografică în limba ţării. Aici îşi publică prefeţele la *Minee* (1776–1780) episcopul *Chesarie* (–1780). Cu o informaţie suficient de bogată, completată de *Enciclopedia franceză*, pe care o obţine după diligenţe tenace pe lîngă Hagi Pop de la Sibiu şi din care traduce articole referitoare la cronologia şi istoria romană, Chesarie atacă probleme de periodizare şi de filozofia istoriei. El se dovedeşte preocupat de etapele parcurse de poporul român, meditează asupra destinului naţiunilor şi sfîrşeşte prin a îndemna pe compatrioţii săi să contribuie la „renaşterea” ţărilor române. Scriitorul acordă actului uman un rol precumpănitor în viaţa socială şi aduce adeseori în discuţie necesitatea efectuării unor reforme politice. Dealtfel, el însuşi a participat la proiectele şi la tratativele pe care le-a favorizat stabilirea unui nou statut al Ţării Româneşti la Kuciuk-Kainargi. Format în acelaşi centru tipografic, *Grigore Rîmniceanu* (1763–1826) ajunge profesor şi, după instalarea domniilor pămîntene, episcop de Argeş. El scrie cărţi de aritmetică şi trigonometrie şi cultivă meditaţia pe teme de filozofia istoriei într-o serie de prefeţe la cărţi de ritual; este un partizan al „luminării naţiei” şi caută să definească un „specific” al culturii române în raport cu civilizaţiile de pe continent. Soluţia sa este ca asimilarea cuceririlor ştiinţifice şi a concepţiilor occidentale să fie precaută şi diferenţiată, astfel ca spiritul revoluţionar să nu cuprindă societatea română; reformismul său are însă în vedere întreaga obşte, „patria” fiind un concept esenţial în gîndirea lui. Pentru a sluji „patria”, el traduce din greacă *Logica* lui Ioan Damaschin (Bucureşti, 1826). Ceea ce este deosebit de semnificativ în apariţia acestei cărţi este faptul că traducătorul aplică, în acest caz, justificarea folosită de clerici, care au început să realizeze sistematic versiuni în română ale cărţilor de cult în secolul al XVII-lea; aşa cum predecesorii săi argumentaseră că limba română are capacitatea de a reda cuvîntul sacru şi că această redare constituia o datorie faţă de obştea care nu mai înţelegea slavona, Grigore Rîmniceanu reia argumentele, operînd un transfer al sensurilor. Prin traducerea lui, el s-a străduit să demonstreze cît de greşită era părerea celor care, „de vreo patimă răpindu-se”, pretindeau că „cu neputinţă este a se muta filosofia şi în limba românească” şi a avut în acelaşi timp în vedere faptul că „muzele” nu mai sînt „închise în mănăstiri şi palaturi”; tocmai pentru că s-a văzut „paguba care urma la obşte” din cauza redactării manualelor de filozofie în limbile clasice, „a început fiecare neam a-şi împodobi limba sa cea vorbitoare şi a se apropia de filosofie”. În acest sens, *Logica* publicată de Grigore Rîmniceanu dezvăluie exemplar modul în care pe firul tradiţional s-au înscris lucrările filozofice în cadrul procesului continuu de diversificare a preocupărilor intelectuale. Grigore este un *învăţat* care dezvoltă tradiţia pînă în punctul în care ea iese în întîmpinarea necesităţilor noi de cunoaştere, dar fără să provoace reconsiderarea tradiţiei culturale; de aceea el apelează la o scriere patristică şi în vocabularul filozofic de la sfîrşitul cărţii *Arătare a capetelor celor filosofeşti* încearcă să redea terminologia filozofică cu ajutorul unui aparat conceptual nesupus revizuirilor (el adoptă cu uşurinţă „*ypostas*”, „*syloghism*”, dar foloseşte şi termeni care nu puteau avea succesiune: „pentru cel netăiat”, „pentru nume de la nume” etc.).

Contemporan cu el, *Chiriac Rîmniceanu* (1780?–1832?) dovedeşte o deosebită grijă pentru vestigiile arheologice, pe care le ocroteşte la

Mănăstirea Căluiu, și aceeași preocupare pentru istorie, redactînd însemnări despre revoluția din 1821, al cărei sens nu-l înțelege. Tot acestui șir de cărturari îi aparține și *Dionisie Eclesiarhul* (1759—1820), care, în cronica sa, se arată preocupat, ca și ceilalți rîmniceni, mai ales de evenimentele contemporane, fiind mai sensibil la aspectele sociale, înțelese cu mai mult simț de pătrundere. Un pas înainte în această direcție îl face, în lucrările sale și în special în cronica lui, ardeleanul discipol al lui Petru Maior, care se stabilește în Țara Românească, *Naum Rîmniceanu* (1764—1838). În scrierile lui, ca și în cele ale lui *Zilot Românul* (sub care nume se pare că se ascundea cărturarul oltean Ștefan Moru [24]), problematica social-politică este abordată într-un spirit net demofil, iar țelul în slujba căruia cei doi dascăli își pun activitatea este „luminarea nației” pentru a-și concentra energiile și a se ridica la un nivel de civilizație capabil să-i asigure locul cuvenit în rîndul țărilor care „se desfată în știinţe” și în bune rînduieli [25].

Mai puțin atrași de istorie, cărturarii moldoveni din jurul Mitropoliei Iașilor dovedesc preocupări mai diverse și apelează la surse mai variate decît rîmnicenii. Șirul lor este deschis de *Iacov Putneanul* (1719—1778), care publică scrieri de edificare, inserînd, în *Sinopsis* din 1757, îndemnuri calde adresate părinților de a-și „da feciorii la carte”. Dealtfel, interesul față de învățămînt este comun tuturor cărturarilor din această mișcare culturală : Leon Gheuca încearcă să reducă rolul limbii grecești în școala domnească ; discipolul său Gherasim Clipa studiază la Leipzig și sprijină tipărirea manualelor didactice transilvănene ; Amfilohie, după studii la Roma, redactează cărți pentru învățămînt ; Vartolomeu Măzăreanu conduce Școala de la Putna ; în sfîrșit, Iacov Stamate și Veniamin Costache sînt autorii unor proiecte care au dat rezultate fructuoase. Dar la acest interes se adaugă o remarcabilă curiozitate intelectuală, care îndreaptă spiritele spre cele mai variate discipline științifice și are drept rezultat concret introducerea în circuitul român a unor opere iluministe de prestigiu ; ceea ce conferă acestei curiozități un liant și un sens, explicînd opțiunile exercitate, este spiritul militant social. Într-adevăr, cărturarii clerici amintiți se raliază unor boieri pămînteni, formînd o opoziție hotărîtă antifanariotă ; în jurul lor se adună copiști care multiplică manuscrisele și care, într-o etapă mai avansată, vor scrie manifeste care vor fi răspîndite prin curțile boierilor atașați principelui străin [26]. Așadar, atît în Moldova, cît și în Țara Românească, amplificarea și diversificarea activităţii intelectuale se desfăşoară sub impulsul spiritului de „risorgimento" ce se afirmă şi se cristalizează în această perioadă.

---

[24] N. A. Ursu, *Adevăratul nume al lui Zilot Românul*, în „Limba română”, 1969, 4, p. 305—313.

[25] Chesarie publică șase prefețe la *Mineele* pe octombrie-martie. Grigore copiază numeroase manuscrise și publică prefețe interesante la *Antologhion*, 1786 ; *Pravoslavnica învățătură*, 1794 ; *Triod*, 1798 ; *Logica*, 1826 (toate publicate în *Bibliografia românească veche*, vol. II—III, și parțial republicate, cu ample comentarii, în Al. Duțu, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, București, 1968). Chiriac este de asemenea un harnic copist și autor al unor memorii : *Istorisirea evenimentelor de la 1821 încoace în Valahia*, editate de C. Erbiceanu în 1889, 90 p. Dionisie scrie un *Hronograf al Țării Românești* (publicat în *Tesaur de monumente istorice*, II, 1863). Naum redactează o *Catagrafie de istoria Țării Românești* (editată de Șt. Bezdechi în 1944), o *Cronică a Țării Românești*, editată de C. Erbiceanu, în *Cronicarii greci*, p. 259—294 ; același a editat *Tratat important*, în *Biserica ortodoxă română*, XXVII, 1903 ; poeziile sale le-a editat tot Erbiceanu în 1890. *Cronica lui Zilot* a fost publicată de B. P. Hasdeu în 1884, iar *Dăslușire* de G. T. Kirileanu în 1943.

[26] Privitor la radicalizarea mișcării moldovene, vezi cap. III din *Coordonate*..., cu indicații bibliografice.

Leon Gheuca (–1788) apare ca o figură centrală a mişcării de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea datorită multiplelor iniţiative pe care le ia : traduce personal fragmente din scrieri franceze privitoare la elementele naturii şi conceptul de lege, unele după Fénelon, pe care le îmbină cu extrase din cuvîntările rostite de Massillon în faţa unei aristocraţii acuzate de iresponsabilitate şi cărora le dă titlul semnificativ *Despre ştiinţa stihiilor*, la 1780 ; pune să fie redată în limba română opera care urmărise educarea într-un spirit nou a unui principe : *Aventurile lui Telemac* de Fénelon ; susţine traducerea *Cugetărilor* contelui suedez Oxenstierna, care se vor multiplica cu repeziciune, după cum cere să fie realizate versiunile româneşti ale unor opere literare. Nu este exclus ca primele două traduceri din Voltaire – *Toaca împăraţilor* şi *Poemul lui Jean Plokof* (ms. 499, circa 1772 şi ms. 1408, copie tardivă, din 1800, a unei traduceri din 1772) – să fie realizate tot din iniţiativa lui [27]. Discipolul lui, *Gherasim Clipa* (–1826), traduce în 1792 opera lui Voltaire *Istoria craiului Sfeziei Carol al XII-lea*, apoi *Istoria Americii*, după Gabriel Perau, *Taina francmasonilor*, şi patronează traducerea scrierii *Păstorul oilor cuvîntătoare* a dascălului grec, pe care l-am menţionat mai sus, Methodie Antracitul. În acelaşi grup regăsim pe Iordache Dărmănescu, implicat în conspiraţiile organizate contra principelui fanariot în 1777 şi 1778 ; el solicită copii de pe versiunile române ale *Aventurilor lui Telemac*, ale *Geografiei noao* etc. ; pe Nicolae Rosnovanu, care introduce metoda alilodidactică în învăţămîntul în limba greacă, şi pe alţi boieri preocupaţi de reformarea societăţii moldave. Membru al Academiei din Kiev, *Vartolomeu Măzăreanu* (1710–1790 ?) conduce şcoala de la Putna cu un program modernizat, din care nu lipseau geografia (predată după manualul realizat de Amfilohie, chiar mai înainte de tipărirea lui), gramatica, retorica, urmîndu-se programul şcolilor similare, din Rusia, de unde directorul aducea cărţi pe care le reda în limba română, ca *Ithica ieropolitica* ; în acelaşi timp, el întocmea culegeri de documente istorice.

Iacov Stamate (1749–1803) patronează tipărirea unui „romanţ moralicesc" – *Critil* şi *Andronius* de Baltasar Gracian, în 1794, după cum adaugă la o *Psaltire*, din acelaşi an, o cronologie a voievozilor Moldovei ; participă la redactarea unui plan de reformă a învăţămîntului, care, în fond, pune capăt unui întreg sistem de învăţămînt, atît datorită faptului că desfiinţează hegemonia limbii greceşti, cît şi prin ideile noi pedagogice formulate, care reliefează „evidenta influenţă a şcolii germane de atunci, din epoca lui Pestalozzi" [28] ; influenţa fusese mijlocită de dr. Andreas Wolf, membru al Academiei din Göttingen, aflat la Iaşi. Documentul propune studiul matematicilor, al geometriei, extrem de necesară în rezolvarea litigiilor de hotărnicie, subliniind că această disciplină poate fi predată în franceză, „pînă cînd cei ce vor învăţa-o să o ia pre limba lor" ; este deschisă, astfel, calea pentru şcoala lui Gheorghe Asachi. Dreptul trebuie predat în latină, limba în care s-a cristalizat conceptul de lege, dar care, în acelaşi timp, este utilă „spre îndreptarea şi împodobirea limbii româneşti". În ceea ce priveşte metoda pedagogică, este criticată vechea tradiţie grecească de trecere „din cele neştiute la cele neştiute”, preconizîndu-se interpretarea textului „după noimă, nu din lexis în lexis”, încurajîndu-se, astfel, meditaţia personală. În sprijinul popunerilor sale, menite să formeze elevi capabili să gîndească şi absolvenţi cu personalitate, autorul citează pe „adîncul Montesquieu”[29]. Iacov Stamate susţine pe *Amfilohie* (— 1800), care publică în 1795 *De obşte gheografie* după Buffier şi o *Aritmetică*, care oferea şcolilor din toate provinciile române, unde cărţile circulau destul de rapid dintr-un loc în altul, un manual de primă necesitate ; dealtfel, Amfilohie vorbea în prefaţa lui despre utilitatea acestei discipine pentru negustori.

---

[27] Vezi Ariadna Camariano, *Spiritul revoluţionar francez şi Voltaire în limba greacă şi română*, Bucureşti, 1946, p. 139, şi studiul nostru *Voltairianism şi rousseauism*, în *Explorări*.

[28] N. Iorga, *Istoria învăţămîntului românesc*, p. 140–143.

Mai interesantă este figura lui *Veniamin Costache* (1768—1846), întemeietorul primei şcoli superioare cu limba de predare română — Seminarul de la Socola, 1803 —, traducătorul unei cărţi greceşti care îndemna tinerii să studieze ştiinţele şi filozofia luminată (*Cărticică îndemînatecă*, 1819) într-o epocă în care patriarhia constantinopolitană anatemiza pe voltairieni ; el iniţiază noi traduceri de cărţi ecleziastice într-un spirit filologic evident ştiinţific ; el este însă şi cel care face să fie tipărite versiunile realizate de şcoala paisiană, întrunind astfel în persoana lui contradicţia dintre tradiţie şi inovaţie, care se manifestă pe multiple planuri culturale [30].

Ca şi ceilalţi „învăţaţi” de la Rîmnic şi din Moldova, *Ienăchiţă Văcărescu* (1740—1797) este interesat în avansul ştiinţific şi filozofic din Europa şi slujeşte cu condeiul cauza „renaşterii” poporului român. Autor al *Istoriei prea puternicilor împăraţi otomani* (scrisă între 1780—1792), el se raliază preocupării rîmnicene de a descifra sensul istoriei contemporane lui şi se înfăţişează nu atît ca un partizan al otomanilor, ci ca un adept al menţinerii echilibrului politic existent în sud-estul european, pînă la apariţia unei conjuncturi mai favorabile afirmării poporului român [31] ; deoarece el are o încredere nestrămutată în capacitatea concetăţenilor săi, cărora le oferă un instrument de primă importanţă pentru dezvoltarea culturii naţionale : *Observaţii sau băgări de seamă asupra regulelor şi orînduielelor gramaticii rumâneşti*, Rîmnic, 1787 ; prin această carte, cultura în limba română a făcut un considerabil pas înainte atît în ceea ce priveşte formaţia viitorilor intelectuali, siliţi anterior să deprindă disciplina obligatorie a gramaticii într-o limbă străină, cît şi în privinţa procesului de diversificare a preocupărilor cărturăreşti, în carte fiind inclus şi un capitol de teorie literară. Văcărescu deţine un loc de seamă în mişcarea ideilor din această perioadă şi întrucît apare ca un mentor : este cooptat membru în „Soţietatea filosofească a neamului rumânesc” din Transilvania şi este citat de cărturarii contemporani care îl venerează. El lasă urmaşilor săi Văcăreşti îndemnul şi pilda unei opere patriotice, iar în materie de religie un scepticism sau indiferentism care aparţine spiritului libertin de pe continent [32] ; atît el, cît şi urmaşii săi întreţin legături cu oamenii de carte ai epocii și Grigore Rîmniceanu, în relatarea lui Odobescu, ne-a lăsat o descriere a acestui gen de „salon literar". În orice caz, în preajma lui Iancu Văcărescu este realizat acel miscelaneu deosebit de interesant pentru investigarea mentalității acestor adepți ai „dublului adevăr", care ajungeau, adesea, la adoptarea unei atitudini de ireligiozitate. *Feluri de științe și păreri morale și filozofești culese din feluri de cărți franțozești* cuprind, în text paralel, extrase din scrierile lui Voltaire, d'Holbach, Volney, Sabatier de Castres, Colin de Plancy ș.a.[33]. Traducătorul a adăugat numeroase observații personale și reflexii care cu siguranță, erau împărtășite de un cerc destul de larg de cărturari, astfel, la fila 17, el notează : „Crez că mai bine place omului să trăiască aici pe pămînt în averea și fericirea sa, cinstit și slăvit de asemînașii lui decît în sărăcie și în lipsă, cu o nădejde himerică că întru viiața cea viitoare o să se bucure și o să dănțuiască în veci împreună cu îngerii, într-un loc neștiut de nimeni. D. Iancul Văcărescu avea cuvînt cînd zicea : « Ce e în mînă nu e minciună/ Vorbă proastă dar foarte bună »".

---

[29] Documentul este publicat în *Uricariul*, II, p. 13—23.

[30] Majoritatea prefeţelor lui Veniamin, însoţite de acte şi documente, au fost reproduse de Ilie Gheorghiţă, în volumul *Un veac de la moartea mitropolitului Veniamin Costachi*, Neamţ, 1946.

[31] Vezi Virgil Cândea, *Ienăchiţă Văcărescu — diplomatul*, în V. Cândea, Dinu C. Giurescu şi M. Maliţa, *Pagini din trecutul diplomaţiei româneşti*, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 207.

[32] Pentru care vezi, mai ales, René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII-e siècle*, Paris, Boivin, 1943, 2 vol., şi J. S. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, Londra, The Athlone Press, 1960, 345 p.

Nu este străin de această mentalitate nici boierul muntean *Ioan Cantacuzino* (1757—1828), după 1791 refugiat în Rusia, care este însă mai direct angajat în frămîntarea politică a epocii, în mijlocul căreia intervine personal prin memorii, proiecte și intervenții diplomatice. El traduce scrieri literare ale lui Rousseau, Florian și Montesquieu și tipărește volumul de *Poezi noo*, într-un răstimp în care versurile nu izbutesc să iasă din mapele și manuscrisele intime. Importantă este, mai ales, traducerea sa din Alexander Pope :*Cercarea asupra omului*, care, fiind realizată după un intermediar francez în proză, are mai curînd aerul unui tratat decît al unui poem. Redarea în română a acestei opere reprezentative în iluminismul european, datorită faptului că Pope dăduse o formă poetică unor concepte majore preluate din operele lui Hobbes, Shaftesbury și Locke, elogiind expres pe Newton, are o semnificație deosebită.

Un spirit reformator și mai avansat îi animă pe frații Golești. *Dinicu Golescu* (1777—1830) este primul cărturar care difuzează, la acea dată, o critică socială fără precedent în șirul cărților imprimate în limba română : în prefața la cartea lui T. Thornton, *Starea Valahiei și a Moldaviei* (Buda, 1826), a cărei traducere îi este atribuită, el menționează numeroasele scrieri care vehiculează în Europa o imagine deformată a istoriei și culturii române și ridică întrebarea : „cine este vinovat" de înapoierea socială și economică a Principatelor? Răspunsul este clar formulat : „de la vlădică pînă la opincă" și este argumentat cu ajutorul unor exemple clare, ce dovedesc că întregul cler nu știe să se mai opună măsurilor tiranice, „ca să nu-și pearză înlesnirile poftelor lor", în timp ce boierii „niciodată gîndesc la folosul și slava neamului", iar aparatul administrativ se asociază la „despoiarea și jupuirea fraților noștri cari cu sudorile lor ne hrănesc; căci la noi numai cela carele nu este cu opincă în picior, apoi toți ceilalți ce se învîrtesc de obște printre norod, nu mai știu nici un fealiu de tocmeală, nici un alt fealiu de măiestrie, decît numai un cuvînt toți știu să scoată din gură : adă și acest adă este fără sfîrșit". Autorul propune două mijloace pentru a ridica „neamul", cufundat în „somnul cel împietrit" : urmarea pildei date de civilizațiile avansate și adoptarea „învățăturilor de tot felul", precum și organizarea unui sistem economic care să-şi propună bunăstarea generală, în locul „cumplitei şi afurisitei chiverniseli” individuale, bazate pe spoliere. Iluministul nu s-a limitat la difuzarea acestui violent pamflet politic-social; el a sprijinit Şcoala de la Sf. Sava şi a întemeiat o şcoală proprie la Goleşti, publicînd în continuare cărţi menite să răspîndească „luminile”. Tot în 1826 face să apară la Buda, *Însemnare a călătoriei mele*, întreprinsă în Europa, în care sînt expuse toate acele mărturii ale progresului civilizaţiei ce puteau fi „sădite în pămîntul nostru”. Autorul consemnează importanţa pe care o deţine tehnica în viaţa modernă, descrie diversele forme ale organizării vieţii economice, menţionează avîntul luat de cunoaştere în ţările occidentale. Afirmînd, în prefaţă, că „vremea este a ne deştepta”, Dinicu Golescu relevă printre semnele favorabile unei reînnoiri a structurilor mentale şi sociale faptul că „filozofia în limba românească a vorbi acum întîi s-au început prin părintele ieromonah Eufrosin Poteca, profesorul filosofii, ale cărui osîrdii ne dau foarte bune nădejdi”. Pentru a sprijini dezvoltarea filozofiei, el traduce şi publică, în 1827, la Bucureşti, *Elementuri de filosofie morală* de Neofit Vamvas (publicate în greacă la Veneţia, în 1818), fost elev al profesorului de la Collège de France, Jean François Thurot. Interesul cărţii rezidă, mai ales, în faptul că istoria doctrinelor etice nu se limitează la antichitate, ci ajunge pînă la Nicole, Pascal şi Malebranche; semnificaţia redării ei în română este reliefată de Dinicu Golescu însuşi într-un succint expozeu introductiv: „născuţi ca să trăiască în viaţa soţială”, oamenii şi-au alcătuit norme de convieţuire „copilăreşti”, care s-au degradat ulterior atît datorită faptului că au permis apariţia înşelăciunii şi a obiceiurilor barbare, cît şi dezinteresului desăvîrşit al clasei suprapuse pentru educaţie. Instruirea este, aşadar, mijlocul de a aşeza convieţuirea socială pe baze solide, iar procesul educativ trebuie să-şi propună difuzarea ideilor morale; de acestea, accentuează autorul, „spînzură ⟨depinde⟩ toată fericirea vieţii noastre”. Însuşirea lor de către toţi membrii societăţii constituie o datorie faţă de patrie, neam, filozofie şi biserică. Deosebit de caracteristică pentru gîndirea sa, teza aceasta se regăseşte şi în punctul iniţial al celeilalte cărţi, tipărite în 1826, la Buda, *Adunare de pilde*, unde maximele transmise de tradiţie se combină cu sentinţe scrise în spiritul moraliştilor francezi, iar texte de prestigiu, ca discursul lui Isocrate către Demonikos sau tratatul despre economie al lui Xenophon, sînt traduse pentru a fi comentate şi criticate în spiritul veacului Luminilor. În ambele cărţi filozofice, Dinicu Golescu se înfăţişează ca un exponent tipic al Luminilor româneşti: el nu contestă viabilitatea principiilor tradiţionale şi crede, de aceea, că luminarea slujeşte şi bisericii; dar interesul său se concentrează asupra vieţii sociale şi autorul apreciază că preceptele creştinismului primitiv, conservate de biserica ortodoxă, se cer a fi dezvoltate şi adaptate la condiţiile vieţii moderne. Adaptarea se face prin preluări de teorii morale. Este evident că în acest stadiu al dezvoltării gîndirii româneşti cunoaşterea nu se restructurează şi de aceea epistemologia şi metafizica nu capătă o pondere mai mare; accentul cade asupra eticii care este întrevăzută a fi principala disciplină care poate lumina pe om ca individ şi ca membru al unei societăţi. În acelaşi timp însă, etica este pusă în slujba unor obiective imediate, care sînt fericirea generală, condiţionată de bunăstarea economică, dreptatea socială, făcută posibilă de o completă reformare morală, afirmarea poporului român în rîndul naţiunilor civilizate. Acordînd prioritate educaţiei şi reformei, prin morală, colectivitatea are posibilitatea să progreseze. Prin aceste elemente ce nu alcătuiesc un sistem, dar conlucrează la instaurarea unui nou mod de a gîndi, Dinicu Golescu apare ca un reprezentant tipic al perioadei de frămîntări adînci și de schimbări ideologice care este epoca Luminilor în Principate.

---

[33] Bibl. Acad., ms. rom. 2239—2240, t. I și III dintr-o serie care a cuprins cel puțin patru volume. După alte indicații date de traducător în note, manuscrisul a fost realizat în deceniul 3 al secolului al XIX-lea.

Pe coordonate asemănătoare se situează și gîndirea lui *Iordache Golescu* (1770–1848), în care conceptele tradiționale și cele moderne se îmbină cu mai mare dificultate, formulările avînd o ambiguitate sporită. Orientarea sa nu diferă de aceea a fratelui său mai mic: a sprijinit școala lui Gh. Lazăr și a adunat, la rîndul său, *Pilde, povățuiri i cuvinte adevărate*, în care un loc de seamă îl ocupă proverbele. El a scris, de asemenea, lucrări literare și un tratat de filozofie politică, numit ca un apel *Către ocîrmuitorii noroadelor*. Citînd pe Montesquieu, dar apropiindu-se mai curînd de opiniile rousseauiste și de norma etică a lui Kant, Iordache Golescu caută să descopere principiul care, înlăturînd frica și nădejdea ce înșală societățile, ar putea restabili „vremea lui Cronos"; soluția sa este să învățăm și să povățuim pe toți „năravurile cele bune și îndatoririle și înclinările ce trebuie a avea unul către altul, ca să nu supărăm nicicum niciodată pe vercine, după cum zice: « Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face », și învățîndu-ne și însene noi și cercetînd cu deadinsul cu mare silință firea omului, ca să aflăm ce este omul: și atunci nu mai avem trebuință de nici o frică, nici de vreo nădejde, nu mai avem trebuință nici de acest cuget, ca de un frîu ..." (*O vedenie de cuget*)[34]. Autorul a concentrat întreaga discuție pe un făgaș tradițional, atunci cînd a afirmat că orice problemă umană poate fi rezolvată de „cugetul cel bun", cînd a considerat deci că dezlegarea chestiunilor ce se ridică în fața intelectului depinde de *diakrisis*, de ceea ce se numea, în spiritualitatea bizantină, cu care el e familiarizat, „dreapta socoteală". Dar acest cuget, care, adaugă gînditorul, este „o înfrînare a minții de bună voia sa", reprezintă la el mai mult decît „conștiința" despre care vorbea Cantemir („conștiința este cunoașterea inimii")[35], deoarece planul pur mental este depășit și în locul forului interior, în care predomină, la Cantemir, rațiunea, apare un for social: colectivitatea. Aceasta determină conștiința individuală să-și fixeze o normă, care, la rîndul ei, nu mai are caracterul unei formulări abstracte, ci este dedusă din investigarea evoluției societății umane. Ca și Dinicu Golescu, el crede că omul și-a fixat, la început, reguli de viață simple, de toți acceptate, care, odată cu apariția unor forme de organizare mai complexe, au putut fi înlăturate, în locul lor instaurîndu-se frica și nădejdea, pe care le-a utilizat în favoarea ei clasa dominantă. Autorul afirmă că stăpînii au încetat să mai muncească atunci cînd au văzut că treburile pot fi efectuate de sclavi; aceste idei despre proprietate ca origine a inegalității i-au putut fi inspirate de scrierile lui Morelly, care susținuse în *Code de la Nature*, din 1755, că proprietatea privată face egalitatea imposibilă. Mai probabilă este influența ideilor rousseauiste. Revenirea la „veacul de aur" impune elaborarea unei norme eliberate de constrîngerea exterioară și capabilă să condenseze în sine experiența acumulată de umanitate în durata istorică. Cu siguranță, incursiunea lui Iordache Golescu ar fi necesitat o mai deplină cunoaștere a mecanismului social și o mai bună disciplină filozofică: tratatul său oglindește meandrele unei gîndiri care nu izbutește să-și afle formulări adecvate. Reiese însă în evidență tendința autorului de a conferi valorii morale o certă prioritate asupra celei religioase; sub acest aspect, al progresului înregistrat de spiritul laic, scrierea lui Iordache Golescu se încadrează în mișcarea intelectuală din epoca Luminilor.

---

[34] Textul este editat în volumul lui N. Bănescu, *Viața și scrierile marelui vornic Iordache Golescu*, Vălenii de Munte, 1910, datat fiind în jurul anului 1820 de editor.

[35] Vezi *Scrisoarea lui Dimitrie Cantemir către contele Golovkin*, editată cu o introducere de N. Gogoneață, în „Revista de filozofie", 1970, 1, p. 107–110.

Dacă nu este „un iacobin moldav" [36], *Ionică Tăutu* (1798—1830) trebuie considerat unul dintre cei mai avansați boieri reformatori din Principate. Ca și Dinicu Golescu, el afirmă explicit că boierimea este o tagmă care împiedică „renașterea" patriei și solicită, ca și gînditorul muntean, ca ea să-și reconsidere poziția în societate; critica de acest gen însă era mai veche în Moldova (o regăsim implicit în cercul lui Leon Gheuca) și la Tăutu ea face un pas înainte: discuția de pe planul moral pe cel social, și atît în *Strigarea norodului Moldovei către boierii pribegiți și către mitropolitul*, cît și în *Cuvînt al unui țăran către boieri* se profilează soluția revoluționară, sub forma unui avertisment clar: „ori ne faceți dreptate, ori noi ne vom face!". Un atare apel la „*ultima ratio*" nu-l făcuseră predecesorii săi; gînditorul nu persistă însă în această direcție și în proiectul de organizare politică din 1828, cînd se pregătea să candideze la tron, el se declară partizan al monarhiei constituționale și al sistemului parlamentar englez [37]. Dealtfel, inspirîndu-se din Volney, comisul polemiza cu deiștii [38].

Subsumate preocupărilor politice, considerațiile filozofice ale lui Tăutu denotă o bogată lectură și o îndelungată meditație asupra naturii umane. Astfel, ocupîndu-se de „meșteșugul ocîrmuirii", el își propunea într-un plan, rămas în stadiu de proiect, să abordeze problemele următoare: „Starea firiască a omului. Începutul ocărmuirilor. Ideia de ocărmuire. Mersul aceștii științi. Piedica ce mare a desăvîrșirii ei. Dacă toate locurile sînt primitoare ori nu de aceiași sisteme. Dacă o sistemă poate fi vecinică". În *Zidire politicii întemeiată pe firia omului*, el continua să folosească diviziunea tradițională dintre lumea „dinăuntru" și cea „dinafară", „lumea înțelegătoare și lumea fizicească", încercînd să stabilească legile care le guvernau pe amîndouă și pe fiecare în parte.

În scrierile lui Tăutu devine evident progresul pe care l-a făcut în secolul al XIX-lea gîndirea socială și politică din Principate, depășind cunoașterea globală a ideologilor de pe continent și angajîndu-se în analizarea lor aprofundată, în vederea reținerii elementelor ce s-ar fi dovedit utile procesului de modernizare a societății românești: faptul că în primul deceniu al secolului al XIX-lea se traduc în Moldova discursurile lui Carnot și un apel revoluționar francez, în care sînt expuse principiile din *Déclaration des droits de l'homme* [39], indică o extindere a explorărilor intelectuale și o deschidere spre ideile revoluționare, care nu vor fi însă asimilate decît de generația care a venit după Ionică Tăutu.

---

[36] N. Iorga, *Un „jacobin moldave" au XIX-e siècle*, în „Revue Historique du Sud-Est européen", 1936, p. 277—192.

[37] Emil Vîrtosu, *Les idées politiques de I. Tăutul candidat au trône de Moldavie en 1829* în „Revue Roumaine d'Histoire", 1965, nr. 2, p. 261—286; E. Vîrtosu a publicat *Strigarea*, în „Viața românească", 1930, nr. 4—5, p. 87—100. Amănunte vezi și la D. Popovici, *op. cit.*, p. 427, care-l caracterizează, la p. 416, drept un autor care manifestă „des préoccupations variées et une surprenante audace de ton". N. Iorga (în *Etudes roumaines*, II: *Idées et formes littéraires françaises dans le Sud-Est de l'Europe*, Paris, J. Gamber, 1924, p. 155) aprecia că „mișcarea egalitară" din pamfletele lui I. Tăutu pare a fi concepută nu în manieră raționalistă, ca în genul sentimental al lui Rousseau.

[38] Vezi Dan Mănucă, *Ionică Tăutu și Volney*, în *Probleme de literatură comparată și sociologie literară*, București, Edit. Academiei, 1970, p. 181—184, studiu în care traducerea operei lui Volney, *Les ruines*, este atribuită lui Tăutu, care, în jurul acelorași ani, 1825—1830, scria *Cercare împotriva deiștilor* și *Zidire politicii întemeiată pe fire omului*. Operele comisului au fost editate, cu un bogat studiu introductiv de Emil Vîrtosu: *Scrieri social-politice*, București, Edit. științifică, 1974. Despre raporturile cu opera lui Volney, noi amănunte în studiile lui Dan Mănucă, *Argumente de istorie literară*, Iași, Edit. Junimea, 1978.

Apropiați de poziția pe care se situase acest iluminist cu „o surprinzătoare îndrăzneală a glasului" se află acei „*philosophes*" care sînt, în același timp, realizatori ai unui program cultural. Dintre ei se distinge *Gheorghe Lazăr* (1779–1823), întemeietorul învățămîntului național în Țara Românească (1818). În anaforaua eforilor din 10 decembrie 1817, semnată de Iosif al Argeșului (corespondent al lui Piuariu Molnar), Constantin Bălăceanu (cel mai hotărît susținător al școlii), Alexandru Filipescu, Iordache Golescu ș.a., școala trebuia să-și propună un scop extrem de practic: „să poată din această școală să se formeze buni impiegați pentru cancelarii și judecătorii. Ucenicii pe lîngă aceasta să fie desprinși și cu măsurarea moșiilor și locurilor". Se împlinea astfel dezideratul cuprins în mai vechile reforme ale învățămîntului, ca în cea întreprinsă prin Iacov Stamate, care încercaseră să acorde o pondere sporită instruirii în limba țării. Școala de la Sf. Sava și-a extins activitatea în special datorită personalității directorului ei, dascăl cu evidente însușiri didactice, capabil să atragă elevii, și gînditor cu o viziune despre lume mai largă decît aceea a contemporanilor săi. În această privință, *Discursul rostit la sosirea în țară a lui Grigore Ghica-Vodă*, la 30 iulie 1822, oferă indicații clare: după ce încearcă să întreprindă o incursiune în morala teoretică, vorbind despre conflictul dintre Bine și Rău, Lazăr pășește într-un domeniu mai familiar lui atunci cînd schițează cauzele decăderii țărilor române; regenerarea nu poate veni, afirmă el, decît prin respectarea muncii celor care „asudă din revărsatul zorilor dimineții pînă tîrziu în noapte" și prin educație. Lazăr formulează în acest text, îmbibat de citate din psalmi, o concepție pe care am întîlnit-o și la Dinicu Golescu. Dar el merge mai departe, deoarece nu refuză posibilitatea unei restructurări mai adînci a vieții sociale și a sistemului de cunoștințe: în acest discurs, el citează pe Bonaparte, vădind atașamentul său pentru unele idei revoluționare (atașament dezvăluit și de atitudinea sa față de Tudor Vladimirescu, pe care l-a vizitat în tabăra sa de la Cotroceni, învățînd pe panduri să folosească tunurile); de asemenea, el profită de prilejul pe care i-l oferă Eforia pentru a dezvolta învățămîntul filozofic. Astfel, cînd, datorită rezultatelor bune înregistrate, Eforia dispune înființarea unor noi catedre — de limbă latină și de limbă franceză —, Lazăr începe să predea metafizica lui Kant însărcinînd pe profesorul de franceză, ardeleanul Erdeli, să predea logica; acesta face apel la Condillac. La școala grecească, Constantin Vardalahos făcea un curs de filozofie după Destutt de Tracy, astfel că, notează Heliade, „de cînd este Țara Românească școlile n-au împărțit atîtea cunoștințe ca atunci. Trei filozofi se auzeau pe catedrele capitalei: Kant, Condillac și Trasi" [40].

În anii formației sale la Cluj, Lazăr căpătase o orientare în special spre iluminismul de tip wolffian și traduce mai tîrziu cărți ale unor profesori ca Salzmann și Campe; învață însă să prețuiască opera lui Kant, din care redă în limba română un *Curs de filozofie* și *Logica și metafizica*, astăzi pierdute, dar utilizate la orele de clasă. Faptul că în aceste clase s-a format generaţia paşoptistă evidenţiază cu prisosinţă rolul jucat de marele dascăl în evoluţia gîndirii din ţara noastră : cursurile sale au deschis perspectivele unor delimitări moderne ale activităţii filozofice prin dezvoltarea considerabilă a aparatului conceptual şi prin diferenţierea preocupărilor, paralizate în vechea „scolastică", din prima jumătate a secolului al XVIII-lea.

---

[39] Am reprodus fragmente din ms. 537, scris în Moldova, în articolul nostru din „Studii", 1966, nr. 5, p. 926–928. D. Popovici (*op. cit*), se întreba dacă traducerea n-a fost făcută de Tăutu.

[40] Date și citate din G. Bogdan-Duică și G. Popa-Lisseanu, *op. cit*.

Mai puţin receptiv la ideile revoluţionare din veacul său şi mai legat de neoclasicismul de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, ctitorul şcolii naţionale din Moldova, *Gheorghe Asachi* (1788–1869), apare, într-adevăr, „cu conştiinţa tranziţiei rapide, dar instituţionale (nu revoluţionare) necesitată de spiritul noului veac" [41] ; ca şi Lazăr, el începe prin a preda (in 1814) un curs de matematică în limba română, dar angajarea sa în domeniul filozofic este mai firavă şi ambiguă. Asachi se formase la Roma şi la Viena atras de formula enciclopedică din lumea luminată, înclinînd mai curînd spre tendinţele grupului învăţaţilor : „la nivelul general conceptual ⟨se constată⟩ o subsumare a tuturor valorilor recunoscute de el ca atare entităţilor universului etic" [42] ; în opera poetică, în cea artistică el este un neoclasic, cu inerenta tendinţă didactică. Dar Asachi este, în primul rînd, un mare animator : întemeiază „Albina românească" în 1829, traduce *Mirtil şi Hloe* care se reprezintă în 1816, încurajează dezvoltarea reţelei de şcoli, astfel că, deşi nu a înţeles lupta revoluţionarilor de la 1848, a contribuit la transformarea vechiului regim prin constanţa cu care a promovat cultura modernă, a difuzat ideea de progres în conştiinţa contemporanilor şi a popularizat datele ştiinţifice. Sub acest din urmă aspect, o serie de articole publicate de el în „Albina românească" şi în „Icoana lumii" indică, în formulările adeseori pline de tatonări, modul în care curiozitatea intelectuală a primei generaţii de iluminişti moldoveni s-a preschimbat în convingerea că natura se conduce după legi proprii şi că psihicul este dependent de organism ; o formă de deism s-a încetăţenit astfel în gîndirea unor protagonişti ai Luminilor din ţările române.

Grigore Pleşoianu (1798–1857), autor a numeroase traduceri literare din Fénelon, Marmontel, Voltaire, se impune atenţiei prin opera sa didactică şi prin ideile de acidulată critică socială expuse în prefaţa la *Aneta şi Luben* (1829) de Marmontel, alături de celălalt elev al lui Lazăr, *Stanciu Căpăţîneanu* [43], iniţiator al unei *Biblioteci desfătătoare* (1830), traducător al lui Montesquieu (*Mărimea romanilor,* 1830, tipărită cu încrederea că „patria şi neamul" se vor bucura în viitor „de o fericire vrednică d-a face nemuritoare numele prealăudaţilor patrioţi ce reformează guverul şi alcătuiesc o dreaptă constituţie din care va naşte tot binele ce se aşteaptă") şi al lui Rousseau (*Contractul social,* 1830, rămas în manuscris) ; *Simeon Marcovici* (1802–1877) îşi face studiile la Pisa şi la Paris, pentru ca, reîntors în ţară, să devină profesor la Sf. Sava şi să publice cursul său de retorică; pentru a oferi „o desfătare” şi „a îndrepta năravurile”, el face traduceri din Marmontel, tipăreşte *Viaţa contelui de Comminy* (1830), în prefaţa căreia ridică problema educării femeilor „stăpîni şi îndreptători năravurilor”, precum şi *Dialogurile lui Focion* de Mably, în 1844. *Barbu Paris Mumuleanu* (1794–1837), care salută cu entuziasm, într-o odă, întemeierea şcolii naţionale, prezintă în prefaţa la *Caracteruri* (1825) o analiză a moravurilor din societatea valahă, demnă de un gînditor iluminist şi de un bun patriot, care se preocupă mai ales de valoarea etică : „Filozofia şi ştiinţele sînt mult mai trebuincioase şi de lipsă în viaţa soţială; dar cînd moralul lipseşte, logica şi metafizica nimic nu ne foloseşte decît ne ascute mintea spre răutăţi ...” ; consolidarea moravurilor, consideră acest gînditor care afirmă că unei societăţi noi îi trebuie mai întîi oameni de caracter şi în al doilea rînd savanţi, nu o poate efectua decît lectura asiduă a unor cărţi bune scrise în „limba patriei”. Acestui grup de cărturari legaţi de şcoala lui Lazăr sau a lui Asachi i se alătură numeroşi dascăli şi oameni de carte, care şi-au adus contribuţia la progresul gîndirii filozofice prin traduceri : din rîndul lor trebuie menţionat moldoveanul *Vasile Vîrnav*, care redă în română opere majore ale lui Condillac, Muratori, Beccaria.

---

[41] G. Ivaşcu, *op. cit.*, p. 355. Privitor la „lupta pentru cultură" din prima jumătate a secolului al XIX-lea, vezi excelentul capitol *Marile iniţiative culturale* din volumul lui D. Popovici, *Romantismul românesc,* Bucureşti, 1969, p. 39–69.

[42] Maria Protase, *În căutarea adevăratului Asachi,* in „Tribuna", 1969, 49, p. 6.

[43] Născut la începutul secolului al XIX-lea, cărturarul ducea o viaţă retrasă la 1843, „de unde la unii crezămîntul că n-ar fi între vii", cum scrie T. Serghiade în nota reparatorie, din „Foaie pentru minte", VI, 1843, p. 95–96, unde elogiază pe cel care s-a ridicat prin muncă din părinţi săraci, a educat generaţii de elevi şi continua să lucreze susţinut la traduceri din J.-J. Rousseau ş.a.

În cadrul acestui proces de dezvoltare ocupă un loc deosebit *Eufrosin Poteca* (1785–1858), care, după studiile făcute la Paris, devine profesor de filozofie la Şcoala de la Sf. Sava, în 1825, unde predă logica, etica, metafizica, dar şi istoria filozofiei (vezi ms. 1173 din 1826). În 1829 tipăreşte *Elemente de filosofie, logică şi etică* de Heineccius, traducere a versiunii greceşti datorate banului Grigore Brîncoveanu (Viena, 1808); lucrarea profesorului de la Halle, căruia îi revine meritul de a fi „eliberat de scolastică” Frankfurtul cu ajutorul wolffianismului[44], a fost utilizată de Poteca pentru cursul său. Ca atare, el se dovedeşte un adept al filozofiei populare germane, deşi nu este străin de kantianism sau de concepţiile lui V. Cousin[45]; dar Poteca adaptează conceptele preluate la stadiul mental al societăţii române, oferind astfel baze utile evoluţiei speculaţiei filozofice.

Ca şi un Iosip Moisiodax, care, în *Apologia sa* din 1780, asimila filozofia cunoaşterii enciclopedice atunci cînd afirma că în acest domeniu sînt incluse etica, fizica, metafizica, logica, matematicile, Poteca menţine echivalenţa filozofie = cunoaştere; el face însă o dublă precizare, capabilă să ducă în final la autonomizarea filozofiei. Pentru el, suma de cunoştinţe nu mai alcătuieşte un sistem omogen şi unanim acceptat, ci este un ansamblu ce oferă premise solide investigaţiei raţionale, care, pe măsură ce înaintează, ajunge să formuleze legi. În acest sens, este semnificativă însemnarea sa făcută în planul lecţiei de deschidere a cursului : „Filozofia învaţă pe om să vieţuiască după vrednicia cuvîntului, încît nu numai faptele sale, ci şi dogmele voirilor sale să se poată aplica ca o lege la toţi vecinii săi ... precum toată societatea oarecînd răspîndită şi jăfuită dorea de stema domnului pentru linişte şi mîntuire, aşa toată tinerimea acum însetată de filosofie doreşte de dascăli şi de şcoale pentru învăţătură şi luminare”. Pe de altă parte, suma de cunoştinţe se organizează pe domenii specifice de activitate intelectuală, datorită progresului pe care-l face cercetarea fenomenelor naturale, şi sociale. În acest sens, poate fi citată îndrumarea dată unui elev al său: „Vezi să nu rămîi fără filozofie şi făr de ramurile sau fiicele ei care sînt: aritmetica întreagă, gheometria, gheografia, şi astronomia, gramatica, retorica şi ştiinţa legilor, istoria universală, istoria naturală, desenul, fizica şi celelalte ramuri ale ei: că tu trebuie să şti că toate limbile neamurilor omeneşti fără filosofie sînt oarbe! Capul sau tulpina filosofiei este loghica şi morala, iar celelalte ştiinţe sînt ramurile sau fiicele ei"[46]. Devine evident că există o ierarhie în cunoaşterea enciclopedică şi că pe planul superior se află logica şi etica, la care se adaugă metafizica: „Pentru că metafizica, deşi cercetează teoreticeşte cele ce sînt, însă luîndu-se peste tot. Iar pre acele ştiinţe care cearcă numai trupurile, elementurile şi organizarea lor în cîtime şi felurime le numesc ştiinţe fizice, adică naturalnice, precum este matematica, fizica, chimia, istoria naturalnică, astronomia şi geografia"[47].

---

[44] W. Krauss, *op. cit.*, p. 374.

[45] Ilie Popescu-Teiuşan, *Eufrosin Poteca*, în *Din istoria pedagogiei româneşti*, vol. III, Bucureşti, 1967, p. 74–77.

Pe drept cuvînt, Eufrosin Poteca poate fi considerat un „*philosophe*" în înţelesul deplin al veacului Luminilor, ca un gînditor care analizează filozofic fără să stabilească aprioric principii[48]. În gîndirea sa desfăşurată pe planul practic al activităţii didactice culminează explorările întreprinse de „învăţaţii" care l-au precedat: toţi cei care în perioada Luminilor şi-au propus „luminarea naţiei", într-un spirit marcat de „*risorgimento*", au extins, prin investigaţiile lor în istoria naţională şi universală sau în fenomenele naturii şi în variaţia geografică şi etnografică a pămîntului, limitele cunoaşterii. Atît rîmnicenii, cît şi moldovenii din grupul lui Gheuca, atît spiritele libertine, cît şi boierii reformatori au exprimat însă conflictul puternic dintre conceptele tradiţionale şi achiziţiile contemporane. În soluţiile lor reformiste, conceptele s-au cristalizat dificil, reflectînd, în fond, o profundă „criză de conştiinţă"; apar, astfel, fluctuaţii în opiniile celor care îşi propuneau să redobîndească autonomia politică a ţărilor române, tatonări pe planul soluţionării conflictelor sociale, decizia întîrziind şi pe plan epistemologic (*ratio* sau *fides?*).

Opţiunea părea dificilă pentru cei care ar fi acceptat mai curînd dublul adevăr decît exigenţa cunoaşterii pur raţionale şi întrevedeau reconsiderarea temeinică a funcţiei clasei dominante mai curînd decît abolirea completă a privilegiilor feudale. Cu Eufrosin Poteca, în acelaşi timp gînditor deschis ideilor democratice, aderarea la ideile iluministe devine integrală, rezolvînd numeroase probleme ridicate de „criza de conştiinţă". Gîndirea lui raţionalistă înclină balanţa în favoarea modernizării aparatului conceptual şi a filozofării în general. Opţiunea decisă avea însă să aparţină elevilor şcolilor lui Asachi şi Lazăr, ilustrată de un profesor ca Poteca: generaţiei de la 1848.

Filozofia în planul cultural. Pe măsură ce activitatea intelectuală şi-a extins sfera, diversificîndu-se, iar formaţia cărturarilor a căpătat un caracter mai pronunţat raţional, rezultatele investigaţiilor au început să se sistematizeze; ierarhizate, ele au fost integrate în „cultura națională”. Atît cărturarii din Principate, cît și cei din Transilvania au statuat originea ilustră a poporului român (rîmnicenii acordînd cu mai mult discernămînt decît ardelenii un rol însemnat elementului dac), au reconstituit o tradiție de gîndire (exprimată în cărțile scrise de-a lungul veacurilor, în monumente, în cutume) și au încercat să contureze chiar un „specific” cultural. Treptat, s-a format un plan al valorillor create în decursul secolelor, care a devenit, ca și în alte culturi contemporane, „o curte umană de apel”[49]; și în țările române, „iluminismul a inițiat expansiunea domeniului culturii istorice și a însăși noțiunii de cultură, care este una dintre notele distinctive ale viziunii moderne a lumii în raport cu viziunea umanistă”[50].

---

[46] Gh. Moisescu, *art. cit.*, p. 810—823.

[47] E. Poteca, *Cuvîntul de inaugurarea cursului de filozofie, rostit la 1 octombrie 1825 în Şcoala de la Sf. Sava*, în G. Dem. Teodorescu, *Viaţa şi opera lui E. Poteca*, 1883, p. 27 apud *Istoria gîndirii sociale* ..., p. 136.

[48] E. Cassirer, *op. cit.*, p. 43. Regăsim şi la Poteca tendinţa iluminiştilor de a generaliza mai înainte ca analiza să fi epuizat obiectul studiului, aspect surprins de Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII-e siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris, 1946, partea a III-a.

Îmbogățirea acestui domeniu, punct de referință și expresie originală în concertul popoarelor, s-a impus cu caracter de urgență, sub impulsul efortului major al societății române; înlăturarea dominației străine și afirmarea într-o Europă a națiunilor. Avansul continuu științific și tehnic din „Europa luminată” a contribuit la accelerarea ritmului activității intelectuale, care prin extindere a dus la o *a doua diversificare*, după cea umanistă, a preocupărilor cărturărești. Acest proces relevă, de fapt nota caracteristică perioadei Luminilor, fază de treptată desfacere a sistemului de gîndire tradițional și de profilare a unor noi direcții ale cunoașterii. O indicație majoră o furnizează reculul înregistrat de retorică în acești ani. În măsura în care în perioadele precedente adevărul fusese considerat imuabil, gîndirii umane îi fusese rezervată funcția de a aplica principiile la contingențe; de aici și atenția care a fost acordată logicii, definită și de Corydaleu ca o „artă instrumentală”. Arta care însuma mijloacele capabile să permită gîndirii să-și împlinească menirea, astfel delimitată, era retorica.

În perioada umanistă, retorica începuse a fi considerată un mijloc de a înfrumuseța discursul; acum, procesul capătă un caracter deliberat și retorica este din ce în ce mai mult legată de elocvență și de teoria literară, în timp ce gîndirea se orientează tot mai mult spre descoperirea adevărurilor ce se dovedesc utile efortului major făcut de societatea în evoluție. Retorica nu este detronată brusc, dar ea începe să fie considerată o artă cu funcție limitată, în timp ce investigația rațională pune în lumină noi aspecte ale macrocosmosului și microcosmosului, atît de îmbinate în gîndirea tradițională.

Ansamblul cunoștințelor acumulate de pe urma explorărilor întreprinse de rațiune este desemnat după numele activității intelectuale care și-a asumat îndatorirea de a desprinde adevărul tocmai din contingențe: filozofia. Spre sfîrșitul perioadei analizate constatăm însă că filozofia începe să-și precizeze domeniul.

Ea s-a delimitat destul de repede în raport cu științele sociale, cu disciplina juridică ce avansează hotărît în acest răstimp[51], ca și cu teoria politică în plin progres; și-a stabilit mai dificil frontierele în raport cu științele naturii care de fapt procurau continuu elemente ignorate de concepția filozofică autoritară a neoaristotelismului care nu s-a dezagregat decît în urma progresului înregistrat de fizică și matematică.

---

[49] Raymond Williams, *Culture and Society, 1780—1950*, Penguin Books, 1968, p. 17.

[50] L. Gossman, *op. cit.*, p. 353. Privitor la expansiunea conceptului de cultură la cărturarii români, cîteva date în Al. Duțu, *Sinteză și originalitate în cultura română*, 1972.

[51] Vezi Valentin Al. Georgescu, *Contribuții la studiul luminismului în Țara Românească și Moldova*, în „Studii”, 1967, nr. 5, p. 947—969; 1968, nr. 4, p. 685—714; Gh. Cronț, *Ideologia pravilelor ...*, în *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, p. 110—115.

Filozofia s-a axat, în principal, pe investigarea naturii umane, și disciplina care a stăruit în atenția gînditorilor din această epocă a fost etica. Exista o puternică tradiție, ale cărei începuturi se află în vechile culegeri de maxime și sentințe, în „oglinzile principilor", în cărțile de comportare, ce alcătuiesc laolaltă o categorie de scrieri de impresionantă vitalitate și de largă difuzare, aceea a „cărților de înțelepciune".În aceste cărți, normele de viață noi s-au alăturat sentințelor clasice pînă în momentul în care lucrările s-au preschimbat în opere tratînd probleme precis conturate. Dar metamorfoza nu a avut loc înainte de mijlocul secolului al XIX-lea, și această categorie de cărți a contribuit la hegemonia valorii etice în primele decenii ale veacului. (Mărturia lui Mumuleanu, citată mai înainte, constituie o opinie unanim împărtășită.)

Valoarea etică a căpătat o clară preponderență asupra celei religioase; ea a stăruit în gîndirea tuturor iluminiștilor angajați în soluționarea problemelor social-politice ale veacului. Cea mai bună dovadă ne-o oferă înflorirea „cărților de înțelepciune" folosite atît în procesul didactic, cît și în luminarea tuturor concetățenilor de toate vîrstele. Operele mai vechi au fost reeditate acum, altele noi au fost preluate, adeseori din literatura germană. Dar chiar atunci cînd cărturarul român a făcut operă de traducere, el a mers mai departe, adăugînd îndemnuri patriotice, ca în *Manualul de patriotism* după Scufos. Angrenat în analiza problematicii social-politice, intelectul nu s-a repliat asupra sa însuși pînă la punctul, atins în alte culturi, în care planul valorilor s-a putut separa de planul acțiunii dar, în același timp, au fost menținute o serie de suprapuneri ale psihologiei, epistemologiei cu etica sau pedagogia, care au întîrziat procesul însuși al delimitării disciplinelor[52].

Alături de etică, s-a dezvoltat logica, cu o venerabilă tradiție în școlile din Principate și, din secolul al XIX-lea înainte, metafizica modernă. Ceea ce trebuie reținut este faptul că legătura păstrată de investigarea filozofică cu științele naturii a oferit primele premise tendințelor materialiste. Tot astfel, dezvoltarea logicii în special și a filozofiei în general a ridicat problema constituirii unei terminologii filozofice. Sub acest aspect cercetarea aparatului conceptual de care dispuneau cărturarii epocii este deosebit de instructivă, deoarece, pe de o parte, indică faptul că în această perioadă intră în circulație termeni fără de care gîndirea filozofică nu s-ar fi putut ulterior dezvolta, după cum, pe de altă parte, dezvăluie procesul pătrunderii și încetățenirii conceptelor noi în gîndirea oamenilor din perioada Luminilor. Se poate constata, în stadiul actual al cercetărilor, că procesul de adaptare a unor concepte noi este mai puțin spectaculos decît procesul de transformare a conceptelor tradiționale, care se deplasează din sfera religioasă pentru a dobîndi un sens social-politic, ca „mîntuire" (care sfîrșește prin a însemna eliberarea de constrîngerea politică externă), „dragoste de aproape" (care devine echivalentul conștiinței cetățenești)[53] sau „obștesc duh" (care nu mai desemnează confesiunea unui grup de credincioşi, ci voinţa generală)[54]. Tocmai pentru că fondul de concepte transmis de secolul al XVII-lea continuă să fie utilizat în procesul de receptare a ideilor iluministe, iar lexicul se îmbogăţeşte treptat (acelaşi cuvînt fiind utilizat pentru noţiuni diferite), poate fi urmărită transformarea continuă dar sistematică a gîndirii tradiţionale într-o gîndire modernă, şi preschimbarea sistemului omogen de cunoştinţe în sisteme geometrice multiple. Conceptele se grupează, apoi, în jurul unor idei-forţă, care relevă direcţiile luate de gîndire în ansamblu; dintre acestea, mai frecvente sînt „fericirea", conexată de „bunăstare", „patria" şi „cetăţeanul" şi, desigur, „luminarea" — „deşteptarea", obţinută prin „învăţătură" şi îmbunătăţirea „năravurilor".

---

[52] L. Goldmann, *La pensée des Lumières*, în „Annales", 1967, 4, p. 752—779. Despre lucrările în limba română în care etica predomină, amănunte în *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, 1972. Asupra lor atrage atenția și Ion Iliescu, *Problema izvoarelor nevalorificate pentru istoria filozofiei românești*, „Revista de filozofie", 1973, 12, p. 1434 — 1435.

[53] Vezi *Ithicon, adică moral*, scriere din 1822 editată de Emil Vîrtosu, *1821. Date și fapte noi*, București, 1932, p. 205—210.

Ancorată în problematica social-politică, gîndirea iluministă şi-a extins continuu interesul pentru lumea materială, a cărei bună cunoaştere şi pricepută utilizare puteau asigura „bunăstarea" obştii, „fericirea" tuturor, „renaşterea patriei". O atenţie crescîndă a fost acordată rolului pe care-l puteau îndeplini ştiinţa şi tehnica în dezvoltarea social-economică a Principatelor; s-a încetăţenit ideea de progres, care a dat lovitura de graţie sistemului static de cunoştinţe transmis de secolul al XVII-lea.

Atît studiul atent al noilor probleme social-politice, cît şi interesul crescînd pentru progresele ştiinţelor naturii şi ale tehnicii, în general, au impus o modificare a demersului raţional. Logica a fost chemată să secondeze efortul de a formula noi concepte şi noi viziuni despre lume, pe care cunoaşterea îl făcea pe măsură ce ştiinţa sporea inventarul de date şi dezvăluia părţi necunoscute ale universului. Aceasta este una din semnificaţiile majore ale apelului pe care Lazăr l-a făcut la opera lui Kant. În acelaşi timp, criticismul kantian a favorizat distanţarea de viziunea tradiţională, construită cu ajutorul elementelor favorizate de neoaristotelism. În aceste condiţii, în schema de gîndire din acest răstimp — în „modelul" românesc din epoca Luminilor — coexistă imaginea trecutului, concepte de vîrstă venerabilă, alături de imaginea Europei luminate şi de noile date despre lumea materială. Această aspiraţie de a restaura „veacul de aur" (care în gîndirea învăţaţilor, dar şi a unor cugetători este epoca autonomiei politice, precum şi o etapă iniţială în dezvoltarea umanităţii, în decursul căreia relaţiile sociale au avut drept bază dreptatea şi corectitudinea, iar gîndirea umană a atins admirabile culmi) şi de a menţine o tradiţie culturală formată de-a lungul unor momente de afirmare eroică, pe de o parte, şi această acumulare de noi cunoştinţe şi noi mijloace destinate să ridice societatea pe o treaptă mai înaltă de civilizaţie materială, pe de altă parte, conferă perioadei Luminilor din societatea română o serie de caracteristici care o particularizează, atît în istoria vieţii intelectuale din ţara noastră, cît şi în mişcarea de idei contemporană de pe continentul european [55]. În aceste condiţii, „cultivarea" a dobîndit un nou sens, mai ales datorită faptului că s-au acordat rațiunii umane depline puteri, iar educației prin intermediul școlii și al dezbaterii de idei un rol precumpănitor în renovarea societății. Urmașii lui Gheorghe Lazăr și ai lui Gheorghe Asachi vor acorda, în continuare, o deosebită atenție, educației, care, după cum afirmă Petrache Poenaru, a fost considerată „prima mare nevoie a unui popor"[56]; permanenta înnoire a sistemului de învățămînt avea să contribuie, în deceniile următoare, la continua reînnoire a structurilor mentale, și, în același timp, la depășirea limitelor programului iluminist. Sistematizîndu-se și extinzîndu-se, domeniul culturii a oferit posibilități tot mai variate afirmării „faptei celei mari a Omului" cum avea să spună Eliade Rădulescu și aveau să demonstreze pașoptiștii.

---

[54] Adrian Marino, *Momentul 1821 şi ideea democratică*, în „Lumea", 1965, nr. 10, p. 21—22, unde este analizat manifestul muntean *Cugetul adevăratului român către fraţii săi români*, în care „obştescul duh" descinde din „voinţa generală" a lui J.-J. Rousseau. Mai pe larg la Alexandru Niculescu, *Individualitatea limbii române între limbile romanice*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1978, vol. II, în special cap.: *Occidentalizarea romanică a limbii şi a culturii româneşti moderne.*

[55] În acest sens, vezi Al. Duţu, *Cultura română în civilizaţia europeană modernă*, cap. *Modele şi imagini în iluminismul sud-est european.*

Mutația socială în rîndul gînditorilor, ce poate fi surprinsă în această perioadă și care devine manifestă după întemeierea școlilor naționale, ca și mutațiile intervenite în fondul de concepte, marchează preschimbarea ideologică din epoca Luminilor, incontestabil una dintre cele mai dramatice și mai pline de consecințe pe care le-a străbătut gîndirea românească.

[56] George Potra, *Petrache Poenaru*, București, Edit. științifică, 1963, p. 89.

4. ION ELIADE RĂDULESCU

ACTIVITATEA CULTURALĂ ȘI POLITICĂ

I. Eliade Rădulescu, personalitate proeminentă a vieții noastre culturale și politice din secolul al XIX-lea, s-a născut la 6 ianuarie 1802, la Tîrgoviște, într-o familie modestă de boiernași. După ce a luat, în 1814, lecții de limba elină și limba română de la eruditul călugăr Naum Rîmniceanu, între anii 1815 și 1818 a urmat cursurile școlii grecești de la Măgureanu, iar între 1818 și 1820 cursurile școlii românești de la Sf. Sava, înființată și condusă de Gheorghe Lazăr, al cărui ajutor a devenit în 1820. După îmbolnăvirea lui Lazăr (1822), Eliade i-a continuat timp de șase ani opera. Rodul cel mai prețios al activității sale profesorale avea să fie vestita *Gramatică românească*, tipărită în 1828 la Sibiu, care a servit ca manual școlar viitorilor revoluționari de la 1848.

Împreună cu marele logofăt Dinicu Golescu și cu Stanciu Căpățineanu, Eliade a întemeiat în 1827 Societatea literară, care avea înscris în programul său obiective iluministe. La 8/20 aprilie 1829, Eliade a pus bazele presei din Muntenia, scoțînd primul număr al „Curierului românesc”, care a apărut, cu mici întreruperi, pînă la 19 aprilie 1848, cînd avea să fie suprimat din ordinul lui Gheorghe Bibescu. În 1830, el a înființat un așezămînt tipografic și editorial. Împreună cu I. Cîmpineanu, C. Facà, C. Aristia, I. Voinescu II ș.a., Eliade a întemeiat în 1833 Societatea filarmonică, devenind la 1 ianuarie 1834 directorul școlii de muzică vocală, de declamație și literatură, care a funcționat sub egida acesteia. El a mai înființat și condus „Gazeta teatrului național” (1835—1836), continuată de „Curierul de ambe sexe” (1836—1848). În 1843, 1845 și 1846, Eliade a lansat mai multe apeluri în vederea înființării unei biblioteci universale, care să conțină în traducere românească operele fundamentale din domeniul literaturii, științei și filozofiei. Acest plan grandios nu a putut fi realizat în urma înfrîngerii revoluției de la 1848 din Țara Românească.

Eliade s-a afirmat multilateral ca poet (trecînd drept autorul unei capodopere, balada *Zburătorul,* scrisă în 1843), ca prozator realizîndu-se mai ales ca eseist, ca satiric și pamfletar de mare talent), ca tălmăcitor din literatura universală, ca gramatician, lingvist, teoretician literar, memorialist, istoric, pedagog, gînditor social-politic și filozof. Promotor al Luminilor, animator cultural deosebit de înzestrat și perseverent, Eliade a exercitat în Țara Românească o influență dominantă în deceniile premergătoare revoluției de la 1848. Începută în 1820, activitatea sa obștească s-a desfășurat pînă în 1870, acoperind o jumătate de veac. Ea își găsește corespondent numai în activitatea desfășurată de emulul său mai vîrstnic Gh. Asachi în Moldova și de G. Barițiu în Transilvania.

Ca reprezentant al burgheziei naționale în formare, Eliade s-a manifestat încă din 1829 ca un adversar al abuzurilor marii boierimi feudale.

În eseul *Cîteva cugetări asupra educației publice* (1839), el a denunțat exploatarea crîncenă la care era supusă țărănimea clăcașă sub regimul Regulamentului organic, zugrăvind plastic ceea ce Marx avea să numească mai tîrziu, în *Capitalul*, ,,goana după supramuncă". În articolul *Pentru opinie*, publicat în decembrie 1841 în ,,Foaia pentru minte" a lui G. Barițiu din Brașov, Eliade a descris sugestiv nemulțumirile grave pe care toate clasele și păturile sociale le acumulaseră împotriva regimului feudal. Prin articolul *Abuz*, care i-a atras neplăcerea unei anchete judiciare, el a cerut o ,,reformă din rădăcină" spre ,,a stinge abuzurile de la isvorul lor cel dintîi" și a face ca ,,fiecare om să fie la locul său după chemarea și destoinicia sa"[1].

Poziția lui Eliade în lupta de clasă nu a fost însă fermă. În intervalul 1836—1840, el a suferit o involuție conservatoare, care poate fi pusă în legătură cu eșecul acțiunilor liberale conspirative ale colonelului I. Cîmpineanu și, mai tîrziu, cu înăbușirea complotului revoluționar condus de D. Filipescu. Pe plan literar, începutul acestui interval este marcat de celebra poezie *Ingratul*, datată din 7 aprilie 1836 și îndreptată împotriva lui Gr. Alexandrescu. Momentul final al cotiturii conservatoare este reflectat de poemul conformist *Căderea dracilor*, datat din 7 noiembrie 1840. La începutul anului, programul literar al lui Eliade a fost devansat de programul preconizat de M. Kogălniceanu în ,,Dacia literară". De acum înainte Eliade se delimitează definitiv de purtătorii fermi ai ideologiei revoluționare din generația mai tînără. În 1843, el nu se va alătura comitetului fondator al asociației secrete ,,Frăția", format de N. Bălcescu, I. Ghica și Chr. Tell. În 1845, Asociația literară avea să se constituie fără Eliade și împotriva sa. Cu toate acestea, Eliade a păstrat o imensă popularitate în rîndurile intelectualității, ale tineretului școlar, negustorilor, meșteșugarilor și militarilor patrioți, care continuau să vadă în el pe exponentul cel mai prestigios al aspirațiilor și revendicărilor lor. După suprimarea samavolnică a ,,Curierului românesc", Eliade și-a biruit ultimele rețineri și, în urma tratativelor purtate cu unii reprezentanți ai comitetului revoluționar, a fost cooptat în acesta, primind sarcina de a redacta manifestul revoluției, *Proclamația de la Islaz*.

În calitate de conducător al aripii moderate a partidului național, Eliade a devenit membrul cel mai influent al Guvernului provizoriu, apoi al Locotenenței domnești. El a imprimat linia sa conciliatoristă tuturor actelor importante de guvernămînt. Participînd la decretarea a numeroase reforme democratice prevăzute de proclamația revoluționară (contribuția generală, învățămîntul general gratuit, dezrobirea țiganilor, desființarea rangurilor boierești etc.), Eliade s-a împotrivit din răsputeri la rezolvarea chestiunii agrare (emanciparea țăranilor clăcași și împroprietărirea lor prin despăgubire). După înăbușirea revoluției, Eliade a traversat o a doua perioadă de involuție conservatoare. Divergențele sale din timpul exilului cu ceilalți capi ai mișcării, care aveau o orientare liberală radicală (de tip C. A. Rosetti) sau democrat-revoluționară (de tip N. Bălcescu), inclusiv cu aceia care aveau, ca și el, o orientare democrat-burgheză, au condus la izolarea sa politică. Cantonat definitiv pe pozițiile unui conservatism progresist, pe care se situase încă în deceniul al patrulea, Eliade a aplicat în luptele politice o tactică ambiguă, a cărei esență a constat în a fi ,,revoluționară față de conservatori și conservatoare față de revoluționari"[2]. În perioada exilului, Eliade a săvîrșit o serie de greșeli tactice în chestiunea Unirii Principatelor Române, pentru care militase ardent încă din 1822. După întoarcerea sa în patrie (1858), el a săvîrșit greșeli și mai grave în cursul dezbaterilor prilejuite de reforma agrară. În opoziție însă cu majoritatea liberală și conservatoare, el nu s-a alăturat la coaliția burghezo-moșierească și a dezavuat-o ca „monstruoasă" încă în momentul constituirii ei[3]. Deși nu a fost de acord cu unele din reformele lui Cuza, Eliade nu a participat la complotul pentru detronarea sa, în care liberalii C. A. Rosetti, I. C. Brătianu și I. Ghica au jucat un rol de frunte. Tot atît de pozitivă — chiar dacă pînă la urmă a cedat, aflîndu-se într-o minoritate infimă — a fost în 1866 împotrivirea sa principială la aducerea pe tronul României a unei dinastii străine, care să consfințească interesele statale ale coaliției burghezo-moșierești.

---

[1] ,,Curierul românesc", supliment la nr. 31 din 24 aprilie 1842.

Atît în timpul exilului, cît și după revenirea sa în țară, Eliade și-a continuat activitatea literară și a dus la capăt, îndeosebi prin lucrarea *Echilibru între antiteze* (1859—1869), sistematizarea doctrinei sale social-politice și filozofice. El a fost în 1866 unul dintre membrii fondatori ai Societății literare române (devenită în 1879 Academia Română), iar în 1867 a fost ales primul ei președinte. Moartea sa la 27 aprilie 1872 a îndoliat întreaga națiune română.

CARACTERUL ILUMINIST AL CONCEPȚIEI FILOZOFICE

Inițierea lui Eliade în filozofie datează din anii 1818—1820, cînd el a audiat, pe de o parte, lecțiile consacrate de Gheorghe Lazăr criticismului lui Im. Kant, iar pe de altă parte lecțiile consacrate de Ladislau Erdeli empirismului lui Condillac și de profesorul său grec Constantin Vardalah „ideologiei" empiriste a lui Destutt de Tracy. Pus să aleagă între două direcții filozofice divergente, tînărul Eliade nu a optat în favoarea filozofiei germane, ci în aceea a filozofiei franceze, iar această opțiune a sa a rămas definitivă. În *Gramatica românească*, Eliade s-a călăuzit consecvent după concepția inductivistă sau „metodul analitic". El va caracteriza de aceea lucrarea sa ca „prima gramatică metodică și aproape filozofică în sensul lui Condillac"[4]. Alături de alți reprezentanți autorizați ai intelectualității din Țara Românească, Eliade a criticat în 1838 atacul imprudent îndreptat de transilvăneanul Ion Maiorescu, adept al idealismului german, împotriva culturii franceze, acuzată de acesta că ar reprezenta „*un materialism cras*". Este plin de semnificație și faptul că prima încercare de sistematizare a concepției sale filozofice, efectuată de Eliade în studiul *Filosofie, Închiere la cele zise* (1842), s-a sprijinit pe ideile expuse în studiile a patru autori francezi pe care el le-a publicat în traducere română ; *Filosofie*, de J. Matter, *Despre metodă*, de J. F. Perrard, *Principiu. Sistemă. Doctrină*, de C. M. Paffé și *Fisiologie*, de dr. Isidore Bourdon[5]. Opțiunea timpurie a lui Eliade pentru filozofia franceză din secolul al XVIII-lea și din prima jumătate a secolului al XIX-lea a atras fatal după sine îndepărtarea sa de magistrala filozofică tăiată de Kant și Hegel. În raport cu această magistrală, gîndirea sa filozofică a urmat o cale secundară. ca să nu spunem epigonică. Armătura ei teoretică a fost incontestabil mai slabă, dar problematica ei umanistă, atît de bogată, nu numai că nu a avut nimic de pierdut, ci, dimpotrivă, a cîștigat enorm din punct de vedere politic, datorită uriașului potențial revoluționar al culturii franceze, alimentată nemijlocit de ideile marii revoluții de la 1789—1794. Menționăm în treacăt că opțiunea lui Eliade pentru filozofia franceză a fost favorizată și de eclectismul său orientat spre sintetizarea filozofiilor naționale. El vedea în filozofia franceză contemporană „mijlocul”, adică sinteza între empirismul englez și raționalismul german[6], sinteză care corespundea propriilor sale preocupări.

---

[2] K. Marx și F. Engels, *Burghezia și contrarevoluția*, în idem, *Opere*, vol. 6, București, Edit. politică, 1959, p. 119. Conservatismul progresist al lui Eliade coincidea în mare măsură cu un democratism burghez sau liberalism moderat. Fundamentul său filozofic este teoria „progresului și conservației", pe care o vom analiza la locul cuvenit.

[3] Cf. *Scrisori din exil*. Cu note de N. B. Locusteanu, București, 1891, p. 622.

[4] *Mémoires sur l'histoire de la régénération roumaine*, Paris, 1851, p. V.

[5] Vezi „Curierul de ambe sexe", periodul III (1840—1842), p. 249—285, 307—319 și 321—325.

Filozofia lui Eliade a stat de la început pînă la sfîrșit sub zodia Luminilor. Datorită acestei împrejurări, ea a avut un pronunțat caracter practic, pragmatic, adică orientat nemijlocit spre acțiune, și prin excelență politic. În *Gramatica* sa se află, între altele, o impresionantă definiție iluministă a filozofiei și a adevărului : „Filozofia este lumină, adevăr și îndreptare. — Adevărul este simplu, gol și negrijit”[7]. În cunoscuta sa scrisoare deschisă din 1839 către Petrache Poenaru, Eliade spunea : „Auz că . . . cinstita Eforie voiește a se băga filosofia în colegiu . . . Cu introducerea filosofiei se va da un alt sbor tutulor începuturilor, pentru că vor începe tinerii a învăța să se gîndească”[8]. Caracterul umanist al filozofiei lui Eliade, împletit indisolubil cu iluminismul ei, reiese poate cel mai pregnant din conferința sa testamentară *Literatura = Politica*, ținută la Ateneu la 10 decembrie 1868. Adresînd tineretului de toate profesiile, un apel vibrant pentru reconstrucția țării noastre, el cerea filozofilor : „Cîți sunteți filosofi, faceți ca sapiența voastră să afle cauzele tutulor relelor ce chinue societatea ; mai descindeți din regiunile supranaturali, mai descindeți pe pămînt pînă în colibele mizerabililor ; mai lăsați sistemele și vă ocupați numai de om, și veți face cea mai sublimă din politice”[9].

Manifestările filozofice ale lui Eliade din perioada 1828—1839 sînt puține la număr ; interesul său pentru problemele filozofiei este încă sporadic, incidental. Ca o primă manifestare de asemenea natură poate fi semnalat articolul *Haracterul epohii noastre*[10], în care epoca sa este definită ca o „vîrstă mecanică” și se exprimă idealul saint-simonian al schimbării lumii prin știință și tehnică. Acest articol reflectă fidel preocupările lui Eliade, dar paternitatea sa asupra lui nu este certă. În articolul *Pentru materialism*[11], care este în mod sigur o traducere din limba franceză, se expune o concepție anticreaționistă, iar divinitatea este considerată ca o ficțiune. Aceasta este singura ocazie din întreaga activitate redacțională a lui Eliade, în care el a manifestat o atitudine tolerantă față de ateism. Articolul *Despre pricinile din care isvorăște cutremurul*[12], tradus de asemenea din limba franceză și reprodus de Eliade din ziarul „Romania", denotă adeziunea sa la o concepție evoluționistă, susținută în cadrul teismului și creaționismului. (Dumnezeu este numit „atotziditorul"). În 1839, cu ocazia aniversării a zece ani de la înființarea „Curierului românesc", el a exprimat regretul că nu a imprimat de la început gazetei sale o orientare religioasă[13]. De acum înainte, Eliade va profesa constant o concepție filozofică cu colorit teologic creștin. Încă în 1838, Eliade a preconizat, de altminteri, un spiritualism providențialist, de pe pozițiile căruia a declarat ateismul absurd : „Tu porți religia în sînul tău — scria el unui interlocutor tînăr — și nu vei putea, fără a fi smintit, să tăgăduiești sufletul care pune în mișcare trupul tău, o Provedință care cîrmuiește lumea"[14].

---

[6] Vezi studiul *Cîteva cugetări asupra educației publice* (1839), în *Scrieri politice, sociale și lingvistice*, ediția G. Baiculescu, Craiova, 1940, p. 172—173.

[7] *Gramatica românească*, Sibiu, 1828, p. 134 ; această cugetare este formulată identic în ms. 4 796 din 1821 al *Gramaticii*, f. 25^{v}.

[8] *Scrieri politice . . .*, p. 118.

[9] *Echilibru între antiteze*, București, 1859—1869, p. 361.

[10] „Curierul românesc”, nr. 95 din 14 februarie 1830.

[11] „Curierul românesc”, nr. 76 din 27 octombrie 1832.

În condițiile tranziției societății noastre spre o civilizație modernă, teologia lui Eliade s-a impregnat de spiritul filozofiei Luminilor. Sub un înveliș religios, doctrina sa filozofică și social-politică a vehiculat idei precumpănitor raționaliste, de factură laică, influențate de cele mai renumite concepții occidentale despre progres din secolele XVIII și XIX. Asemenea lui Voltaire, Hegel, Lamennais sau Mazzini, Eliade a asociat în *Proclamația de la Islaz* noțiunea de Dumnezeu cu noțiunea de libertate. Neputința lui Eliade de a renunța la teologie este, desigur, o limită a filozofiei sale, dar în același timp trebuie să se țină seama că misticismul său nu este de strictă observanță, deoarece în centrul filozofiei sale nu stă problema divinității și a comuniunii omului cu ea, ci concepția renascentistă a omului ca emul al lui Dumnezeu, ca ființă rațională perfectibilă, a cărei menire este realizarea fericirii sale terestre. Strîns legată în gîndirea lui Eliade de problema obiectului filozofiei, problema fericirii omului ocupă un loc central în primele sale lucrări cu caracter propriu-zis filozofic — scrierea mai întinsă *Împărăția lui Dumnezeu*, din care s-au păstrat numai studiul *Cîteva cugetări asupra educației publice* (1839) și studiul *Filosofie. Închiere la cele zise* (1842). În *Cîteva cugetări . . .*, Eliade a definit filozofia în spiritul enciclopediștilor francezi, ca „rezultatul tutulor științelor și meșteșugurilor"[15], respingînd pentru unilateralitatea lor concepțiile după care filozofia s-ar baza numai pe științele umanistice sau numai pe științele naturii. În studiul *Filosofie. Închiere la cele zise*, în care a schițat liniile generale ale filozofiei, antropologiei, eticii și pedagogiei sale trinitariste, Eliade a reafirmat concepția că filozofia este sinteza tuturor științelor și meșteșugurilor și a pus cu toată claritatea în centrul filozofării omul : „Pe această sistemă sau doctrină de Treism . . ., perfecționînd în parte pe Omul individual și întreit, se va perfecționa în general și Omul soțial, și prin urmare și instituţiile lui"[16]. Aceasta este, după Eliade, singura cale pentru a se dezlega „problema soţială şi a fericirei Omului"[17].

---

[12] „Curierul românesc", supliment la nr. 8 din 18 februarie 1838 ; continuarea și sfîrșitul articolului se află în nr. 9 și suplimentul la nr. 9.

[13] Vezi „Curierul românesc", nr. 47 din 25 martie 1839.

[14] *Tînărul (Meditații religioase de I. E.)*, în „Curierul de ambe sexe", periodul I (1836—1838), p. 197. Se cuvine însă să observăm că, deși a postulat existența unei providențe divine, Eliade nu a apelat totuși la ea în explicarea evenimentelor istorice concrete. Concepția sa despre formarea popoarelor ca mari grupuri etnice cu trăsături specifice istoricește constituite este vizibil influențată de concepțiile laice ale lui Montesquieu și Voltaire : „Fizionomie dar, temperament, caracter, produse de climă și încrucișarea diverselor elemente individuale. religie, legi, moravuri, costume, datine și istorie, sunt notele sau semnele caracteristice ce disting o Nație din alta, unde Natura nu cunoaște decît Umanitate" (*Naționalitatea în desnaționalizare*, în „Conservatorul", secția a II-a, ianuarie și februarie 1857, p. 179).

[15] *Scrieri politice . . .*, p. 173.

Ca filozofie de tip iluminist, filozofia lui Eliade este, ca şi aceea a lui Vico, Voltaire, Montesquieu, Herder, Lessing, Turgot, Condorcet, Saint-Simon sau Proudhon, o filozofie a progresului istoric. Eliade a zeificat progresul, afirmînd în 1839 că „Dumnezeu este *Înaintare*"[18] sau „Dumnezeu este lumină şi înaintare"[19]. Ca şi poetul Grigore Alexandrescu, ruda sa cu care se învrăjbise, Eliade trăia în preajma anului 1840 în aşteptarea înfrigurată a unor mari prefaceri progresiste, susţinînd că „Dumnezeul păcii şi al luminilor s-a vestit între noi"[20] sau prorocind că „va veni Cuvîntul, a căruia slavă păşaşte cu progresie geometrică, din iute în mai iute; se apropie, suntem în preziua sosirii Cuvîntului pre pămînt"[21]. Din context reiese limpede că Logosul divin era numai o metaforă care personifica expansiunea irezistibilă a ştiinţei, triumful ineluctabil al luminilor, al raţiunii. Tot în 1839, cu 85 de ani înaintea lui E. Lovinescu, Eliade a schiţat o concepţie privitoare la sincronismul civilizatoric şi cultural, în virtutea căruia progresul se propagă cu necesitate de la ţările mai înaintate la cele mai înapoiate, asemenea lichidului dintr-un sistem de vase comunicante. „Lumea — scria el — păşaşte către unime"[22]. Sincronismul cultural apare corelat în gîndirea lui Eliade cu un sincronism politic: „Cînd s-ar creşte bine celelalte noroade — opina el —, cînd ar fi în bine şi în fericire, negreşit că am fi şi noi"[23]. Forţa de propulsie a progresului este, după Eliade, atît de mare, încît un regim reacţionar nu o poate stăvili. Anticipînd o cunoscută teză a lui Proudhon referitoare la înfăptuirea inevitabilă a progresului chiar şi sub un regim ultrareacţionar ca acela al lui Napoleon al III-lea, Eliade a afirmat că „noroadele sub orice fel de guvern nu fac decît să înainteze"[24].

TEORIA ECHILIBRULUI ÎNTRE ANTITEZE

Menirea teoriei sale filozofice fundamentale — teoria echilibrului între antiteze — a fost să fundamenteze gîndirea social-politică a lui Eliade şi să-i asigure unitatea în varietate.

Teoria echilibrului între antiteze este indisolubil legată de sistemul său trinitarist[25] şi reprezintă aspectul metodologic al acestuia. Concepută ca o teorie de filozofie a istoriei, teoria echilibrului între antiteze urmărea scopuri eminamente practice de reformă a societăţii, voind să fie, în intenţia autorului ei, o etiologie şi o terapeutică universală a răului social universal. După ce a creionat o primă schiţă a ei în studiul *Filo-*

---

[16] „Curierul de ambe sexe", periodul III, p. 390.

[17] Ibidem.

[18] *Scrisoarea către P. Poenaru*, în *Scrieri politice ...*, p. 108.

[19] *Cîteva cugetări ...*, în *ibidem*, p. 180.

[20] *Scrieri politice ...*, p. 108.

[21] *Ibidem*, p. 176.

[22] Scrisoarea deschisă către anonimul Petre Înlesnitorul, în „Curierul românesc", nr. 133 din 22 august 1839.

[23] *Cîteva cugetări ...*, în *Scrieri politice ...*, p. 184.

[24] *Ibidem*, p. 177.

[25] Termenul „trinitarist" nu desemnează cu referire la filozofia lui Eliade recunoaşterea dogmei creştine a sfintei treimi, ci o dialectică aparte, bazată, precum vom vedea, pe schema triadică *activ-pasiv-rezultat*.

sofie. Încheiere la cele zise, Eliade a sistematizat teoria sa filozofică fundamentală în manuscrisul *Historiei critice universale* (1852), în scrisoarea din 26 mai 1856 către Gr. Grădişteanu, în articolul *Conservatorul. Profesia lui de credinţă. Misiunea lui* (1856), în *Biblicele* (1858), precum şi în *Echilibru între antiteze* (1859—1869). Teoria echilibrului între antiteze îşi pune în chip firesc pecetea pe întreaga gîndire filozofică şi social-politică a lui Eliade de după 1848. Ceea ce trebuie să subliniem aici este că gîndirea sa înainte de 1848 se orientează pas cu pas spre această teorie, reprezintă o prefiguraţie a ei. Faza embrionară a teoriei este marcată în diverse scrieri în proză şi în versuri ale lui Eliade, din jurul anului 1840 de metaforele obsesive ale *cumpenei* şi *nunţii* (*măritişului*). În timp ce funcţia celei dintîi este să sugereze plastic ideea echilibrului, a armoniei, cea de-a doua exprimă într-o manieră mistică ideea sintezei. În articolul *Femeile sau cugetul aceştii foi* Eliade scria, de pildă : „O foaie periodică şi teatrul sînt unile din cele mai de căpetenie şcoale ce pot să aducă pe oamenii dintr-acelaşi veac de deosebite vîrste şi trepte atît politice cît şi morale într-o cumpănă oarecum de cugetări şi la o învoire şi înţelegere de duhuri[26]. Intenţionalitatea conciliatoristă a metaforei cumpenei reiese cu cea mai mare claritate din mai multe pasaje ale articolului *Pentru opinie* (1841), în care, referindu-se nemijlocit la regimul Regulamentului organic, Eliade, mărturisea : „Hei ! urîtă mi-e cumpăna să o văz trăgînd din partea stăpînirii ! (domniei — *n.ns.* — *R.T.*). Urîtă mi-e de atîtea ori mai mult să o văz trăgînd din partea obşteştei adunări, cu cît sînt mai mulţi cei care se acaţă de dînsa"[27]. Mărturisirea sa constituie o anticipare a principiului după care binele stă în echilibrul antitezelor, iar răul în ruperea echilibrului lor. Metafora nunţii (măritişului) a fost folosită de Eliade în studiile *Cîteva cugetări asupra educaţiei publice* (1839) şi *Filosofie. Încheiere la cele zise* (1842) în legătură cu educaţia morală, privită ca sinteză a educaţiei tehnice şi ştiinţifice şi cu filozofia privită ca sinteză a meşteşugurilor, ştiinţelor şi artelor. În poemul *Căderea dracilor* (1840), în care Eliade se desolidarizează de opoziţia naţională a lui I. Cîmpineanu şi condamnă complotul revoluţionar condus de D. Filipescu, „nunta în Dumnezeu" apare ca apanajul îngerilor, spirite supuse, cuminţi, înfăţişate ca modele de conduită politică, în contrast cu spiritele satanice care se revoltă împotriva ordinii divine. În cîntul I al *Mihaidei* (1845), Dumnezeu-Fiul arată în cuvîntarea sa că a instituit simpatia între atomi şi „nunta" între materie şi spirit („Materie şi minte unitu-le-am prin nuntă")[28]. Sub guvernarea aceleiaşi legi a „nunţii uniforme", el a pus şi „şirurile" cunoştinţelor (termenul „şiruri" este sinonim cu cel de „serii" al lui Ch. Fourier — *n.ns.*).

Teza metodologică fundamentală a filozofiei lui Eliade se rezumă în fraza : „Binele cu un cuvînt stă în echilibrul antitezilor şi răul în rumperea echilibrului antitezilor"[29]. Eliade aplică în primul rînd această teză raportului dintre spirit, conceput în cadrul sistemului său idealist ca principiu activ, şi materie, concepută ca principiu pasiv, în concordanţă cu dogma : „Mişcarea este proprietate a Spiritului, starea este (proprietate) a Materiei”[30]. El sprijină concepţia armoniei dintre spirit şi materie pe o interpretare antiascetică sui-generis a creştinismului, decretînd: „Christ ... arăta că n-a existat şi nici nu poate exista luptă între spirit şi materie, ci nuntă”[31]. În acelaşi sens, Eliade afirmă: „*Verbul* prin excelenţă, *Verbul vieţei* sau al existenţei este verbul A FI, care este existenţa materială şi spirituală totdeodată”[32]. Acest principiu fundamental al ontologiei lui Eliade reprezintă în acelaşi timp principiul fundamental al axiologiei sale, în numele căruia el reclamă neîncetat asigurarea existenţei materiale şi accesul la instrucţie, la cultură, pentru toţi indivizii umani de ambele sexe.

---

[26] „Curierul de ambe sexe", periodul I (1836—1838), p. 43—44.

[27] *Scrieri politice* ..., p. 200.

[28] I. Heliade Rădulescu, *Opere*, I, *Poezii*, ediţia critică Vladimir Drimba, Bucureşti, 1967, p. 115.

[29] *Echilibru între antiteze*, Bucureşti, 1859—1869, p. 269.

Concepţia despre armonia spiritului şi materiei l-a îndreptat pe Eliade, încă înainte de 1840, la profesarea unui dualism ontologic de factură idealist-obiectivă, denumit de el în 1842 „spiritualism”, de pe poziţiile căruia a respins cu hotărîre atît monismul materialist, cît şi cel spiritualist. Criticile aduse de el monismului materialist vizau de fapt denaturările săvîrşite de materialismul vulgar. Calificînd într-un mod semnificativ monismul spiritualist, denumit de el „idealism”, ca „un spiritualism peste măsură”[33], Eliade s-a delimitat net de tendinţele solipsiste ale idealismului subiectiv, precum şi de orice concepţii idealiste care neagă existenţa obiectivă a materiei, eşuînd astfel în iluzionism. Această oroare de solipsism şi de iluzionism învederează incontestabil existenţa unui filon de gîndire realistă în filozofia lui Eliade. Tendinţa de a concilia spiritualismul cu materialismul, precum şi aceea de a concilia între ele diversele filozofii naţionale (empirismul englez, raţionalismul german, „emfazul” spaniolilor sau „entuziasmul” italienilor), despre care se vorbeşte în eseul *Cîteva cugetări asupra educaţiei publice* (1839), conduce inevitabil la un eclectism filozofic, pe care el a încercat să-l fundamenteze atît în cuprinsul eseului sus-menţionat, cît şi în eseul *Filosofie. Închiere la cele zise* (1842). Eclectismul filozofic al lui Eliade este subordonat eclectismului său cultural general şi este de aceeaşi natură cu eclectismul său lingvistic. Esenţial diferit de eclectismul vulgar, eclectismul lui Eliade detesta juxtapunerile hibride şi se orienta instinctiv spre sintetizarea organică a unor adevăruri unilaterale complementare întreolaltă, cuprinse în sisteme diferite sau opuse. Teoria echilibrului între antiteze constituie de altminteri o invitaţie permanentă pentru realizarea unor sinteze de mare anvergură, cărora le oferă în acelaşi timp un cadru ideal. Din păcate, Eliade nu a ştiut să exploateze întotdeauna din plin virtualităţile acestui cadru, iar uneori le-a exploatat într-un mod neadecvat.

Relaţia neantagonică dintre spirit şi materie serveşte în concepţia dualistă a lui Eliade, ca model tuturor dualităţilor *naturale*, *adevărate*, *simpatice*, *creatoare*, în cadrul cărora doi termeni corelativi eterogeni, unul *activ* şi *celălalt pasiv*, se unesc într-un chip organic, armonios. Exemple de asemenea dualităţi naturale sînt: timpul şi spaţiul, progresul şi conservaţia, guvernul şi poporul, dreptul şi datoria, libertatea şi autoritatea etc. După Eliade, dualităţile naturale realizează armonia, echilibrul lor natural, numai în starea lor ideală. Tendinţa activului de a abuza de pasiv și aceea a pasivului de a rezista activului pot duce la degenerarea ambilor termeni, la transformarea dualității naturale într-o dualitate *monstruoasă*. Teza despre rezistența opusă de materia pasivă spiritului activ îl conduce o dată pe Eliade la o explicație idealistă a salturilor dialectice și a exploziilor revoluționare: „Pentru că Spiritul în mișcarea sa continuă neputînd a se aresta, dacă forța materială îl arestă, cu cît îl comprimă mai îndelung, cu atît în explozia lui, ca să zicem așa, se răpede mai departe în viitor decît unde era să ajungă prin mersul său regular. De aceea Revoluțiunile se avîntă prin mari bonduri (salturi — *n. ns.*, — *R.T.*), încît oamenii nu mai cunosc tărîmul social și politic pe care sînt avîntați”[34]. În ciuda caracterului său idealist, această justificare filozofică a revoluțiilor este deosebit de prețioasă. Ea converge, în ultimă analiză, cu teza lui Marx potrivit căreia „revoluțiile sînt locomotivele istoriei”. Fiind făcută de Eliade spre sfîrșitul vieții, ea infirmă tezele sale atît de des repetate încă din deceniul al 4-lea despre pretinsul caracter anormal al revoluțiilor. Notăm în treacăt că o asemenea recunoaștere deschisă a superiorității dezvoltării pe cale revoluționară nu se găsește în întreaga operă a omologului francez al lui Eliade, P. J. Proudhon, care a redus totdeauna revoluția la evoluția obișnuită sau a considerat-o ca o subversiune.

---

[30] *Historia critică universală*, vol. I, Bucureşti, 1892, p. 20.

[31] *Ibidem*, p. 50; cf. şi *Echilibru ...*, p. 269.

[32] *Echilibru ...*, p. 31; cf. şi *Diverse*, Bucureşti, 1860, p. 34.

[33] *Filosofie. Închiere la cele zise*, în „Curierul de ambe sexe”, periodul III (1840–1842), p. 383.

Doctrina lui Eliade despre „dualitățile adevărate” scoate puternic în relief universalitatea contradicției ca factor al mișcării, al dezvoltării progresive, al perfectibilității. În cadrul schemei sale dialectice *activ-pasiv-rezultat*, termenul al treilea (*rezultatul*) este considerat superior celor doi termeni care l-au generat ca, de pildă, în triadele mire-mireasă-*familie*, om spiritual-om fizic-*om moral*, lucrători-material-*edificiu*, guvern-popor-*stat*, progres-conservație-*perfectibilitate*. Raportul antitetic *activ-pasiv*, cu care Eliade operează constant, este numai în aparență analog raportului hegelian *teză-antiteză*, deoarece activul nu generează nicicînd pasivul său, așa cum teza generează antiteza. Eliade pornește de la dialectica duală a activului și pasivului, în timp ce Hegel preconizează prin dialectica Ideii o autodezvoltare a unui principiu unic. Criticile formulate de Eliade la adresa „unitarienilor” în genere vizează în mod cert și doctrina lui Hegel. Dualismul său ontologic este incompatibil cu monismul spiritualist hegelian, radical diferit de acesta[35]. Eliade va fi cunoscut vag opera lui Hegel prin intermediul lui P. J. Proudhon, P. Leroux și H. Lecouturier, dar nu poate fi vorba nicidecum de o adeziune a sa la dialectica hegeliană.

Eliade este însă dualist numai din unghiul ontologiei sale. Din unghiul schemei sale dialectice, sistemul său filozofic este, ca și sistemul lui Hegel, un sistem trinitarist. Spre deosebire de Proudhon, care în faza sa de maturitate a negat existența *sintezei* ca termen separat, susținînd că „*antinomia nu se rezolvă*”[36], Eliade nu se poate dispensa de termenul al treilea (*rezultatul*), așa cum Hegel nu se poate dispensa de *sinteză*. Diada activ-pasiv apare întotdeauna în dialectica lui Eliade subordonată triadei activ-pasiv-rezultat, dualismul său este integrat într-un trinitarism riguros. Ca promotor al unei concepții trinitariste de strictă observanță și ca autor al distincției dintre dualitățile *naturale* și cele *monstruoase*, Eliade se considera unul dintre descoperitorii „adevăratei științe trinitare" și era tot atît de mîndru de descoperirea sa ca maestrul său Ch. Fourier de descoperirea legilor atracției pasionale. Triada model a sistemului lui Eliade este triada *Spirit* (activ) — *Materie* (pasiv) — *Creațiune* sau *Univers* (rezultat). Deasupra tuturor triadelor stă triada supremă a divinității creștine: Dumnezeu-Tatăl (Spiritul) — principiu activ, Dumnezeu-Fiul (Universul sau Materia) — principiu pasiv și Duhul Sfînt (Spiritul Verității, Justiția sau legile matematice — principiu regulator[37].

---

[34] *Echilibru ...*, p. 303.

[35] Problema influenței lui Hegel asupra lui Eliade a fost abordată de G. D. Scraba (*Ioan Heliade-Rădulescu. Începuturile filozofiei și sociologiei române*, București, 1921, p. 139), G. Oprescu (*Eliade Rădulescu și Franța*, Cluj, 1924, p. 101), Tudor Vianu (*Influența lui Hegel în cultura română*, București, 1933, p. 10, 16 și 17) și G. Călinescu (*Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, București, 1941, p. 141; cf. și micromonografia *I. Eliade Rădulescu și școala sa*, București, 1966, p. 51—52); toți s-au oprit la concluzii negative.

[36] *De la justice*, tome cinquième, Bruxelles, 1870, p. 148; cf. și G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Paris, 1962, ch. VII, *La dialectique chez Proudhon*, p. 95—117.

Eliade privește existența ca un „nemărginit șir de forme", ca o „*perpetuă transformație*"[38]. În virtutea legii perfectibilității, mișcarea omenirii se înfăptuiește, după el, într-un cerc cu raza tot mai mare. În sprijinul concepției sale, Eliade citează cuvintele lui Michelet: „Umanitatea se invârtește într-un cerc care neîncetat se tot lărgește în spiraliu"[39]. Conform formulărilor riguroase ale teoriei echilibrului între antiteze, răul nu este decît lipsa binelui, iar dualitatea bine-rău este o dualitate himerică, care se reduce de fapt la unitate și nu poate deci genera mișcarea. Teza aceasta este însă contracarată de o altă teză cosubstanțială teoriei regenerării, prin care Eliade admite că binele și răul sînt contrarii care se transformă reciproc, că „binele iese pînă în fine din excesul răului"[40]. Dialectica binelui și răului îi prilejuiește astfel lui Eliade singura împrejurare în care el recunoaște o autodezvoltare bazată pe contradicții interne.

Absolutizarea armoniei dintre spirit și materie l-a condus pe Eliade la absolutizarea contradicțiilor neantagoniste în genere. Faptul acesta comportă neînțelegerea esenței antagonismelor sociale, izgonite de el în bloc în categoria dualităților *monstruoase*, *antipatice*, *distructive* sau *himerice*, care, după părerea sa, sînt sterile, nu pot genera mișcarea. Eliade deosebește trei clase de dualități monstruoase. În prima clasă, el înglobează dualitățile omogene compuse din doi activi sau doi pasivi (doi bărbați, două femei, doi adversari în genere), precum și toate raporturile antagonice: „învingător-învins, împilător-împilat, despot-sclav, sacrificator-victimă, tîlhar-pradă, ucigător-ucis, calomniator-calomniat"[41]. O a doua clasă de dualități monstruoase, himerice o reprezintă dualitățile în care numai primul termen este pozitiv, iar al doilea indică numai absența primului: ființă-nimic, lumină-întuneric, cald-frig, viață-moarte, mișcare-inerție, adevăr-minciună, certitudine-eroare, avere-lipsă, bine-rău etc.[42]. Într-o a treia clasă de dualități monstruoase, Eliade așază dualitățile compuse din doi termeni negativi provenind din degenerarea a doi termeni pozitivi originari, ca dualitatea *libertinaj-despotism*, provenită din degenerarea dualității naturale *libertate-autoritate*, sau dualitatea *stăpînire-norod*, care tinde adeseori să se substituie dualității naturale *guvern-popor*. Punînd principalul accent pe rezolvarea contradicțiilor sociale, Eliade, ca și Proudhon, a abordat numai tangențial problema contradicțiilor din natură. Ceea ce l-a interesat înainte de toate nu a fost echilibrul naturii, ci echilibrul societății. Filozofia sa nu este aceea a unui naturalist, ci aceea a unui moralist și politolog. Ea este axată pe o serie de contradicții sociale de ordin practic și teoretic care au solicitat în grad înalt meditația lui Eliade prin faptul că cer în permanență în modul cel mai imperios soluția cumpenei drepte, a echilibrului, armoniei sau *măsurii*. Printre aceste contradicții care constituie fondul de aur al teoriei echilibrului între antiteze, tărîmul ei cel mai solid și mai inexpugnabil, se numără : raportul dintre guvern și popor, raportul dintre individ și societate, dintre libertate și autoritate, dintre progres și conservație (respectiv inovație și tradiție), dintre drepturi și datorii, dintre rațiune și pasiuni. Nicăieri altundeva teoria echilibrului dintre antiteze nu este mai la ea acasă, deoarece toate aceste contradicții, precum și numeroase altele asemănătoare lor, fac în starea lor ideală obiectul unui dozaj extrem de fin, al unei armonii instabile, care trebuie să fie mereu restabilită. Sarcina filozofilor, datoria lor de onoare este, după Eliade, să vegheze ca echilibrul fragil, instabil dintre antiteze să fie mereu menținut, corectat și restabilit ; să împiedice degenerarea dualităților naturale în dualități monstruoase ; să militeze în sens regeneraționist în vederea transformării dualităților monstruoase în dualități naturale.

---

[37] Vezi studiul *Unitate*, în revista „Conservatorul", caietul penultim din 1857, p. 23.

[38] *Historia critică universală*, vol. I, p. 35.

[39] *Echilibru ...*, p. 277. G. Oprescu a stabilit că precizarea finală „în spiraliu" reprezintă un adaos al lui Eliade (*op. cit.*, p. 108).

[40] *Echilibru ...*, p. 25; *Diverse*, București, 1860, p. 19. Expresie a unui iluminism moderat, curentul regeneraționist din Țara Românească, inițiat de Gheorghe Lazăr, preconiza, în esență, că epocile de decadență din istoria unui popor sînt urmate în mod necesar de epoci de renaștere națională. Mișcarea de regenerație promovată de toți corifeii prepașoptismului a contribuit la pregătirea ideologică a revoluției de la 1848, care avea să depășească însă în amploare obiectivele limitate ale acesteia.

[41] *Echilibru ...*, p. 10.

[42] Vezi *ibidem*, p. 9—10; *Historia critică universală*, vol. I, p. 8.

Concepția lui Eliade despre timp și spațiu, libertate și necesitate (fatalitate), drept și datorie, progres și conservație a fost preluată nemijlocit de el, așa cum a stabilit G. Oprescu, din cartea lui H. Lecouturier *La Cosmosophie ou le Socialisme universel*. Menționăm că Eliade nu subiectivizează timpul și spațiul în felul lui Kant. În ciuda derivării timpului din spirit, concepția sa despre timp și spațiu conține numeroase elemente materialiste și include o tendință accentuată de a considera timpul și spațiul ca forme obiective de existență a materiei. Concepția lui Eliade despre timp și spațiu este vizibil influențată de Newton nu numai în privința particularităților sale materialiste, ci și în aceea a particularităților sale metafizic-mecaniciste. Ca și Newton, Eliade privește timpul și spațiul ca niște receptacole ale materiei. „De sine însă — afirmă el —, amîndouă sunt niște deșerte, niște vide pline cu ceva”[43]. Concepția lui Eliade despre libertate și necesitate (sau cum spune el înaintea lui V. Conta : „fatalitate”) este profund impregnată de spiritualismul filozofiei sale. Eliade susține în esență că spiritul, ca ființă activă, este liber, în timp ce materia, ca ființă pasivă, inertă, este supusă fatalității. Ca simplu obiect al acțiunii spiritului, materia nu are, după Eliade, legi proprii, ci este acționată de spirit, care ascultă de legile sale. „Legea — scrie el — ... nu este pentru Materie, ci pentru Spirit”[44]. Conceput ca omnipotent și omnibun, spiritul este „omniliber *spre a face binele*”[45]. În ultimă analiză, „*libertatea este* — după Eliade — *facultatea de a face binele sau libertatea este dreptul de a face binele, cu datoria de a face binele*”[46]. Această memorabilă concluzie etică a fost împrumutată de Eliade cuvînt cu cuvînt de la H. Lecouturier, fără ca sursa să fie mărturisită, aşa cum se întîmpla la noi obişnuit în vremea sa[47]. Teoria eliadistă a progresului şi conservaţiei are drept fundament filozofic dualismul spiritului şi materiei. Eliade afirmă că, „precum pasivul este subordonat activului şi materia spiritului, asemenea conservaţia este subordonată progresului”[48]. În mod subsecvent, conservaţia este concepută ca „o pauză, o stare, un repaus în cursul progresului”[49]. Progresul este, aşadar, după Eliade, absolut, iar conservaţia relativă. Interacţiunea dialectică dintre spirit şi materie determină, după Eliade, interacţiunea dintre progres şi conservaţie, în virtutea căreia orice progres se consolidează prin conservaţie, şi orice conservaţie constituie, la rîndul ei, punctul de plecare al unui nou progres. Din împrejurarea aceasta, Eliade trage trei concluzii de ordin politic, care converg de fapt într-una singură:

---

[43] *Historia critică universală*, vol. I, p. 12.

[44] *Ibidem*, p. 30.

[45] *Ibidem*, p. 17.

[46] *Ibidem*, p. 28 ; vezi și *Echilibru* ..., p. 271.

„Progresistul *adevărat e* totodată şi conservator”
„Conservatorul *adevărat* e totodată şi progresist” . . .
„Conservatorul adevărat este progresistul adevărat”[50].

Prin teoria asimilaţiei, care constituie o importantă anexă filozofică şi sociologică a teoriei echilibrului între antiteze, Eliade a subliniat puternic interdependenţa universală a fenomenelor, factura lor unitară şi ierarhia lor severă. „Toate sunt legate în sistema Universului — afirmă el —, ca şi în sistema unui Corp, şi o unitate de lucrare se află între toate părţile lui, de la infuzorii şi minerale pînă la sori şi centrele de sori”[51]. Ceea ce izbeşte în această teorie a lui Eliade este transferul ilicit al categoriilor etice-juridice ale dreptului şi datoriei asupra regnului naturii. El consideră, de pildă, că „bureţii ce se născură din infuzorii îşi află într-însele baza şi nutrimentul, avură, ca să zicem aşa, un drept asupra spumelor”[52]. Postulînd principiul finalist „*posterioarele* au un *drept* asupra anterioarelor”[53], Eliade susţine că „omul, care e ultima din operele Creaţiunii, are un drept asupra pămîntului, asupra mineralelor, vegetalelor şi tutulor animalelor”[54]. Ierarhia biologică are drept corolar ierarhia generaţiilor umane succesive, care se înlănţuie, urcîndu-se mereu cu o treaptă mai sus pe scara progresului: „Astfel, generaţia ce vine moşteneşte tot al generaţiei prezente, ce a moştenit pe cea trecută, încît fiecare generaţie reprezintă un om mai întreg, mai avut, mai perfect, mai dotat cu drepturi şi datorii, pentru că moşteneşte toate conchistele materiale şi spirituale ale generaţiilor trecute”[55]. Stăruind asupra corelaţiei organice dintre drepturi şi datorii în succesiunea generaţiilor umane, Eliade a pledat intens pentru asimilarea reciprocă a valorilor spirituale create de popoarele europene şi mai ales pentru asimilarea reciprocă a culturilor franceză, engleză şi germană, considerate de el ca fiind complementare[56].

---

[47] Vezi *La Cosmosophie ou le Socialisme universel*, Paris, 1850, p. 53.

[48] *Historia critică universală*, vol. I, p. 27.

[49] *Ibidem*, p. 20.

[50] *Echilibru* . . ., p. 18 şi 19.

[51] *Unitate*, studiu publicat în caietul penultim din 1857 al revistei „Conservatorul” şi semnat convenţional numai de discipolul lui Eliade, N. Russo (Locusteanu), care se poate să fi fost coautor.

[52] *Historia critică universală*, vol. I, p. 68.

[53] *Echilibru* . . ., p. 20.

[54] *Ibidem*.

[55] *Historia critică universală*, vol. I, p. 73–74.

[56] Vezi *Echilibru*. . ., p. 27–32.

Filozofia lui Eliade se caracterizează printr-un impresionant optimism gnoseologic de factură idealistă, bazat pe esența activă, a spiritului. După el, „omenirea nu poate sta în loc, pentru că nu o lasă spiritul ce viază într-însa a rămîne staționară”[57]. Fără să se poată debarasa de teism și creaționism, Eliade admite, sub influența concepției celor trei stadii ale omenirii, formulată în spiritul pozitivismului de Saint-Simon și A. Comte, că, în dezvoltarea progresivă a omenirii, stadiului religiei îi va lua ineluctabil locul stadiul științei pozitive. „Cînd va ajunge omul a fi față în față cu Dumnezeu — scrie semnificativ Eliade pe ultima filă păstrată a manuscrisului din 1852 al *Historiei critice universale* — , nu (va) mai zice crez, Doamne, ci știu, Doamne”[58].

Filozofia lui Eliade înglobează atît aspecte dialectice, cît și aspecte metafizice-mecaniciste (concepția despre eternitatea legilor naturii și societății; concepția că acțiunea lor s-ar manifesta identic, independent de condițiile concrete; transferul ilicit al unor categorii sociologice asupra domeniului naturii; viziunea uneori abstractă, anistorică asupra tensiunii antitezelor; recursul frecvent la imaginile cumpenei, triunghiului, cercului, curbelor ascendente și descendente etc.). Stabilirea unui procentaj — dacă, prin absurd, o asemenea operație ar fi posibilă — nu ar spune în cazul de față nimic. Problema reală nu este aceea dacă în concepția filozofică a lui Eliade există o serie de elemente metafizic-mecaniciste, ci aceea dacă aceste elemente sînt subordonate final unei viziuni metafizice sau unei viziuni dialectice asupra lumii. Or, viziunea lui Eliade asupra lumii transfigurează dialectic premisele sale mecaniciste. Ea preconizează interdependența universală a monadelor, diadelor și triadelor, subliniază interacțiunea multilaterală dintre termenii corelativi ai diadelor și consideră raportul lor de contradicție drept izvorul mișcării în natură și societate, scoate puternic în relief fenomenul schimbării și transformării perpetue a lumii, al nesfîrșitei ei variații calitative, recunoaște salturile calitative și accelerarea transformărilor sociale în perioadele revoluționare, evită cu măiestrie capcanele metafizice ale evoluției liniare și ciclului istoric (veșnicei întoarceri), pentru a-și atinge culminația în afirmarea unui progres infinit, determinat de o dezvoltare complexă, săvîrșită în spirală. În liniile sale esențiale, concepția filozofică a lui Eliade trebuie, de aceea, să fie considerată ca o varietate a dialecticii idealiste. Absolutizînd, ca și Proudhon, contradicțiile neantagoniste, Eliade nu a reușit să abordeze adecvat contradicțiile antagoniste, să diferențieze corect esența lor, să înțeleagă în profunzime rolul lor în dezvoltarea socială. În comparație cu dialectica hegeliană și, mai ales, cu dialectica materialistă, dialectica lui Eliade apare ca o dialectică limitată, care are o sferă de aplicabilitate mai îngustă și se resimte de certe îngustimi în însăși viziunea sa.

Prin multitudinea problemelor pe care le dezbate, doctrina filozofică a lui Eliade, fără să reprezinte un sistem filozofic complet, se apropie sensibil de un asemenea sistem, se află la granița care separă o concepție obișnuită de un sistem filozofic în toată puterea cuvîntului. Mult mai închegată decît concepțiile filozofice ale tuturor contemporanilor săi din generația de dinainte de 1848 și cea de la 1848 — E. Poteca, G. Barițiu, S. Bărnuțiu, A. T. Laurian, N. Bălcescu, C. A. Rosetti, I. Ghica ș.a. —

---

[57] *Historia critică universală*, vol. I, p. 76.

[58] *Ibidem*, vol. II, București, 1893, p. 540.

concepţia filozofică a lui Eliade-Rădulescu reprezintă cel mai impresionant efort de cuprindere şi sistematizare în domeniul filozofiei realizat de un român la mijlocul secolului al XIX-lea. Cu totul excepţională la noi în condiţiile epocii, atît prin unele aspecte mecaniciste, cît şi prin unele aspecte dialectice ale sale, concepţia filozofică a lui Eliade a netezit drumul primului sistem filozofic românesc, care avea să fie construit, după un sfert de veac, de pe poziţii materialiste, de V. Conta[59].

Climatul istoric specific care a prezidat la geneza teorei echilibrului între antiteze s-a caracterizat prin acţiunea simultană, în deceniile 3—5 ale secolului al XIX-lea, a trei contradicţii puternice: 1) contradicţia echilibrului european, legat la noi de aşa-numita chestiune orientală şi ascuţită la paroxism de războaiele ruso-turce; 2) contradicţia guvernamentală a Regulamentului organic, care a pus faţă în faţă două puteri egale Domnia (Guvernul) şi Obşteasca adunare, menite să se contracareze şi să se paralizeze reciproc şi 3) contradicţia dintre ţărani şi boieri, pe care Eliade a fost totdeauna înclinat s-o trateze ca pe o contradicţie neantagonistă.

Cele mai multe dintre izvoarele teoretice ale filozofiei lui Eliade au un caracter mijlocit şi nu pot fi de aceea semnalate decît cu titlu de probabilitate. O seamă de pasaje din *Historia critică universală* atestă că Eliade a întîlnit primele modele ale schemei dialectice *activ-pasiv-rezultat* în vechile scrieri sacre indiene, chineze şi egiptene. Alte elemente ale trinitarismului au putut fi preluate din pitagoreism, platonism, neoplatonism şi gnosticism. Într-un mod semnificativ, în *Historia critică universală* se menţionează apologia *măsurii*, făcută de înţeleptul chinez Lo-pi. Există indicii că, în ce priveşte dualismul binelui şi răului, Eliade a mers la sursele antice mazdeiste, zoroastriste şi maniheiste. Concepţia lui Eliade asupra dialecticii binelui şi răului a fost neîndoios influenţată de unele idei formulate de Gheorghe Lazăr în discursul din 30 iulie 1822. Stagiul scurt efectuat de Eliade înainte de 1835 în loja masonică din Bucureşti îndreptăţeşte presupunerea că el a cunoscut concepţia francmasoneriei despre divinitate ca personificare a echilibrului universal. Nu este exclus ca Eliade să fi luat cunoştinţă din scrierile lui de Bonald, cunoscut ideolog al Restauraţiei, de schema *cauză-mijloc-efect*, înrudită cu schema *activ-pasiv-rezultat*. Printr-o filieră indirectă, Eliade a preluat de la Saint-Simon distincţia dintre „epocile organice", de echilibru şi „epocile critice", de dezechilibru social, distincţia idealistă dintre „materia fluidă" şi „materia solidă", precum şi teza despre dezvoltarea complexă în spirală.

De la Fourier, ale cărui opere le studiase încă în 1832, Eliade a preluat dialectica seriilor, concepţia despre conexiunea universală a fenomenelor şi transformarea lor perpetuă, aversiunea justificată faţă de doctrinele filozofice şi teologice care făceau apologia stării de fapt, dar şi aversiunea faţă de „scandalele recente ale ateismului şi materialismului"[60]. Fourier considera, ca şi Eliade, spiritul ca principiu activ, materia ca principiu pasiv, iar matematicile ca principiu regulator, în felul lui Pitagora şi Platon. Distincţia făcută de Eliade între dualităţile *naturale* şi cele *monstruoase* pare a fi fost inspirată de distincţia fourieristă dintre a „dualiza" (a reuni într-o serie două elemente care se află în armonie) şi a „duplica" (a reuni într-o serie două elemente divergente). Unul dintre principalii mentori ai trinitarismului lui Eliade şi în genere ai filozofiei sale cu colorit religios a fost gînditorul francez Pierre Leroux (1797–1871). Alături de ocultistul mason Fabre d'Olivet (1767–1825), Leroux a oferit lui Eliade, prin opera sa *De l'humanité* (1840), modelul unei istorii filozofice a omenirii. Eliade a manifestat în genere o atitudine contradictorie faţă de pozitivismul lui A. Comte, dar este plauzibil ca el să fi ştiut că acesta a utilizat schema activ-pasiv, considerînd că acordul dintre cei doi termeni antitetici l-ar realiza amorul. În afară de ce s-a arătat mai sus, H. Lecouturier a influenţat nemijlocit concepţiile lui Eliade despre corelativitatea, paralelismul şi complementaritatea spiritului şi materiei, despre corelaţia dintre activ şi pasiv, bazată pe atracţie sau simpatie, distincţia de origine saint-simoniană dintre „calorigen" şi „solidigen", precum şi teza despre divizibilitatea atomului. Eliade a afirmat în acest sens : „Totul este compus în univers şi însuşi atomul cel mai nedivizibil"[61]. Eliade a schiţat rudimentele teoriei sale a echilibrului („cumpăna" şi „nunta"), independent de Proudhon, înainte de apariţia, în 1840, a primului memoriu asupra proprietăţii. Elementele comune celor două variante ale teoriei echilibrului elaborate de Eliade şi Proudhon se explică prin aceea că personalitatea lor s-a format, în perioada premergătoare revoluţiilor de la 1848, în acelaşi climat social-istoric continental. Nu poate fi, desigur, neglijată nici împrejurarea că ambii au plecat de la aceleaşi izvoare teoretice. Pe lîngă mari asemănări, între Eliade şi Proudhon există două deosebiri fundamentale. Eliade a fost teist şi creaţionist, în timp ce Prodhon a fost un ateu consecvent, care, sub influenţa pozitivismului, nu-şi spunea însă ateu, ci antiteist. Sub influenţa saint-simonienilor, Eliade a fost adeptul unui stat autoritar, în timp ce Proudhon a preconizat un stat cît mai limitat cu putinţă, pe care îl numea „anarhie pozitivă".

---

[59] Între filozofia lui Conta şi aceea a lui Eliade există unele asemănări mai ales pe linia teoriei asimilaţiei. Concepţia lui Conta despre „fatalitate" (necesitate) este însă materialistă, în timp ce aceea a lui Eliade este, după cum am văzut, tipic spiritualistă.

[60] Ch. Fourier, *Sur l'esprit irréligieux des modernes*, Paris, 1850, p. 4.

Teoriei echilibrului între antiteze îi sînt aferente pe plan practic mai multe procedee tactice, proprii şi altor variante ale teoriei echilibrului, în special variantei lui Proudhon. Aceste procedee sînt : 1) *aruncarea între focurile convergente* (expresia aparţine lui Eliade însuşi[62] şi desemnează încercarea de conciliere a unor tabere adverse), 2) *predica dublă* (apel conciliatorist adresat concomitent de Eliade boierilor şi ţăranilor clăcaşi sau „albilor" şi „roşilor" din Franţa) şi 3) *formula ambiguă*. Acţionînd în spiritul formulelor sale ambigue cu mult înainte de revoluţia de la 1848, Eliade a ajuns să le exprime sintetic într-o manieră extrem de sugestivă abia în ajunul revoluţiei : a) „Urăsc tirania, mi-e frică de anarhie" (care rezumă esenţa doctrinei politice a lui Eliade) ; b) „Respect către proprietate ; respect către persoane" ; c) „Foloase generale fără paguba (vătămarea) nimului" şi d) „Nu se cuvine a pierde cei mai mulţi pentru cei mai puţini, căci este nedrept ; nu se cuvine iară a pierde cei mai puţini pentru cei mai mulţi, căci este silnic". (Prima formulă a servit ca epigraf „Curierului românesc" în aprilie 1848 ; celelalte trei au fost lansate prin *Proclamaţia de la Islaz.*) Între cele trei procedee tactice distinse de noi există o strînsă legătură. Formulele ambigue ale lui Eliade sînt, de asemenea, înrudite întreolaltă. Ele au premise social-istorice autohtone şi izvoare ideologice occidentale. Structura duală a formulelor lui Eliade din anul 1848 favorizează alunecarea uşoară de la polul liberal la polul conservator. Acesta este în primul rînd cazul maximei sale fundamentale „Urăsc tirania, mi-e frică de anarhie", în care prima parte exprimă o atitudine liberală, iar a doua parte o atitudine opusă conservatoare. La o interpretare liberală şi la una conservatoare se pretează deopotrivă maximele ambigue formulate de Eliade după 1848, ca, de pildă, maxima „Conservatorul adevărat este progresistul adevărat". Bineînţeles, involuţia conservatoare a lui Eliade de după 1848 a afectat nu numai interpretarea formulelor sale ambigue, ci şi alte concepţii, teze sau atitudini ale sale. În prefaţa *Gramaticii* sale din 1828, el a declarat, de pildă, război „ruginoaselor şi de Dumnezeu blestematelor prejudecăţi"[63], pentru ca în 1859 să afirme că, „spre a organiza un popol, se cuvine a lua în consideraţie natura lui, credinţele lui şi însuşi prejudicăţile lui"[64].

---

[61] *Echilibru ...,* p. 328.
[62] Cf. *ibidem,* p. 1–2 şi 223.

TEORIA „CIOCOIEI" ŞI SOCIALISMUL EVANGHELIC

După 1848, Eliade a elaborat mai mult sau mai puţin sistematic numeroase teorii social-politice impregnate de spiritul teoriei echilibrului între antiteze (posibilul şi imposibilul; boierii şi ciocoii; boieribilitatea; boierii cu ale boierilor; doi 1821, doi 1848, doi 1859; unire şi unitate; patriarhalismul românesc sui-generis; cele două hoarde; partidul naţional; pactul social; votul şi răzvotul; concentrarea; claca). Forma embrionară a acestor teorii (cu excepţia teoriei paseiste a clăcii) poate fi identificată în scrierile sale dinainte de 1848. Cea mai importantă dintre aceste teorii social-politice este teoria „boieri şi ciocoi" sau teoria „ciocoiei", al cărei fundament filozofic îl constituie concepţia dialectică despre opoziţia dintre bine şi rău şi posibilitatea transformării reciproce a celor două contrarii. În ciuda substratului său conservator (idealizarea boierimii de neam), intenţionalitatea teoriei „boieri şi ciocoi" este progresistă, deoarece ea reprezintă o condamnare energică a carierismului şi parvenitismului în genere, un rechizitoriu necruţător al fenomenului negativ al contraselecţiei sociale, o pledoarie vibrantă pentru promovarea valorilor autentice. Sub aspectul său pozitiv, teoria „boieri şi ciocoi" a continuat vechea luptă împotriva arbitrarului şi corupţiei, începută de Eliade încă în 1829, cînd a îndrăznit să scrie că totul va fi zadarnic „pînă cînd nu va fi dărîmată cu totul sistema politicească în care ne aflăm şi în care slujbă se numeşte chiverniseală"[65]. Atît laturile negative, cît şi cele pozitive ale teoriei „ciocoiei" au fost preluate de Eminescu în vestita sa teorie a „păturilor superpuse".

O referire oricît de sumară la concepţiile social-politice ale lui Eliade nu poate face abstracţie de socialismul său evanghelic. Consemnăm, în această privinţă, cîteva aspecte mai importante. În iunie 1834, Eliade a publicat în „Curierul românesc" trei articole fourieriste ale lui T. Diamant, care corespundeau perfect propriilor sale vederi moderate, înscriindu-se în aria principiului utopic „foloase generale fără vătămarea nimului". Peste cinci ani, Eliade a expus în eseul *Cîteva cugetări asupra educaţiei publice* un interesant proiect socialist-utopic de reformă a societății românești în spiritul preceptelor evanghelice. Prin donații și legate ale credincioșilor, biserica ar fi trebuit să devină, conform proiectului, epitroapa tuturor moșiilor, precum și a tuturor celorlalte mijloace de producție (ateliere meșteșugărești, fabrici etc.), pe care le-ar fi transferat apoi în proprietatea statului. Distribuind aceste mijloace în folosință temporară, statul ar fi transformat pe toți cetățenii în funcționari ai săi, asigurîndu-le astfel o existență din ce în ce mai înfloritoare. Repartiția veniturilor nu s-ar fi făcut după criteriul nivelator egalitarist propriu comunităților creștine primitive, ci s-ar fi condus după deviza modernă : fiecăruia după capacitatea și munca sa. Eliade a revenit la proiectul său într-o notă din 1844 la traducerea studiului lui Guizot *Istoria civilizației europene*. Spre deosebire de T. Diamant, Eliade a rămas străin de fricțiunile dintre fourierism și saint-simonism ; influențele exercitate de cele două școli socialiste asupra sa au avut un caracter complementar. Concepțiile socialiste utopice, expuse de Eliade în lucrarea *Souvenirs et impressions d'un proscrit* (1850) și în poezia *Santa Cetate* (compusă în 1850 și publicată în 1856), au o orientare reformistă apropiată de aceea a lui Louis Blanc. Sub influența lui Leroux și Proudhon, Eliade a formulat în *Souvenirs* postulatul unei „științe a sociabilității'', respectiv al unui socialism științific : „Libertatea cere o republică, egalitatea o democrație, fraternitatea o sociabilitate-știință. Sociabilitatea dezvoltată — adaugă el — începe să devină o știință''[66]. În cursul deceniului al 6-lea, Eliade a manifestat rezerve critice față de posibilitatea triumfului socialismului pe calea unor experiențe miraculoase efectuate la scară microsocială. Îndoielile sale se refereau în primul rînd la falansterele lui Fourier. În același timp, Eliade recomanda însă prietenilor săi tineri să studieze sistematic operele lui Fourier și să experimenteze pe proprietățile lor adevărurile parțiale pe care trebuia să le conțină, după părerea sa, doctrina fourieristă despre asociația agricolă-industrială.

---

[63] *Scrieri politice ...*, p. 16.

[64] *Echilibru ...*, p. 5.

[65] „Curierul românesc", nr. 12 din 20 mai/1 iunie 1829.

◆

Dintre toate aspectele operei multilaterale a lui Eliade, cel filozofic — cel mai important pentru înțelegerea în profunzime a personalității sale complexe și contradictorii — a fost pînă în prezent cel mai ignorat. Împrejurarea aceasta se datorește unei multitudini de cauze. Valorificarea obiectivă a moștenirii filozofice a lui Eliade a fost împiedicată timp de aproape un veac de teoria tradițională a celor doi Eliade — cel tînăr realist și progresist, iar cel bătrîn nerealist și reacționar. Ea a determinat o atitudine nihilistă față de perioada de după 1848 a activității lui Eliade, perioadă în care, între altele, el și-a sistematizat concepția filozofică. În primii 15 sau 20 de ani după Eliberare, atitudinea nihilistă față de concepțiile social-politice și filozofice ale lui Eliade a cunoscut o recrudescență, sub impresia defavorabilă produsă de redescoperirea și sublinierea unilaterală a greșelilor săvîrșite de el în calitate de om politic și, mai ales, de conducător revoluționar. În calea cunoașterii și valorificării gîndirii filozofice a lui Eliade au stat însă și alte impedimente. Concepțiile sale filozofice sînt împrăștiate în sute de contexte literare, istorice, memorialistice etc., care trebuie să fie parcurse în ediții vechi greu accesibile, precum și în colecții rare de periodice. Prin izvoarele teoretice ale filozofiei sale,

---

[66] *Ibidem*, p. 280.

Eliade este un gînditor izolat, care ridică probleme deosebit de grele în legătură cu raportarea sa la o seamă de curente ale filozofiei occidentale de la mijlocul veacului trecut puțin cunoscute astăzi la noi. În afara influenței exercitate nemijlocit asupra lui Eminescu, destinul istoric al doctrinei social-politice și filozofice a lui Eliade a fost cum nu se poate mai ingrat. Învăluită de uitare, ea nu a făcut prozeliți, nu a fructificat curente de idei, nu a fost revendicată de nici o grupare politică, liberală sau conservatoare, începînd cu junimiștii, care au ignorat cu seninătate cît de mult îi datorează în nenumărate privințe.

Analiza doctrinei filozofice a lui Eliade Rădulescu învederează marea ei bogăție de idei și justifică locul important ce trebuie să i se acorde în istoriografia filozofică românească[67].

---

[67] Contribuții la interpretarea concepțiilor social-politice și filozofice ale lui Eliade Rădulescu au fost aduse mai ales prin următoarele lucrări : 1) Pompiliu Eliade, *Histoire de l'esprit public en Roumanie au dix-neuvième siècle.* Tome premier (1821—1828). *L'occupation turque et les premiers princes indigènes,* Paris, 1905. 2) G. D. Scraba, *Ioan Heliade-Rădulescu Începuturile filozofiei și sociologiei române,* București, 1921. 3) G. Bogdan-Duică, *Istoria literaturii române moderne. Întîii poeți munteni,* Cluj, 1923. 4) G. Oprescu, *Eliade Rădulescu și Franța,* Cluj, 1924. 5) D. Popovici, *Ideologia literară a lui I. Heliade Rădulescu,* București, 1935. 6) D. Popovici, *„Santa Cetate". Între utopie și poezie,* București, 1935. 7) G. Munteanu, *Atitudini,* București, 1966. 8) R. Tomoiagă, *Ion Eliade Rădulescu. Ideologia social-politică și filozofică,* București, Edit. științifică, 1971.

RAŢIONALISMUL ŞI ROMANTISMUL PAŞOPTIST. CONCEPŢII DEMOCRAT-REVOLUŢIONARE

La sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea, în filozofie, *stricto sensu*, linia generală constă în tendinţa de a opune teologiei o concepţie filozofică raţionalistă. Amintim că tendinţele raţionaliste care începuseră să apară în concepţiile umaniştilor nu au dus la afirmarea opoziţiei nete dintre filozofie şi teologie, dintre raţiune şi credinţă, ci doar la spargerea cadrului tradiţional al dominaţiei absolute a credinţei. Premisele puse de gîndirea umanistă sînt dezvoltate însă de gînditorii de la sfîrşitul veacului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea, cînd se poate vorbi de un moment al gîndirii raţionaliste, ajungîndu-se pînă la afirmarea clară a opoziţiei dintre raţiune şi credinţă. Precizăm totodată că în această fază teologiei nu-i este contrapusă încă o filozofie materialistă. Burghezia — clasa care promova o nouă orinduire şi o nouă ideologie — era slabă, dispusă la compromisuri cu reprezentanţii vechii orînduiri. Pe de altă parte, în momentul în care burghezia românească tindea să-şi formeze o concepţie despre lume, idealismul — în special cel clasic german — era predominant în Europa. Se adaugă la aceasta nivelul scăzut al dezvoltării ştiinţei în ţara noastră; reprezentanţii gîndirii naturaliste, care începe să se dezvolte aproximativ în deceniile 3 şi 4 ale secolului trecut, sînt tributari teismului şi, mai ales, deismului. Aşadar, în perioada considerată, procesul de emancipare a filozofiei de sub tutela teologiei — pozitiv prin caracterul său progresist — nu duce încă la o filozofie materialistă, ci la una idealist-raţionalistă.

Învăţămîntul filozofic fusese dominat în Moldova şi Muntenia în întreg secolul al XVIII-lea şi în primele două decenii ale celui de-al XIX-lea de filozofia antică într-o interpretare mai nouă. El se şi făcea numai în limba greacă; în româneşte se predau numai cursurile elementare, constînd în citire, scriere, aritmetică, cîntări bisericeşti[1]. Urmărirea bibliografiei lucrărilor după care se preda filozofia în şcolile greceşti de la noi[2] indică, de asemenea, utilizarea — începînd din deceniul al şaptelea al secolului al XVIII-lea — a unor manuale de filozofie de orientare raţionalistă, alcătuite după Wolff, Baumeister, Condillac.

Deci necesitatea de prim ordin care se iveşte acum pentru învăţămîntul filozofic este aceea de a se preda cursurile, concepute în spirit raţionalist, în limba română, necesitate explicabilă prin raportarea la lupta socială, națională, ideologică a vremii. Prima treaptă a acestui proces o constituie traducerile și prelucrările. Prin traducerile sale — care reprezentau o încercare remarcabilă de emancipare a filozofiei de sub tutela teologiei — , Samuil Micu a făcut începutul (cum s-a văzut în capitolul anterior). Urmează — după o perioadă destul de îndelungată — *Logica și Etica*, traduse, după J. Gottlieb Heineccius, de către Eufrosin Poteca (1829); *Manual de filozofie și de literatură filozofică*, după W. T. Krug, de A. Treboniu Laurian (1847); *Elemente de filozofie*, după A. Charma, de I. Zalomit (1854); *Elemente de filozofie*, după W. T. Krug, de T. Cipariu (1861, 1863)[3] etc.

---

[1] Cf. A. D. Xenopol şi C. Erbiceanu, *Serbarea şcolară de la Iaşi cu ocazia împlinirii a cincizeci de ani de la înfiinţarea învăţămîntului superior în Moldova. Acte şi documente*, Iaşi, 1885, p. 69 şi 100.

[2] Cf. *ibidem*, p. 359—362; C. Erbiceanu, *Manuscrise greceşti (în bibliotecile din Moldova şi Muntenia)*, în „Revista teologică", III, nr. 2—13, 22—27, 42—51/1958; D. Russo, *O scrisoare a lui Evghenie Vulgaris tradusă în limba română*, Bucureşti, 1931.

Apariția unor lucrări de filozofie venea să demonstreze posibilitatea de a exprima în limba română idei filozofice, dezvăluind netemeinicia argumentelor elementelor retrograde, care și acum susțineau contrarul, așa cum făcuseră și cu veacuri în urmă. Cerința afirmării definitive a limbii naționale în toate domeniile culturii se impunea cu tărie ca o consecință inerentă a necesităților luptei de eliberare socială și națională a poporului nostru. Este caracteristică epocii argumentarea susținută în acest spirit de către traducătorul *Logicii* lui Ioan Damaschin: „Deci încă mai dinainte știind eu că unii din dascălii altor limbi, poate de vreo patimă răpindu-se, nu lipsesc a zice, că cu neputință este a se muta filozofia în limba românească, pentru sărăcia zicerilor și a numirilor, am pus toată osîrdia de am tălmăcit și pe cele mai nelesnicioase graiuri și nume, păzind de aproape preînțelegerea tălmăcirii, pentru ca să rămîie greșită și deșartă părerea acelora și să se arate prin lucru dovedit, cum că toate limbile fără osebire sînt îndemînatice la toate științele. Că mai mult place muzelor a vorbi în fieștecare neam cu limba lui, decît cu alta străină, fiindcă numai limba patriei este destul a învăța pe cei ce doresc a le ști, spre a le învăța cu deslușire, și cum că fără limba patriei nu numai puțin folositoare s-au arătat școalele și cărțile, ci și fără nici un spor"[4]. Traducătorul consideră ca umilitoare situația filozofiei, în genere a științelor, cînd aria lor de răspîndire este restrînsă la „palaturi": „Căci în cîtă vreme neamurile Europei nu băga în seamă limba sa ce se vorbea, erau muzele închise în mănăstiri și în palaturi, numai la aceia, care avea vreme și mijloace ca prin limba latinească să le cîștige. Iar după ce au cunoscut paguba care urma la obște din pricina aceasta, a început fieștecare neam a-și împodobi limba sa cea vorbitoare și a se apropia de filozofie"[5].

Tendința de folosire a limbii naționale pentru exprimarea concepțiilor filozofice se vădește mai ales în introducerea predării cursurilor de filozofie în românește. Conținutul acestor cursuri, cum vom arăta mai departe, ca și al mai tuturor lucrărilor traduse, era idealist-raționalist. Circulau în acel timp în original și alte opere ale unor filozofi ca Montaigne, Descartes, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Diderot, Helvétius,

---

[3] Cf. Dimitre Jarcu, *Repertoriul cronologic sau catalog general de cărți române imprimate de la adoptarea imprimeriei, jumătatea secolului XVI și pînă astăzi, 1550—1865 exclusiv*, București, 1865; A. D. Xenopol și C. Erbiceanu, *op. cit.*, p. 291—294; I. Bianu și Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche*, 3 vol., București, 1903, 1910, 1912; D. Ioanițescu, *Primele cărți de logică în românește*, în „Convorbiri literare", an. XLIV, 1910, p. 527.

[4] *Logica* de Ioan Damaschin, tradusă de Grigore, episcopul Argeșului, București, 1826, p. 5—6.

[5] *Ibidem*, p. 7.

Locke[6]. Se fac traduceri din Montesquieu și Voltaire[7]. Ele vin să întărească curentul raționalist în filozofia vremii, tendința de a crea filozofiei o situație de-sine-stătătoare, în opoziție cu teologia. *Logica* lui Condillac, tradusă în 1825 de Vasile Vîrnav, se înscrie și ea în această direcție iluminist-raționalistă. Traducătorul subliniază caracterul raționalist al diferitelor teorii filozofice, scriind că cei mai indicați pentru educarea tinerimii sînt filozofii „. . . metafizicii, adică acei care au făcut o îndelungată și dreaptă învățătură a minții omenești, Lockanii, Condillacii, Kanții".

Orientarea profesorilor de filozofie din această perioadă — Gheorghe Lazăr, Eufrosin Poteca, Eftimie Murgu, A. Treboniu Laurian, Simion Bărnuțiu — este semnificativă pentru noile tendințe ale epocii.

Cursul de filozofie al lui *Gheorghe Lazăr* nu ni s-a păstrat. Este cunoscut însă faptul că el este primul care a introdus limba română în predarea filozofiei (1818). După mărturia demnă de crezare a lui Ion Eliade-Rădulescu, Lazăr preda la Școala de la Sf. Sava filozofia după Kant. Reliefînd lupta lui Lazăr pentru introducerea limbii române în școală și nemulțumirea profesorului de a-și vedea elevii exprimîndu-se greu românește, Eliade-Rădulescu scrie : „Îndată Lazăr începu a traduce cursul de matematică a (1) lui Wolf — și de filozofie (1) lui Kant"[8]. Fără a putea preciza ce anume curs preda Lazăr, este probabil că el își alcătuia lecțiile după manualele cu o circulație mai mare atunci, cele mai răspîndite fiind cele ale lui Krug. Textele rămase de la Lazăr indică situarea sa pe o poziție iluministă, teist-raționalistă.

Eufrosin Poteca are aceeași orientare iluministă, idealist-raționalistă, vădită chiar prin alegerea operelor filozofului german Heineccius drept fundament al cursurilor sale. Totuși la Poteca se desprinde ideea unei filozofii independente de teologie. În cuvîntul de deschidere a lecțiilor sale de filozofie (1825), Poteca, după ce arată, în spirit iluminist, că scopul filozofiei este fericirea oamenilor pe pămînt, face o incursiune în istoria filozofiei. Din istoria filozofiei, spune Poteca, tinerimea va învăța, printre altele „. . . că acei pe care elinii îi numesc barbari au filosofit înainte de dînșii"[9]. În această apreciere se manifestă din nou — chiar dacă indirect — tendința de înlocuire a limbii grecești din școlile din Principate cu cea română, prin reliefarea faptului că filozofia greacă nu poate emite pretenții de monopol. După o scurtă trecere în revistă a filozofiei popoarelor Orientului antic, Poteca conchide : „Așadar, elinii au luat nu puține de la acei luminați barbari. Thales, Pitagora, Platon și mulți alții de la Egipt erau adăpați"[10]. Arătînd că din multe nume strălucite ale antichității, „ . . . sistema lui Aristotel a robit mintea omenească pînă la începutul veacului trecut"[11] — aluzia la scolastică este evidentă — Poteca dă o apreciere, caracteristică epocii sale, asupra filozofiei moderne : „Iar sistema lui Descartes a făcut întreagă reformația de filozofie în toată Europa, coborînd pe Aristotel din scaun, măcar că după Descartes au venit în teatrul filozoficesc alții mai tari decît dînsul, adică Lockii, Newtonii, Leibnizii, Wolfii și Kantinii"[12]. Cursul de istorie a filozofiei al lui Poteca se încheie prin expunerea sistemului lui Kant, al cărui merit consta, după Poteca, în respingerea dogmatismului scolastic, a misticismului [13]. Tocmai sublinierea acestui aspect al filozofiei kantiene indică orientarea raționalistă a profesorului român și, în același timp, limita poziției sale, întrucît, după cum se știe, Kant n-a respins definitiv și consecvent teologia. La Poteca este vizibil, de asemenea, celălalt aspect al problemei — filozofie în limba română — la care el aduce o contribuție remarcabilă prin traducerile, lecțiile și comentariile sale.

---

[6] Cf. Pompiliu Eliade, *Histoire de l'esprit publique en Roumanie au dix-neuvième siècle*, vol. II, Paris, 1914, p. 325 și urm ; Fl. Aaron, *Scrisoare către Gh. Bariț din 11 aprilie 1838*, în „Tribuna poporului", VII, nr. 19/30 ianuarie (12 februarie) 1903.

[7] Cf. Pompiliu Eliade, *op. cit.*, p. 239.

[8] I. Eliade-Rădulescu, *Gheorghe Lazăr*, în „Curierul românesc", X, nr. 64/21 aprilie și nr. 66/24 aprilie 1839.

[9] Eufrosin Poteca, *Cuvinte panigirice și moralnice*, București, 1826, p. 30.

[10] *Ibidem*.

[11] *Ibidem*, p. 31.

Eftimie Murgu ține primul curs de filozofie în limba română în Moldova (1834). El își preda lecțiile după cursul profesorului său de filozofie din Budapesta, Imre Ianoș, după cum reiese din compararea programelor de curs respective[14]. Profesor și autor al multor lucrări de filozofie[15], Imre Ianoș avea o orientare generală idealist-raționalistă cu influențe kantiene[16]. *Logica* lui Imre, pe care Murgu o traduce, mergea pe linia lui Krug, Schutze, Bachman[17]. Prin urmare, tendința idealist-raționalistă cu semnificația ei relativ pozitivă în *condițiile respective* se manifestă la începutul dezvoltării filozofiei în limba română și în Moldova.

La *A. Treboniu Laurian*, profesor de filozofie la „Sf. Sava" în deceniul al cincilea al secolului trecut, ideea unei filozofii nu numai separată, dar și opusă teologiei, se conturează mai clar. Este ilustrativă, în această privință, cuvîntarea lui Laurian ținută cu prilejul unui examen public. După ce prezintă istoria filozofiei antice, el spune: „Urmează epoca barbarismului și a ignoranței, cu filozofia dimpreună cad artele și științele, începe a domni superstiția și ruditatea, despotismul și crudelitatea. Trist veac pentru umanitate"[18]. În această perioadă se continua studiul filozofiei, „însă soarta ei în dependență de autoritatea Eclesiei și a clasicilor consacrați e foarte fatală"[19].

Mișcarea de idei a perioadei ce tindea la separarea definitivă și categorică a filozofiei de teologie este încheiată logic și cronologic de către *Simion Bărnuțiu*[20].

Filozofia idealist-raționalistă, răspîndită de Lazăr, Poteca, Murgu, Laurian, Bărnuțiu, prezintă o anumită semnificație pozitivă pentru condițiile de atunci, prin ea concretizîndu-se tendința filozofică a perioadei. Aprecierea pozitivă este determinată în primul rînd de orientarea raționalistă, antiobscurantistă. Poziția gînditorilor amintiți este avansată tocmai prin această orientare, dar limitată prin rămînerea în cadrul idealismului, prin admiterea divinității.

Se integrează în aceeași mișcare de idei a epocii, mișcare care tindea la eliberarea gîndirii filozofice de sub dominația teologiei, și alți gînditori, ca Cezar Bolliac, C. A. Rosetti, Mihail Kogălniceanu, George Barițiu.

---

[12] *Ibidem*, p. 32.

[13] Cf. idem, *Filozofia cuvîntului și a năravurilor, adecă Loghica și Ithica elementare, cărora se pune înainte istoria filozoficească*, traduse după Heineccius, Buda, 1829, p. 69.

[14] Cf. G. Bogdan-Duică, *Eftimie Murgu*, București, 1937, p. 62—63.

[15] Cf. *Révai nagy lexikona*, vol. 10, Budapesta, 1914, p. 530.

[16] Lucru care rezultă, de pildă, din cursul său de filozofie, a cărui parte a III-a, *Contentes Metaphysicam adplicatam*, am avut posibilitatea să o consultăm la Biblioteca Academiei (cf. și Bogdan-Duică, *op. cit.*, p. 69).

[17] *Ibidem*, p. 68.

[18] A. Treboniu Laurian, *Cuvînt academic pronunțat de ... cu prilejul examenului public și al împărțirii premiilor în 1 iulie*, București, 1845, p. 7.

[19] *Ibidem*, p. 8.

[20] Vezi în lucrarea de față cap. *Simion Bărnuțiu*.

Cezar Bolliac considera că nu prin religie, ci prin „filozofie și experiența lucrurilor" societatea devine matură. De aceea, el milita deschis — după propria sa expresie — pentru eliberarea conștiinței omului de sub tutela divinității. Bolliac a înțeles rolul nociv al religiei, care întreține iluzii, deplasînd problemele reale ale individului și ale societății într-o lume inexistentă. El arăta că oamenii trebuie să lupte pentru viață și fericire în această lume, singura reală.

Poetul și militantul progresist înțelegea, de asemenea, rolul social al clerului ca sprijinitor al vechilor rînduieli și îndemna la luptă, la respingerea predicilor ipocrite.

La C. A. Rosetti se remarcă îndeosebi ideea opoziției dintre religie și filozofie (știință) în raport cu problemele morale, cu modul în care cred oamenii că-și pot dobîndi fericirea. „Mai mulți din cei ce cred prin religie — scria Rosetti — sînt mai fericiți decît cei ce cred prin filozofie; de ce? fiindcă filozofia domină prin rațiune și religia prin inimă. Poate însă că d-a crede prin filozofie este foarte greu, trebuie multă muncă, în vreme ce prin religie este mai lesne. E mai lesne deci a iubi decît a te gîndi. E mai lesne, însă nu și mai solid. Religia este echipagiul celor leneși, te duce în caleașcă pînă la cer, dar, dacă se rupe caleașca, bagă de seamă, atunci cazi și rămîi pe jos"[21]. C. A. Rosetti a înțeles, totodată, că „una din puterile cele mari ale despotismului este religia"[22].

Această idee este prezentă și la Mihail Kogălniceanu și George Barițiu, aceștia doi insistînd asupra necesității răspîndirii științei și culturii pentru dezrădăcinarea prejudecăților religioase. „Un mijloc radical împotriva înșelăciunii și superstiției este cultivarea minții — scria Barițiu — ; pe cît se lățește sfera minții sănătoase, pe atît hotarele credinței deșarte se strîmtează"[23].

G. Barițiu înțelegea că religia, clerul se opun luminării oamenilor: „Mulți dintre preoți încă țin pe oameni în orbie"[24], scria el. Gînditorul a înfierat cu hotărîre crimele împotriva științei, a umanității, comise în numele lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere sînt remarcabile articolele sale împotriva iezuitismului, a clericalismului în general.

În același spirit anticlerical, Mihail Kogălniceanu susținea ideea despărțirii „societății religioase" de cea civilă, deci cerea despărțirea bisericii de stat. Kogălniceanu a adus o contribuție de seamă la realizarea unor reforme democratice din timpul domniei lui Al. I. Cuza, printre care și cea a secularizării averilor mănăstirești. El se ridica împotriva instituției călugăriei cînd scria: „Munca reclamă (cere) pe toate acele mii de călugări care mai înainte credeau că nu au nimic mai mare de îndeplinit pe pămînt decît a se ruga lui Dumnezeu; astăzi societatea modernă crede că chiemarea cea mai mare a omului e de a munci, de a se face folositor națiunii sale prin muncă activă"[25]. Patriot, el dorea ca toți oamenii să fie angrenați în munca de propășire a patriei și de aceea scria: „Cînd va veni momentul ca să nu văz în țara mea comunități monacale, aș socoti un mare progres pentru țară"[26].

---

[21] C. A. Rosetti, *Note intime* (postum), București, 1902, p. 75.

[22] *Scrierile lui C. A. Rosetti* (postum), București, 1887, p. 14.

[23] „Foaie pentru minte, inimă și literatură", IV, nr. 9, 1841.

[24] „Foaie literară", I, nr. 3/1838.

[25] M. Kogălniceanu, *Discurs în Adunarea deputaților la 31. I. 1867*, în „Monitorul", nr. 29/1867.

◆

Începuturile filozofiei moderne se caracterizează de asemenea prin preocupări de schițare a unor teorii sau de avansare a unor idei care pun bazele filozofiei istoriei și filozofiei dreptului în gîndirea românească. Aceste preocupări și căutări sînt cu deosebire vizibile la cărturarii pașoptiști, care căutau în istorie și drept noi argumente în susținerea luptei de eliberare națională și socială a poporului nostru. Convinși că progresul este, după cum se exprima G. Barițiu, „tema care face istoria lumii", pașoptiștii au încercat să explice resorturile care determină mișcarea istorică a omenirii în mersul ei ineluctabil spre dreptate, libertate și propășire. Prezente la mai toți gînditorii reprezentativi ai '48-ului românesc, preocupările de filozofie a istoriei și a dreptului sînt marcate la Nicolae Bălcescu, Mihail Kogălniceanu, Simion Bărnuțiu, D. Brătianu ș.a.

---

[26] *Ibidem.*

1. NICOLAE BĂLCESCU

Viaţa şi activitatea marelui democrat-revoluţionar Nicolae Bălcescu (1819—1852) au fost consacrate luptei pentru eliberarea socială şi naţională a poporului român.

El îşi face studiile la Sf. Sava, distingîndu-se prin pasiunea pentru istorie. Apoi studiază filozofia cu Eftimie Murgu, împreună cu care, pe cînd Bălcescu se afla în armată ca iuncher, este implicat în complotul din 1840. Arestat şi condamnat la doi ani închisoare, Bălcescu îşi continuă, după eliberare, activitatea revoluţionară şi, în acelaşi timp, cercetările istorice. El întemeiază în 1843, împreună cu I. Ghica şi Chr. Tell, asociaţia „Frăţia", iar din 1844 începe să publice studii istorice şi editează, în colaborare cu A. T. Laurian, „Magazin istoric pentru Dacia" (1845—1848). După un timp petrecut la Paris, unde ia parte la revoluţia din februarie 1848, Bălcescu se întoarce în ţară, aducînd prin activitatea sa o contribuţie hotărîtoare la pregătirea revoluţiei, care izbucneşte în Ţara Românească în iunie 1848.

În timpul evenimentelor din 1848, Nicolae Bălcescu desfăşoară o intensă activitate pentru înfăptuirea cerinţelor esenţiale ale revoluţiei: împroprietărirea ţăranilor, crearea armatei, organizarea aparatului de stat şi a presei revoluţionare, formarea corpului de propagandişti „comisari ai revoluţiei" etc. După înăbuşirea revoluţiei din Ţara Românească, el depune eforturi mari pentru unirea mişcărilor revoluţionare română şi maghiară. În urma înfrîngerii revoluţiei maghiare şi a dezarmării cetelor româneşti, Bălcescu reuşeşte să plece la Paris, unde continuă să militeze pentru organizarea emigraţiei revoluţionare. El se preocupă, mai departe de studiile istorice, dînd la iveală lucrări de mare valoare ştiinţifică.

Bolnav, Bălcescu pleacă în Italia pentru a-şi îngriji sănătatea. El moare la Palermo, departe de patria pe care o iubise atît de mult, dar pe care nu reuşise s-o revadă după 1848, întrucît autorităţile nu-i îngăduiseră decît un scurt popas la Galaţi.

Opera lui Bălcescu conţine idei înaintate, valoroase cu privire la: critica iobăgiei; necesitatea revoluţiei pentru înlăturarea relaţiilor feudale; modul de pregătire, organizare şi conducere a revoluţiei şi apoi a noului stat pe baze democratice şi republicane; eliberarea românilor şi a tuturor popoarelor asuprite; rolul maselor populare în istorie etc. Cu toate că Bălcescu, ca de altfel toţi gînditorii epocii, s-a oprit în faţa criticii proprietăţii private, iar în filozofie n-a depăşit limitele unei concepţii idealiste, el se ridică deasupra contemporanilor prin amploarea şi profunzimea ideilor sale — dintre care multe au un caracter materialist şi dialectic —, prin consecvenţa poziţiei sale democrat-revoluţionare.

FORMAȚIA LUI BĂLCESCU. PREOCUPĂRI GENERALE DE FILOZOFIE[1]

Atras din timpul studiilor de lectura scrierilor istorice, tînărul Bălcescu îi citește — pe lîngă Xenofon, Tucidide, Cezar — și pe Plutarh sau Gibbon, ceea ce îi va fi trezit, poate, meditații cu privire la caracterele umane și la sensul întîmplărilor trecute, după cum și citirea cronicarilor noștri îl va fi îndemnat să reflecteze la rostul vremurilor și la soarta oamenilor. Totodată Bălcescu a luat lecții de filozofie cu Eftimie Murgu, gînditor înaintat, ale cărui idei despre încrederea în progres și rațiune vor fi fost și ele subiecte de convorbiri între dascăl și elev. Mai tîrziu, împreună cu alți tineri români aflați la Paris, Bălcescu îi audiază pe Michelet și pe Quinet, a căror viziune istorică îl impresionează profund; istoricul cunoaște de asemenea și apreciază ideile lui Cesare Cantù, precum și filozofia politică a lui Mazzini.

Trecute prin filtrul unei minți iscoditoare, confruntate cu realitatea socială românească, pe care Bălcescu o cunoștea atît de bine, ideile receptate de gînditor de-a lungul formației sale intelectuale se vor contura într-o *concepție unitară asupra dezvoltării istorice, asupra menirii omului și a societății.*

Preocupările de filozofie ale istoricului apar încă înainte de revoluție în articolul *Filozofie soțială* din 1846, care este o recenzie la cartea lui Aimé-Martin — scriitor en vogue în epocă — *De l'éducation des mères de familles ou de la civilisation du genre humain par les femmes.*

Aici tînărul recenzent știe să distingă între filozofia psihologică și filozofia socială, ca probleme tratate de autorul analizat de el. Cu privire la filozofia psihologică, el redă aprobativ deosebirea pe care o face Aimé-Martin între inimă (suflet) — „principiul care ne face să pricepem frumosul, adevărul, infinitul, pe Dumnezeu"[2] — și înțelegere, prin care „sîntem cei mai dintîi din animale"[3].

Împărtășind această convingere („căci nu e îndoială că se află în noi idei puternice, a căror vatră am numit-o inimă sau suflet, . . . astfel sînt : ideea frumosului, a bunului, a datorinței, ideile morale, ideea lui Dumnezeu"), Bălcescu își exprimă îndoiala, rezerva și chiar opoziția față de *exagerarea* acestei deosebiri, pronunțîndu-se în favoarea ideii unității dintre materie și spirit. Credem, spune el, „că d. Aimé-Martin a împins prea departe această deosebire, vrînd să dea o realitate algebrică la soluția unei probleme pe care filozofia, cu toate progresurile ei moderne, n-a putut încă hotărî"[4]. Și adaugă : „Materia și spiritul ce compun omul sînt așa de strîns unite împreună, una înrîurează atît de mult asupra celuilalt, încît a pretinde a însemna hotarăle lor se pare o absurditate. Adesea filozoful cunoaşte bine un efect, dar, cu toate acestea, nu poate a se urca pînă la cauza lui primitivă şi a o lămuri. Căci mintea omenească îşi are şi ea indigenţele sale şi a voi a o înălţa peste hotarăle ei este a se primejdui, a rătăci prin ţinutul viselor"[5].

---

[1] Cercetări mai vechi și mai noi au desprins unele aspecte ale gîndirii filozofice din opera lui Bălcescu și i-au apreciat sintetic locul în dezvoltarea filozofiei românești (G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, București, 1941, p. 176—182; Pavel Apostol, *Despre elementele dialectice în cugetarea lui N. Bălcescu*, în „Studii", III/1949, p. 72—84; C. I. Gulian, *Gîndirea social-politică a lui N. Bălcescu*, București, Edit. politică, 1953; *Bălcescu* de Paul Cornea, în *Istoria literaturii române*, vol. II, București, Edit. Academiei, 1968, p. 507—527; Athanase Joja, *Tradiții și realizări ale filozofiei românești*, în „Steaua", XVII, nr. 9, 1966, p. 4).

[2] N. Bălcescu, *Filozofie soțială*, în *Opere alese*, vol. I, București, E.S.P.L.A., 1960, p. 126.

[3] *Ibidem.*

[4] *Ibidem*, p. 128.

Interesante şi ilustrative pentru gîndirea lui Bălcescu — şi, în genere, a epocii — sînt rîndurile citate. Reţinem de aici : ideea strînsei legături dintre trup şi spirit în alcătuirea fiinţei umane ; părerea despre drumul complicat al cunoaşterii şi greutatea de a afla „cauza primitivă" ; ideea despre necesitatea de a ţine seama de posibilităţile raţiunii umane şi de a evita „rătăcirile".

Din cartea recenzată, privitor la „filozofia soţială", Bălcescu aminteşte capitolele „Despre acţie şi reacţie", „Despre viaţă şi moarte" şi „Despre progres", din care dă un lung pasaj „vrednic de însemnat". Menţionăm din acest citat fraza : „Revoluţia ce să lucrează este nebiruită, este mare acea lege a naturei care duce neamul omenesc către progres"[6] ; îl menţionăm, pentru că Bălcescu însuşi va împărtăşi această idee care este o componentă esenţială a concepţiei sale generale. În aceeaşi ordine de idei trebuie subliniată respingerea fatalismului de către Bălcescu. El îl dezaprobă pe Aimé-Martin pentru „doctrina fatalistă" după care „Nordul este menit a cuprinde şi a civiliza Orientul"[7]. Noi credem, scrie recenzentul, „că vremea concuistelor a trecut, că duhul concuistei doarme cu Napoleon în mormîntul său şi că nimic nu-l va mai deştepta, că nădejdea civilizaţiei popoarelor este în comunicaţia ideilor, care va veni din comunicaţia naţiilor ce înlesnirile şi relaţiile comerţiale vor aduce"[8].

Sînt principii de filozofie socială şi politică pe care Bălcescu le va profesa constant în lucrările sale de maturitate.

CONCEPŢIA ASUPRA DEZVOLTĂRII SOCIALE ŞI ASUPRA MENIRII OMULUI

La Bălcescu este puternic reliefată teza generală că omenirea se află într-o continuă evoluţie, schimbare şi transformare. Există, spune el în *Mersul revoluţiei în istoria românilor,* o mişcare permanentă, care duce „omenirea pe calea nemărginită a unei dezvoltări progresive, regulate, către ţinta prea înaltă ce Dumnezeu ne ascunde şi unde el ne aşteaptă"[9]. Şi în altă parte : „Omenirea nu e staţionară. Ea înaintează neîncetat, străbătînd orice împiedicare spre ţinta arătată de degetul lui Dumnezeu. Dezvoltarea ei se urmează regulat după legile fixe ale progresului. Cei ce mai tăgăduiesc azi mişcarea sînt puţini. Dacă mai sînt, vază trecutul : cîte schimbări ! cîte prefaceri ! atît în lumea morală, cît şi în cea materială"[10].

---

[5] *Ibidem*, p. 128—129.

[6] *Ibidem*, p. 130.

[7] *Ibidem*, p. 131.

[8] *Ibidem*.

[9] Idem, *Mersul revoluţiei în istoria românilor*, în *Antologia gîndirii româneşti, secolele XV—XIX*, partea I, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 277.

[10] Idem, *Trecutul şi prezentul*, în *Opere alese*, vol. I, p. 248.

Este evident, o viziune dialectică definitorie atît pentru Bălcescu, cît şi pentru contemporanii săi progresişti — Kogălniceanu, Rosetti, Bărnuţiu —, este o subliniere fermă a ideilor despre mişcarea permanentă a omenirii („marşul general al omenirii”, după expresia lui Cantù, pe care îl citează Bălcescu), despre caracterul progresiv şi legic al dezvoltării istorice.

Mişcarea neîntreruptă a omenirii este concepută de Bălcescu ca desfăşurîndu-se după „legile fixe” ale progresului, dar, totodată, ca avînd şi un anumit sens şi un anumit scop („ţintă”). Acestea sînt două teze de bază ale concepţiei lui Bălcescu şi nici una din ele nu poate fi omisă în analiza gîndirii sale. Eludînd aceste dimensiuni ale concepţiei lui Bălcescu, prezentînd numai ideea de mişcare şi legitate sau relevînd doar teza despre scopul mişcării, s-ar ajunge la simplificări unilaterale, s-ar ajunge la menţionarea — într-un caz — doar a „elementelor dialectice şi materialiste”, în celălalt caz la relevarea unei concepţii idealiste sau chiar spiritualiste, fără a-i preciza conţinutul real, semnificaţia şi valoarea acestuia. La Bălcescu, ideile dialectice şi chiar materialiste — asupra cărora se insistă adeseori — nu sînt izolate sau rupte de concepţia sa generală, ci derivă din aceasta. Iar această concepţie generală nu poate fi acoperită de o etichetă pe care să se scrie simplu : „idealism” sau „spiritualism”, întrucît în felul acesta s-ar pierde din vedere sensul gîndirii bălcesciene, care sub aspect filozofic ni se dezvăluie în toată forţa ei în special în lucrările *Mersul revoluţiei în istoria românilor, Trecutul şi prezentul, Manualul bunului român, Românii supt Mihai Voievod Viteazul,* lucrări deci de maturitate, care beneficiau şi de experienţa scurtă, dar bogată, a revoluţiei din 1848.

Legea de bază a mişcării istorice-sociale este, după Bălcescu, realizarea în omenire în general şi în fiecare naţiune în particular a dreptăţii şi a frăţiei, „aceste două temelii a ordinii absolute, perfecte, a ordinei dumnezeieşti”[11].

Atît dreptatea care „e cel dintîi grad al desăvîrşirii”[12], cît şi frăţia se înfăptuiesc prin lupta continuă a omului „pentru triumful binelui asupra răului, al spiritului asupra materiei, al dreptului asupra silei”[13]. Subliniind cu tărie această idee în argumentarea sa pentru a dovedi că împroprietărirea ţăranilor este dreaptă, Bălcescu mărturiseşte : „Peste legile omeneşti noi recunoaştem şi adorăm o lege morală absolută : *Dreptatea (la justice)*”[14].

Deşi s-ar putea crede că aici este vorba despre o lege morală cu o sferă de acţiune limitată, precizăm că, referindu-se la această lege morală, Bălcescu arată că în lumina ei se produc, în genere, mişcarea, dezvoltarea. El scrie despre dreptate : „Acest atribut sublim al fiinţei nemărginite, această stea strălucitoare care se reflectează în raţia omenească (*la raison humaine*) luminează şi povăţuieşte omenirea în calea binelui. A căuta realizarea ei în soţietate spre a învinge răul şi aduce binele, aceasta este misia omenirei pe pămînt”[15].

Legea dreptăţii şi a frăţiei este legată, prin urmare, de ideea „misiei” omenirii şi se întrepătrunde în acelaşi timp cu ideile de libertate şi perfectibilitate. Se constată de asemenea că misiunea omenirii nu este proiectată într-o lume transcendentă, ci în lumea realităţilor sociale ale vremii.

---

[11] Idem, *Mersul revoluţiei în istoria românilor,* în *op. cit.,* p. 277.
[12] N. Bălcescu, *Manualul bunului român,* în *Opere alese,* vol. I, p. 321.
[13] Idem, *Mersul revoluţiei ...,* în *op. cit.,* p. 277.
[14] Idem, *Reforma soţială la români,* în *Opere alese,* vol. I, p. 287.
[15] *Ibidem.*

Misiunea omenirii nu constă în perfecţionarea morală pe calea ascezei — aşa cum recomandă biserica — , ci într-o acţiune complexă (care include şi lupta revoluţionară) pe plan social, spre a realiza dreptatea pe acest pămînt. Iar conţinutul noţiunii de dreptate nu are un caracter abstract, ci unul foarte concret, care corespunde cerinţelor transformării democratice a ţării.

Istoricul paşoptist scrie — şi nu o singură dată — despre Fiinţa Supremă, despre Dumnezeu, care a dezvăluit — prin Hristos — omenirii „legile libertăţii, a demnităţii, a moralităţii şi a perfectibilităţii absolute"[16]. Sînt, desigur, termenii obişnuiţi ai spiritualismului, ai teologiei creştine; Bălcescu vorbeşte de asemenea despre „identitatea între esenţa naturei spirituale a omului şi esenţa naturii divine"[17], despre „ţinta" mişcării care constă în identificarea „în tot" a esenţei omului cu esenţa divină. Dar, dincolo de această terminologie, *conţinutul* ideilor sale este social-politic progresist. Militantul paşoptist afirmă că legea libertăţii, a demnităţii, a moralităţii, a perfectibilităţii — cuprinse toate aceste atribute în legea „absolută nemărginită" a dreptăţii — a fost descoperită oamenilor de Hristos, dar prin aceasta el vrea să dea mai multă autoritate unor idei revoluţionare. Astfel, mai departe, atribuie Mîntuitorului fapte revoluţionare pe acest pămînt atunci cînd afirmă că Hristos a „întreprins a răsturna lumea veche, civilizaţia bătrînă, ce reprezenta principiul din afară, obiectiv, al naturei şi al silei, substituind în loc o altă lume, o altă civilizaţie, întemeiată pe principiul subiectiv, dinlăuntrul, pe dezvoltarea absolută a cugetării şi a lucrării omeneşti în timp şi spaţiu . . ."[18] (urmează cuvintele despre „descoperirea" legii amintite prin identitatea dintre esenţa umană şi cea divină, cuvinte pe care le-am citat mai înainte).

Apare, prin urmare, ideea unei noi civilizaţii — cea pentru care lupta Bălcescu însuşi — ,civilizaţie în care principiul subiectiv aflat în om însuşi, în omenirea însăşi, este fundamental, fiind opus celui din afară, „al naturei şi al silei". Recunoaştem aici — într-un anume fel şi într-o formă extrem de concentrată — teza pe care o susţine şi Kogălniceanu cu privire la realizarea civilizaţiei prin învingerea naturii, pe de o parte, şi a realizării libertăţii, pe de altă parte. Bălcescu, după cum se vede, vorbeşte despre o civilizaţie înfăptuită prin supunerea naturii, prin depăşirea fazelor primare, instinctuale, ale dezvoltării omului şi prin realizarea dreptăţii, doborînd *sila*. Şi chiar dacă el afirmă că Hristos ar fi întreprins această întemeiere a unei noi civilizaţii, important este să desprindem principiile fundamentale ale acestei civilizaţii. Or, ideea întemeierii ei pe un principiu intern („dinlăuntru", deci *uman*) este deosebit de valoroasă, întrucît ea are o semnificaţie raţionalistă (înlăturarea silei, a constrîngerii, a exploatării) şi realistă. La fel îşi relevă valoarea şi celălalt principiu enunţat de Bălcescu cu privire la „dezvoltarea absolută a cugetării şi lucrării omeneşti în timp şi spaţiu", care, în ciuda formulării abstracte, are un conţinut istoric-concret foarte înaintat. Ideea despre dezvoltarea absolută a *cugetării* omeneşti înseamnă afirmarea tezei despre posibilitatea şi necesitatea omului de a cunoaşte şi constituie fundamentarea teoretică, filozofică, a principiilor despre libertatea presei, a cuvîntului etc., pe care le vor înscrie în programul lor revoluţionarii români de la 1848. După cum şi necesitatea acţiunii lor revoluţionare îşi află la

---

[16] Idem, *Românii supt Mihai Voievod Viteazul*, în *Opere alese*, vol. II, p. 5.

[17] *Ibidem*.

[18] *Ibidem*.

Bălcescu motivarea teoretică în ideea despre dezvoltarea absolută a *lucrării* omeneşti în timp (permanent, aşadar) şi în spaţiu (pretutindeni, deci), de unde şi temeiul filozofic al ideii de cooperare a tuturor românilor cu toate popoarele în lupta pentru realizarea dreptăţii.

Ideea dreptăţii este asociată de Bălcescu cu cea de frăţie. Fundamentarea teoretică a acestui principiu este şi aici realizată în aceeaşi manieră spiritualistă, dar conţinutul său este evident progresist. Dreptatea — afirmă Bălcescu — ca lege „descoperită" oamenilor de Mîntuitor se întregeşte prin moartea acestuia, sacrificiul arătînd lumii „legea practică, legea lucrării, legea jertfei, a iubirei şi a *frăţiei,* chipul cu care ne putem mîntui, putem învinge răul şi îndeplini menirea morală a omenirei, adică mai întîi prin cuvînt, prin idee, pe urmă prin lucrare, jertfindu-ne individa familiei, aceasta patriei, patria omenirii, viitorului"[19].

După ce vorbeşte, în sensul arătat, despre aceste legi — a dreptăţii, care este revelată, a „frăţiei", care este ilustrată prin moartea lui Hristos —, Bălcescu mai precizează că realizarea lor revine omului însuşi, ştiinţei şi acţiunii lui. Înfăptuirea legilor divine (dreptatea şi frăţia) nu este apanajul unor interpuşi, al unor categorii de slujitori ai lui Dumnezeu pe pămînt — biserica, clerul —, ci ea stă în puterea tuturor oamenilor şi a fiecărui om în parte. „Legea evanghelică — scrie Bălcescu — descoperind spiritului cauza absolută, proclamînd menirea omenirii şi a lumei, împinse mintea omenească la demonstrarea şi realizarea ei"[20].

Prin această afirmaţie, gînditorul nostru îşi defineşte de fapt o poziţie antiteologică. În acest sens, el scrie: „De atunci ştiinţa nouă, întemeindu-se pe conceptul legilor spiritului, pe observaţie, experienţă, calcul, a continuat zdrobirea lumei vechi, revoluţionarea sau perfecţionarea religiei, moralei, politicei, societăţii întregi, nimicind orice domnie individuală, supuind acţia omenească legei absolute şi universale a libertăţii şi a ştiinţei, aceste două temelii a ordinei absolute, perfecte, a ordinei divine"[21].

Chiar dacă istoricul (şi în cazul de faţă filozoful) Bălcescu ia legile evanghelice ca punct de plecare al creării unei noi civilizaţii, al unei noi lumi, el dă un conţinut social concret acestor legi şi susţine că traducerea în viaţă a lor o fac oamenii. De aici şi ideea — permanentă în scrierile sale — despre rolul poporului în istorie, menirea omului şi a societăţii, despre „misia" omenirii. Astfel, precizînd că — prin Hristos — „omenirea a intrat în calea care duce gradat către perfecţia sa, către absolut, către nemărginit, către Dumnezeu"[22], Bălcescu se întreabă despre rezultatul final al acestei căi, al acestei mişcări de perfecţie. Şi întrebările sale ne dezvăluie şi sensul termenilor de „absolut", de „perfecţie", de împlinire deplină a voinţei lui Dumnezeu. Căci el exclamă: „Răul peri-va de tot din lume?"[23]. Aşadar, aceasta este „ţinta": extirparea pentru totdeauna a „răului" (sila, asuprirea, cotropirea şi tot cortegiul lor funest).

Un răspuns categoric la întrebarea formulată mai sus Bălcescu nu poate da: „Acest secret mintea omenească nu-l poate *încă* (subl. ns. — R.P.) pătrunde"[24].

---

[19] *Ibidem.*

[20] *Ibidem.*

[21] *Ibidem,* p. 5—6.

[22] *Ibidem,* p. 6.

[23] *Ibidem.*

[24] *Ibidem* (subl. ns. — *R.P.*).

Şi de fapt nu acest răspuns interesează. Ce este atunci important, ce ştim? „Aceea ce ştim este că, din transformaţii în transformaţii, omenirea merge într-un progres continuu, a cărui mişcare e cu atît mai repede cu cît mai mult înaintează; că fiecare pas al vieţii omenirii este un pas în această cale care o apropie de Dumnezeu; că fiecare pas al ei este un triumf al binelui asupra răului"[25].

Esenţiale deci în dezvoltarea umanităţii sînt: mişcarea continuă, progresul şi accelerarea lui de-a lungul vremurilor, triumful treptat al binelui asupra răului. Dezvoltarea, progresul sînt ale omenirii în ansamblu: fiecare individ, fiecare naţie, spune Bălcescu are o misie de îndeplinit şi din acţiunile fiecăreia în parte — care sînt necesare şi justificate — se nasc armonia, unitatea. Cu multă putere de pătrundere, cu înţelegerea dialectică a desfăşurării fenomenelor istorico-sociale, Bălcescu observă: „Prin împărţirea funcţiilor, naţiile în omenire, ca şi individurile în soţietate, produc, chiar prin diversitatea lor, armonia totului, unitatea"[26].

Principiul acesta filozofic de mare valoare, nu numai teoretică, ci şi practică — principiu pe care Bălcescu îl enunţă atît de clar — este împărtăşit de cei mai mulţi paşoptişti, spre pildă de Eftimie Murgu sau de Simion Bărnuţiu, care vorbesc despre „sfera de lucrare" a fiecărei naţiuni, rezultanta lucrărilor, a acţiunilor constituind-o progresul general al omenirii.

Contribuţia la acest mers continuu şi-o aduce fiecare naţiune potrivit specificului ei — iată o nouă precizare importantă făcută de Bălcescu care scrie: „Orice naţie dar, precum orice individ are o misie a împlini în omenire, adică a concurge, *după natura şi geniul său propriu*, la triumful ştiinţei asupra naturii, la perfecţionarea înţelegerii şi a sentimentului omenesc potrivit legei divine şi eterne care guvernează ursitele omenirei şi ale lumei" [27].

Dar, dacă toate acestea se petrec „supt ochiul providenţei", dacă „omenirea înaintează în evoluţiile sale istorice" în conformitate cu legile divine, nu înseamnă că există o fatalitate, al cărei instrument orb ar fi omul? Nu — răspunde Bălcescu —, pentru că „Dumnezeu n-a înzestrat pe om numai cu minte spre a deosebi binele de rău, arătîndu-i şi legile prin care să poată povăţui în calea binelui şi învinge răul, dar încă el l-a înzestrat cu *voinţă*, lăsîndu-l liber în alegerea sa"[28].

Omul — a cărui menire constă a în se desăvîrşi — poate să aleagă între bine şi rău, să fie fericit, şi aceasta nu „dincolo", nu într-o lume ireală, ci în lumea reală: „Fericirea pre pămînt — accentuează Bălcescu — stă în împlinirea menirei pentru care sîntem născuţi, adică a lucrării noastre asupra-ne ş-asupra semenilor noştri spre a ne face tot mai buni"[29]. În „viaţa cealaltă" vor fi răsplătiţi unii (cei buni) şi pedepsiţi alţii (cei răi). „Dar încă şi pe acest pămînt, în care sîntem — subliniază Bălcescu — oamenii se vor face din zi în zi mai buni, mai înţelepţi, mai iubeţi, mai drepţi şi mai gata a se jerfti pentru fraţii lor"[30], aşa încît „la vreme, pămîntul va fi un loc binecuvîntat"[31].

---

[25] *Ibidem.*
[26] *Ibidem.*
[27] *Ibidem* (subl. ns. — *R.P.*).
[28] *Ibidem*, p. 6—7.
[29] N. Bălcescu, *Manualul bunului român*, în *op. cit.*, p. 322.
[30] *Ibidem*, p. 323.
[31] *Ibidem.*

În consecință, menirea omului este de a înfăptui binele, fericirea aici, pe acest pămînt: „Vai, dar de acea nație — exclamă Bălcescu — care calcă voia lui Dumnezeu, care preferă răul la bine! Dumnezeu o părăsește; viața ei se stinge în viața omenirei și ea expiază printr-un lung martir călcarea legii lui Dumnezeu"[32]. Bălcescu observă că aceste momente de „expiație" par a fi „adesea un repaos, o stare în calea progresului, un pas înapoi, o oscilație istorică"[33]. Aparent numai, căci „martiriul" este îndelungat, dar nu infinit, și „mai adesea suferința este un bold mai mult către perfecționare și din excesul răului iese binele"[34].

Progresul se realizează deci și prin zig-zaguri sau chiar dări înapoi. Mișcarea este însă continuă. S-a menționat, în legătură cu aceasta, influența lui Vico asupra lui Bălcescu[35]. Dar la Vico este vorba despre *cicluri* care se reiau, pe cînd la Bălcescu — influențat mai degrabă direct de Cantù, Michelet și Quinet — mersul înainte „spre țintă" este neîntrerupt. Remarcăm aici — în aceste observații ale gînditorului nostru cu privire la „oscilația istorică" — *spiritul* dialectic caracteristic concepției sale și nu doar simple elemente de gîndire dialectică.

CONCEPȚIA ASUPRA ISTORIEI

În lumina concepției sale generale despre dezvoltarea istorică, despre menirea omului, Bălcescu se referă și la „misia" *istoriei ca știință*, rolul ei fiind de „a ne arăta, a ne demonstra această transformație continuă, mișcarea progresivă a omenirei, această dezvoltare a sentimentului și a minții omenești, supt toate formele dinlăuntru și din afară, în timp și în spațiu"[36].

Teza generală despre rolul științei istoriei este concretizată de Bălcescu într-o serie de criterii metodologice, de interpretare a fenomenelor istorice, în stabilirea unor principii de filozofie politică.

În ceea ce privește *interpretarea istorică*, se cuvine să subliniem teza lui Bălcescu, de o deosebită valoare teoretică și metodologică, după care „deosebirea ce se vede în starea muncitorilor plugari între mai multe popoare își are pricina în instituțiile ce cîrmuiesc proprietatea". Este o idee care anticipează în literatura noastră istorică concepția materialismului istoric.

Ținînd seama de principiul enunțat, Bălcescu consideră — punctul său de vedere fiind susținut și de alți pașoptiști ca Mihail Kogălniceanu și Simion Bărnuțiu — că, după colonizarea Daciei și apoi părăsirea ei de către romani — populația și-a avut proprietatea ei asupra pămîntului („tot lăcuitorul a trebuit să-și aibă moșia sa"), fiind deposedată de stăpînitorii militari, în special prin claca pe care locuitorii erau nevoiți s-o efectueze pe proprietățile acestora. Așadar, spune Bălcescu, „robia este consecuență neapărată a sistemii de clacă, ea totdeauna a însoțit-o sau a venit îndată după dînsa". După cum se știe, Marx în *Capitalul* a ajuns la aceeași concluzie, ceea ce relevă și mai mult valoarea ideii lui Bălcescu, mai ales că Marx — prin intermediul lui Regnault — a cunoscut o parte din datele folosite de Bălcescu și unele păreri ale acestuia.

---

[32] N. Bălcescu, *Românii supt Mihai Voievod Viteazul*, în *op. cit.*, p. 7.

[33] *Ibidem.*

[34] *Ibidem.*

[35] Cf. G. Călinescu, *op. cit.*

[36] N. Bălcescu, *Românii supt Mihai Voievod Viteazul*, în *op. cit.*, p. 6.

După Bălcescu deci, a fost „stinsă" egalitatea străbună, ajungîndu-se la „acea monstruozitate soţială ca o ţară întreagă să robească la vro cîţiva particulari". Aceasta a pus în pericol şi fiinţa naţională, căci, exclamă gînditorul, „vai de acele naţii unde un mic număr de cetăţeni îşi intemeiază puterea şi fericirea lor pe robirea gloatelor !".

Totodată, Bălcescu susţine că „starea poporului ne dă o măsură de înflorirea şi înaintarea unei ţări". Este o idee care se coroborează cu teza gînditorului despre rolul poporului în istorie.

Istoricul consideră că naţiunile şi nu oamenii izolaţi fac istoria, împlinindu-şi astfel misiunea lor în omenire, care îşi exprimă — chiar din primele sale scrieri — nemulţumirea că „toţi cîţi s-au îndeletnicit în scrierea istoriei nu ne-au dat decît biografia stăpînitorilor" şi că „nimeni nu ne-a reprodus cu acurateţă instituţiile soţiale, ideile, sintimentele, obiceiurile, comerţul şi cultura intelectuală a vremurilor trecute"[37]. Or, a reda numai biografia stăpînitorilor înseamnă a eluda însăşi ideea despre menirea omului, despre „misiunea" naţiunilor. Căci stăpînitorii „cred că ţin stăpînirea de la Dumnezeu, că domnesc din mila lui, iar nu din voia poporului, că poporul e supusul şi robul lui şi el stăpînul, iar nu slujbaşul supus al poporului, şi că el n-are să dea socoteală de cîrmuirea lui decît lui Dumnezeu"[38]. De fapt, precizează Bălcescu, în faţa lui Dumnezeu toţi sînt liberi şi egali, şi „stăpînirea desăvîrşită" aparţine numai poporului, care are „a da socoteală decît numai lui Dumnezeu"[39], deci nu stăpînitorilor. Tocmai de aceea şi ştiinţa istorică trebuie să prezinte în primul rînd viaţa poporului sub toate aspectele.

Bălcescu însuşi încearcă s-o facă, analizînd în scrierile sale instituţiile şi realităţile sociale şi politice (avînd totdeauna în vedere conexiunea fenomenelor), dar şi rolul unor personalităţi cum a fost aceea a lui Mihai Viteazul.

Iar în privirea de ansamblu asupra istoriei noastre, Bălcescu subliniază cu multă tărie ideea sa generală despre mişcare şi progres. „Să deschidem — spune el — istoria, cartea de mărturie a veacurilor şi luminaţi de filozofia ei, vom vedea că de veacuri naţia română n-a vegetat, n-a stat pe loc, ci a mers înainte, transformîndu-se..."[40].

În „ochirea istorică", Bălcescu distinge lupta dintre nou şi vechi („drept şi silă"), vede momentele de „repaos" sau stagnare, aparente însă (căci „una din condiţiile dezvoltării omenirii este nu numai că progresul naşte progresul, dar că adesea şi din covîrşirea răului iese binele"[41]) şi subliniază ideea despre existenţa unei mişcări ascendente, care duce la eliberarea omului, ca individ şi naţie. „Într-acest chip — scrie istoricul —

---

[37] N. Bălcescu, *Puterea armată şi arta militară de la întemeierea principatului Valahiei pînă acum*, în *Opere alese*, vol. I, p. 7. În „Prospectul" la *Magazin istoric pentru Dacia*, Bălcescu reia ideea, apreciindu-l în acelaşi timp pe Kogălniceanu pentru încercarea de a depăşi vechiul mod de scriere a istoriei şi insistînd asupra necesităţii de a nu trece sub tăcere „partea cea mai interesantă a istoriei — instituţiile, industria, comerciul, cultura intelectuală şi morală, obiceiurile şi chipul de viaţă" (*ibidem*, p. 53). În *Cuvînt preliminariu despre izvoarele istoriei românilor* revine, arătînd că, pentru a aduce foloase, istoria „nu trebuie să fie numai ca un şir de oarecare întîmplări politice sau militare uscate, fără nici o coloare, fără nici un adevăr local; nu trebuie să se ocupe numai de oarecare persoane privilegiate, dar să ne arate poporul român cu instituţiile, ideile, sintimentele şi obiceiurile lui în deosebite veacuri" (*ibidem*, p. 58).

[38] N. Bălcescu, *Manualul bunului român*, în *op. cit.*, p. 326.

[39] *Ibidem*, p. 324.

[40] N. Bălcescu, *Mersul revoluţiei în istoria românilor*, în *op. cit.*, p. 277.

[41] *Ibidem*, p. 278.

vedem că printr-atîtea stavili, războaie, vărsări de sînge, chinuri în şirul veacurilor, istoria ne arată revoluţia aducînd pe naţia română din prefaceri în prefaceri, în calea acelei legi universale a dezvoltării istorice a naţiilor: *înălţarea plebeianismului la putere* sau, după cum o formulăm noi, *întregirea românului, vecinul, serful veacului de mijloc, în drepturile sale de om, de cetăţean şi de naţie*"[42]. Este deci o dezvoltare de la inferior la superior, pentru că fiecare din „transformaţiile succesive" cu privire la stat şi la starea poporului, pe care Bălcescu le prezintă în „ochirea istorică", „a fost un progres pe lîngă starea de mai înainte şi a născut un progres".

De aceea Bălcescu acordă o deosebită atenţie interpretării revoluţiei din 1848. Luînd atitudine energică împotriva tezelor cu privire la „importul" de revoluţie şi arătînd că revoluţia generală a fost ocazia şi nu cauza revoluţiei române, această cauză pierzîndu-se „în zilele veacurilor", Bălcescu subliniază: „Uneltitorii ei sînt 18 veacuri de trude, suferinţe şi lucrare a poporului român asupra lui însuşi"[43]. De reţinut această formulare: „lucrare a poporului român asupra lui însuşi", pentru că ea exprimă direct concepţia lui Bălcescu despre realizarea „misiei" fiecărei naţii prin propriile ei eforturi şi propria ei transformare.

Revoluţia română de la 1848 a fost o fază, o evoluţie istorică naturală neapărată, remarcă Bălcescu. Ca atare, îi scrie el la 4 martie 1850 lui A. C. Golescu, „revoluţia din iunie n-a fost inventată, nici fabricată, nici de mine, nici de d-ta, nici de Eliade, nici de vreun alt revoluţionar. Ea nu-i decît dezvoltarea acelei lucrări continue şi providenţiale începută, în societatea noastră ca şi în toate societăţile, de la originea ei"[44].

Este deci o interpretare care depăşeşte o simplă explicaţie de ordin istoric, ridicîndu-se la nivelul unei tratări de filozofie a istoriei. Aceeaşi semnificaţie are şi legătura pe care o face Bălcescu între 1848 şi 1821 — revoluţia din 1848 ca „dezvoltare progresivă" a celei din 1821 — ca şi ideea sa despre necesitatea unor alte revoluţii — de unitate şi de independenţă naţională — prin reuşita cărora naţiunea să poată reintra „în plenitudinea drepturilor sale naturale"[45].

Drepturile de existenţă, libertate socială şi naţională, de egalitate şi suveranitate sînt la Bălcescu — ca şi la Bărnuţiu, la Kogălniceanu, Bolliac sau Rosetti — *drepturi naturale* ce trebuie recîştigate în întregimea lor. Iată deci în gîndirea lui Bălcescu şi un aspect de filozofie a dreptului, strîns legat, derivat chiar, din filozofia sa istorică.

ELEMENTE DE FILOZOFIE POLITICĂ

Tot în filozofia istoriei se află şi punctul de contact cu *filozofia politică* a marelui nostru revoluţionar. Drepturile naturale nu se dobîndesc de la sine, spune Bălcescu. Ele trebuie cucerite prin luptă, trebuie dovedit în faptă că le merităm, căci, atrage atenţia istoricul, „nu trebuie a uita că, cu toată sfinţenia dreptului său, astăzi nu e destul ca o naţie să-şi aibă un loc pe carta lumei sau să-şi reclameze acest loc şi libertatea sa în numele suvenirelor istorice; ca dreptul său să ajungă a fi respectat şi recunoscut de celelalte naţii, trebuie însă ca ea să poată dovedi folosul ce a adus şi poate aduce lumii, trebuie să arate formula înţelegătoare şi soţială ce ea reprezentează în marea carte a înţelegerii şi a istoriei omenirii''[46].

---

[42] *Ibidem*, p. 280.

[43] *Ibidem*, p. 277.

[44] N. Bălcescu, *Opere*, IV, *Corespondenţă*. Scrisori. Memorii. Adrese. Documente. Note şi materiale, ediţie critică de G. Zane, cu reproduceri după manuscrise şi stampe, Bucureşti, Edit. Academiei (1962), p. 277.

[45] *Ibidem*.

Poporul român, fiind în avangarda civilizaţiei (în aceasta constînd formula sa ,,înţelegătoare şi socială''), e dator să se întemeieze ca naţiune liberă: ,,A crea o naţie! O naţie de fraţi, de cetăţeni liberi, aceasta este, români, sfînta şi marea faptă ce Dumnezeu ne-a încredinţat-o''[47], exclamă Bălcescu, insistînd în a sublinia că această faptă o realizează poporul, şi nu stăpînitorii, care, ,,nici vor, nici pot''. În acest spirit, îndeamnă el, ,,fiţi gata, dar, a vă lupta bărbăteşte, căci prin lucrare şi jertfire, prin sîngele vărsat, poporul dobîndeşte conştiinţa drepturilor şi datoriilor sale''[48].

Principiul acţiunii revoluţionare este deci o constantă a filozofiei politice a lui Nicolae Bălcescu. În acest sens, el pune şi problema raportului dintre capacitatea revoluţionară a poporului şi gradul său de cultură. Pentru ca poporul să acţioneze, el trebuie să fie luminat, spune Bălcescu: ,,Să luminăm dar poporul dacă vrem să fim liberi, dacă vrem să intrăm în solidaritatea naţiilor, dacă avem sentimentul datoriei, dacă vrem să împlinim în lume o misie oarecare''[49]. De aici necesitatea propagandei revoluţionare (chiar specializată prin atribuirea unor sarcini în acest sens comisarilor de propagandă în timpul revoluţiei din vara anului 1848 în Ţara Românească). Această propagandă este facilitată — în concepţia lui Bălcescu — şi de faptul că poporul este înzestrat cu ,,o înţelegere simplă şi dreaptă ce îi ţine loc de învăţătură şi îl luminează despre interesele adevărate ale lui şi ale ţării''[50]. Şi prin purtarea lui la 1848 poporul român — scrie Bălcescu — a dovedit că ,,e destul de matur şi că poate prea bine trăi de sineşi, fără stăpîni şi a se bucura de toate drepturile cetăţeneşti''[51].

În acelaşi timp, Bălcescu este conştient — chiar dacă nu se exprimă în aceşti termeni — de insuficienţa punctului de vedere iluminist şi accentuează asupra necesităţii unor instituţii libere, ,,căci supt tiranie nu se pot lumina popoarele''[52], iar ,,viaţa publică şi slobodă este buna creştere şi învăţătura bărbaţilor, după cum şcoala este buna creştere şi învăţătura copiilor''[53].

Dar nu este vorba numai despre o simplă luminare sau cultivare a poporului, ci despre însăşi posibilitatea reală a realizării menirii omului ca individ şi naţiune, aceea a desăvîrşirii lui. Căci, spune Bălcescu, ,,oamenii nu pot păşi spre desăvîrşire şi a fi fraţi unii cu alţii fără numai în acele soţietăţi unde poporul va fi suveran, adecă stăpîn pe sineşi''[54].

[46] Idem, *Românii supt Mihai Voievod Viteazul*, în *op. cit.*, p. 8.
[47] Idem, *Mersul revoluţiei în istoria românilor*, în *op. cit.*, p. 282.
[48] *Ibidem*.
[49] Idem, *Trecutul şi prezentul*, în *op.* cit., p. 248.
[50] N. Bălcescu, *Manualul bunului român*, în *op. cit.*, p. 327.
[51] *Ibidem*.
[52] *Ibidem*.
[53] *Ibidem*.
[54] *Ibidem*, p. 324.

În problema luminării poporului, distingem la Bălcescu, care şi în acest caz are o viziune dialectică, cîteva principii extrem de interesante şi valoroase, şi anume: a) necesitatea propagandei revoluţionare înainte şi în timpul revoluţiei (de aici şi ideea — comună tuturor paşoptiştilor — despre rolul educativ al istoriei), a înarmării morale a poporului cu conştiinţa drepturilor sale; b) dobîndirea acestei conştiinţe în timpul acţiunii revoluţionare; c) realizarea luminării, a desăvîrşirii numai într-o societate liberă sub toate raporturile.

Acestea sînt principii de filozofie politică, dominate de optimismul istoric al lui Bălcescu, încrezător în posibilitatea înfăptuirii misiunii naţiunii române în lume. „Bărbăţie şi credinţă, fraţi români! — îndeamnă el — Dumnezeu în cer şi omenirea pe pămînt lucrează pentru noi!"[55]

---

[55] Idem, *Mersul revoluţiei în istoria românilor*, în *op. cit.*, p. 282.

2. SIMION BĂRNUȚIU

Profesor de filozofie și drept, militant politic înaintat, Simion Bărnuțiu (1808—1864) aduce o contribuție valoroasă în istoria filozofiei românești prin concepțiile sale raționaliste, antiteologice, antifeudale și republicane[1].

El își începe activitatea la Blaj, mai întîi ca profesor de istorie universală, apoi de filozofie. În 1839, Bărnuțiu introduce predarea filozofiei în limba română în locul limbii latine. El se ridică, de asemenea, împotriva proiectului de introducere a limbii maghiare ca limbă unică obligatorie în predarea tuturor științelor. Destituit din cauza atitudinii sale, a opoziției pe care o făcea cercurilor episcopale servile stăpînirii, el începe să studieze dreptul, întrerupîndu-și studiile în 1848.

S. Bărnuțiu este unul dintre conducătorii mișcării revoluționare românești din 1848, militînd pentru desființarea iobăgiei, pentru eliberarea națională a populației românești din Transilvania. După înfrîngerea revoluției, el își continuă studiile juridice, iar în 1855 vine la Iași, unde funcționează ca profesor de logică la gimnaziu, apoi ca profesor de filozofie și drept la universitate.

Așa cum rezultă din activitatea și din cursurile sale, S. Bărnuțiu a militat consecvent pentru rezolvarea problemei sociale (desființarea iobăgiei și împroprietărirea țăranilor), pentru eliberarea națională a poporului român, respingînd vehement politica de deznaționalizare. El a susținut idei republicane într-o perioadă cînd cercurile conservatoare din România pregăteau, la cîțiva ani după Unire, detronarea lui Al. I. Cuza și aducerea unui domnitor străin.

S. Bărnuțiu își predă cursurile pînă în decembrie 1863, cînd este nevoit să le întrerupă din cauza unei boli care se agrava. Moare la 16 (28) mai 1864.

Opera lui S. Bărnuțiu este alcătuită din cursurile sale de filozofie și drept, din discursul de la Blaj, publicat în mai multe ediții antume și postume, ca și din unele articole publicate în periodicele vremii. Ca titluri mai importante amintim: *O tocmeală de rușine și o lege nedreaptă* (1842); *Dreptul public al românilor* (1867); *Dreptul natural privat*

---

[1] Despre viața, opera și ideile lui S. Bărnuțiu, vezi: Gh. Barițiu, *Simion Bărnuțiu*, în „Transilvania", 1879; G. Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, București, 1924; P. Pandrea, *Filozofia politico-juridică a lui Simion Bărnuțiu*, București, 1935; D. D. Roșca, *Europeanul Bărnuțiu*, Sibiu, 1944; N. Bagdasar, *Concepția social-politică a lui Simion Bărnuțiu*, în „Studii și cercetări științifice", 1955; Elena Gheran, *Un precursor al republicii*, în „Tribuna", 1957; Vasile Netea, *Simion Bărnuțiu, luptător pentru drepturile poporului român*, în „Revue Roumaine d'Histoire", 1964; D. Ghișe și P. Teodor, *Contribuții la cunoașterea operei lui S. Bărnuțiu*, în „Cercetări filozofice", 1964; Șt. Pascu, *Viața și activitatea lui Simion Bărnuțiu*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai", Series Historica, 1964; Miron Constantinescu, *Progresive ideas in the work of Simion Bărnuțiu*, în „The Romanian Journal of Sociology", 1966; Radu Pantazi, *Simion Bărnuțiu, Opera și gîndirea*, 1967.

(1868); *Dreptul natural public* (1870); *Pedagogia* (1870); *Psihologia empirică și logica* (1871); manuscrisele: *Metafizica, Etica, Estetica, Istoria filozofiei.*

CONCEPȚIA FILOZOFICĂ. KANTIANISMUL ȘI SEMNIFICAȚIA LUI LA S. BĂRNUȚIU

Modelul principalelor cursuri de filozofie ale lui Simion Bărnuțiu, cursuri după care este apreciată concepția sa filozofică, îl constituie lucrările de filozofie ale lui W. T. Krug, adept și popularizator al filozofiei kantiene.

În consecință, determinările principale ale kantianismului se vor regăsi în cursurile lui S. Bărnuțiu. În special este vorba despre principiul kantian al cercetării posibilităților rațiunii de a cunoaște și a se autocunoaște. În acest sens se întîlnesc la Bărnuțiu referiri la lucrările principale ale lui Kant: *Critica rațiunii pure, Critica rațiunii practice, Critica puterii de judecată*. S. Bărnuțiu apreciază, și nu o singură dată, filozofia lui Kant ca un început de perioadă nouă în istoria gîndirii umane. Punctînd această idee într-o serie de cursuri destinate diferitelor discipline filozofice (etica, estetica etc.), el îi dă și un caracter de generalitate, scriind că „în Germania s-a început un period *nou* de la *Kant*, atît în filozofia în generariu, cît și în știința dereptului în specia"[2]. Întrucît, în incursiunile sale istorice filozofice, S. Bărnuțiu are în obiectiv filozofi din diferite țări și timpuri, el extinde această apreciere a lui Kant la întreaga istorie a filozofiei și o detaliază pentru fiecare disciplină filozofică în parte.

Mergînd pe firul ideilor kantiene, Bărnuțiu redă în cursul de *Metafizică* conceptele cu care operează rațiunea, printre cele de bază fiind „spațiul" și „timpul".

Ce se înțelege prin acestea? Profesorul român, urmînd modelul, răspunde mai întîi ce *nu* sînt spațiul și timpul. Ele nu ar fi nici lucruri reale, nici concepte relative, nici produse ale imaginației, ci sînt „*imaginile originaria (schemata originaria) a tot ce se poate percepe cu sensii*"[3]. Kant, spune el mai departe, „a numit spațiul și timpul *forme de intuițiune* și despre o parte le-a dat *realitate empirică*, iară despre alta *idealitate transcindentale*, de unde și sistema sa încă a numit-o *idealism transcindentale*"[4].

În aceeași direcție, se arată în *Metafizica*, din imaginile originare — spațiul și timpul — se nasc trei note originare sensuale, și anume: nota spațialității, „pre care o referim la toate lucrurile pre care le percepem sub forma coesistenței"[5]; nota temporalității, „pre care o referim la toate lucrurile, pre care le percepem sub forma succesiunei"[6]; „nota temporalității spațioase s. spațiozității temporali, pre care o referim la toate lucrurile percepute sub forma coesistenții și a succesiunii"[7].

---

[2] S. Bărnuțiu, *Dereptul naturale privat*, p. 93.

[3] Idem, *Metafizica* (copia litografiată, Biblioteca Academiei, II, 11 665) p. 13.

[4] *Ibidem*, p. 14.

[5] *Ibidem*.

[6] *Ibidem*, p. 15.

[7] *Ibidem*.

Aceste idei apar în capitolul despre „Analitica sensului", urmat de cel despre „Analitica înţelesului", în care se vorbeşte despre „conceptele transcidentali", care „nu esprimă altceva decît numai forma cugetării cea originaria"[8]. Denumindu-le şi „predicamente", cursul expune predicamentele cantităţii, ale calităţii, relaţiei, modalităţii, ajungîndu-se la categorii, unde Kant este părăsit, tema respectivă fiind tratată după Krug. Acesta, zice Bărnuţiu, „află două erori în tabela lui Kant : 1. *Kant* lasă afară de tot predicamentele şi categoriile sensualităţii pre care *Aristotele* le-au luat cu dereptul în tabela sa. 2. *Kant* consideră conceptul *realităţii* numai ca pre o categorie a înţelesului şi de aceea o şi coordină cu celelalte, cu toate că realitatea e o *categoria* s. *predicamente originariu* a facultăţii cunoscătorie în genere şi aşa dînsa dé să stea în fruntea tuturor categoriilor celorlalte care toate se referesc spre dînsa"[9].

Remarca este extrem de importantă ; ea indică o poziţie personală, o tendinţă evidentă de depăşire a idealismului kantian, chiar dacă terminologia folosită este cea kantiană, iar „tabla categorialor", corectată, este bazată tot pe principiile filozofului german. Într-adevăr, reproşînd lui Kant că a ignorat „predicamentele şi categoriale sensualităţii", Bărnuţiu, împreună cu Krug, atrage atenţia asupra însemnătăţii lor şi subliniază îndeosebi valoarea categoriei de „realitate". Concepută, e drept, ca o „categoria sau predicament originariu a facultăţii cunoscătoare", realitatea este la Bărnuţiu, care îşi depăşeşte în această privinţă modelul său (Krug), categoria primă atît a metafizicii, cît şi a obiectelor cunoştinţelor omeneşti. Dar demnă de relevat este aici ideea lui Bărnuţiu — exprimată atît în primul său curs de filozofie de la Blaj, cît şi în cel ulterior de la Iaşi — că însăşi cunoştinţa numai într-atît poate avea realitate, încît au realitate obiectele ele însele ale cunoştinţei.

După expunerea „conceptelor transcidentali", urmează cea despre „judeciale transcidentali", în care trebuie remarcată luarea principială de poziţie atît împotriva raţionalismului (în ceea ce priveşte epistemologia), cît şi a empirismului. Un capitol special este consacrat *Analiticii raţiunii*, unde regăsim cunoscutele formulări kantiene despre ideea psihologică, ideea cosmologică şi ideea teologică, expunerea prilejuindu-i autorului mai mult decît în celelalte părţi ale cursurilor de filozofie generală (*Filozofia de temei* la Blaj, *Metafizica* la Iaşi), sublinieri şi consideraţii proprii. Elemente personale se întîlnesc, de asemenea, în partea consacrată *Metafizicii aplicate*, în *Logica* şi în *Psihologia empirică*.

Este cazul, de aceea, să accentuăm că definirea la modul general a concepţiei filozofice a lui Simion Bărnuţiu ca fiind kantiană este insuficientă şi — dacă se poate spune aşa — nedreaptă. Insuficientă pentru că nu vine să pună în lumină semnificaţia acestei filozofii în ambianţa vremii. Nedreaptă pentru că trece, fără nici măcar să le menţioneze (dar să le evidenţieze !), peste aspecte valoroase, proprii gîndirii bărnuţiene.

Caracterizînd filozofia lui Kant, V. I. Lenin arăta că trăsătura ei fundamentală „o constituie concilierea materialismului cu idealismul, realizarea unui compromis între ele, îmbinarea într-un singur sistem a unor curente filozofice eterogene, opuse. Cînd admite că reprezentărilor noastre le corespunde ceva în afara noastră, lucrul în sine, Kant e materialist. Cînd declară că acest lucru în sine este incognoscibil, transcendent, dincolo de lumea sensibilă, Kant e idealist. Admiţînd că experienţa, senzaţiile alcătuiesc singurul izvor al cunoştinţelor noastre, Kant îşi orientează filozofia pe linia senzualismului, iar prin intermediul senzualismului, în anumite condiţii, şi pe linia materialismului. Admiţînd aprioritatea spaţiului, a timpului, a cauzalităţii etc., Kant îşi orientează filozofia pe linia idealismului"[10].

---

[8] *Ibidem*, p. 18.
[9] *Ibidem*, p. 24–25.

Elementele materialiste ale filozofiei kantiene, menţionate în modul de mai sus de Lenin, sînt prezente ca atare la gînditorul nostru, care, în unele priviuţe, merge mai departe în direcţia materialismului, depărtîndu-se atît de Kant, cît şi de modelul direct, Krug.

La S. Bărnuţiu, elementul materialist al filozofiei kantiene, de recunoaştere a existenţei lumii reale, independentă de conştiinţă, este vizibil subliniat. Expunînd, de pildă, ideea cosmologică, el arată că aceasta se referă la *mund* (lume) ca la „un comples absolut al tuturor lucrurilor cari sînt în spaţiu şi timp şi care nu se pot percepe în totalitatea lor"[11].

Dovedind, pentru acea vreme la noi, o remarcabilă capacitate de generalizare filozofică, Bărnuţiu arată că există şi „un mund inteligibil", tocmai pentru că lucrurile nu se pot *percepe* în totalitatea lor. Şi atunci intervine imaginaţia, ceea ce ne dă posibilitatea de a se ajunge la conceptul de „mund inteligibil". Subliniind că „varietatea nemărginită" a lucrurilor „afară de om" este cuprinsă în cuvîntul „lume", Bărnuţiu susţine că „se cuvine a ţinea de adevărat numai atît că mundul care e dat nouă ca fenomen se protende şi estende întru o distanţă nedeterminavere (care nu se poate determina — *R.P.*), de aceea nu poate arăta nece istoria un eveniment de la care s-ar fi început mundul nece observaţiunea un corp ultim cu care s-ar termina în spaţiu"[12].

Referindu-se la „mundul considerat ca natură", Bărnuţiu arată că „fiecare întîmplare din mund ce se face după legile acestei naturi se numeşte *eveniment naturale*, aşa succesiunea atîtor evenimente se numeşte *cursul naturei* şi uniformitatea acestei succesiuni *ordine a naturii*[13]. Este exprimată aici ideea, întărită în pasajul următor, că natura se explică prin ea însăşi. Ca atare, zice Bărnuţiu, „ceea ce se abate de la această ordine se numeşte *estraordinariu* şi dacă se cunoaşte că repumnă (contravine — *R.P.*) legilor naturei, atunci se numeşte *nenaturale s. contranaturale*, iară dacă se cugetă chiar ca dependente de la o fiinţă mai presus de natură, atunci se numeşte supranaturale"[14].

Citatul — ca şi multe altele reproduse în cuprinsul acestui capitol — sînt din *Metafizica*, curs predat de S. Bărnuţiu la Iaşi. Ideile materialiste care se degajă din acest curs reprezintă o tendinţă *generală* a gîndirii bărnuţiene, manifestată atît în prima, cît şi în cea de-a doua parte a activităţii sale filozofice. În legătură cu ideea extrem de importantă a explicării naturii prin ea însăşi, profesorul spunea în cursul de la Blaj: „ . . . Ce se întîmplă în Natură, causa aceluia în natură trebuie să se afle . . . "[15].

---

[10] V. I. Lenin, *Materialism şi empiriocriticism*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 202.

[11] S. Bărnuţiu, *Metafizica*, p. 59.

[12] *Ibidem*, p. 60.

[13] *Ibidem*, p. 64.

[14] *Ibidem*.

[15] *Apud* D. Ghişe şi P. Teodor, în „Cercetări filozofice", 1964, nr. 3, p. 366.

Ceea ce dovedeşte consecvenţa poziţiei bărnuţiene în a promova un spirit realist în cursurile sale de filozofie. Exemplul dat nu este izolat, el ilustrează legătura indisolubilă dintre deilei susţinute atît la Blaj, cît şi la Iaşi, evoluţia gînditorului constînd în lărgirea ariei preocupărilor, în dezbaterea mai aprofundată a temelor, în accentuarea tendinţelor materialiste, antiteologice.

Un alt element valoros, care denotă tendinţa materialistă din cursurile lui Bărnuţiu, este înţelegerea raportului dintre materie şi mişcare. „Motul — spune el, desemnînd prin acest termen mişcarea — ca un fenomen ce se templă (întîmplă — *R. P.*) în mundul sensibile dé să-şi aibă causa în acelaşi şi anume acesta dé să se afle în materia însăşi”[16].

Aprecierile lui S. Bărnuţiu aveau la bază convingerea sa că numai experienţa poate duce la stabilirea unor concluzii juste. În acest sens, vorbind despre diversitatea calitativă a corpurilor, el arăta că „speculaţiunea se fatigă în deşert cînd voieşte să deducă apriori aceste diversităţi”[17], idee care, în mod cert, însemna o distanţare faţă de Kant şi Krug.

Problema „lucrului în sine” ocupă un spaţiu foarte restrîns la Bărnuţiu în comparaţie fie cu Kant, fie cu Krug. El spune, în limitele criticismului kantian, că lucrul în sine — *ens per se* (Bărnuţiu foloseşte şi expresia lucrul prin sine) — „însemnează un lucru cu totul nedependente de la forma cunoaşterii noastre”[18]. El se mai numeşte şi „lucru cugetat” (*noumenon*), dar, precizează Bărnuţiu, „îndată ce am cunoscut un lucru, acela nu se mai consideră ca lucru *prin sene (ens per se)*, ci numai ca un *lucru aparente (ens aparens-phaenomenon)*”[19]. Cu toate că aminteşte că *ens per se* este un „concept de margine”, în sensul că omul, neputînd ieşi din „forma cunoştinţei dată lui de la natură”[20], nu ar putea cunoaşte lucrurile în sine, în mod practic profesorul român nu urmează acest precept, poziţia sa constantă fiind cea de respingere (dacă nu în termenii respectivi, atunci în fondul lucrărilor) a agnosticismului. Ceea ce rezultă şi din modul în care vede el legătura dintre psihic şi determinarea sa materială în fiinţa umană sau din felul în care descrie modalitatea dobîndirii cunoştinţelor.

În cursul de filozofie început în 1839 la Blaj, S. Bărnuţiu îşi exprima nemulţumirea faţă de acele concepţii care, în stabilirea raporturilor dintre trup şi suflet, fac apel la divinitate. Implicit, el afirma ideea legăturii indisolubile dintre fenomenele psihice şi corpul omenesc, idee pe care — cu terminologia vremii — o reia şi o dezvoltă în cursurile de la Iaşi.

„Nu e nece o îndoială — susţine el în *Metafizica* — cum că sufletul şi corpul sînt întru o relaţiune, încît determinaţiunile cele interne şi esterne ale Eului corespund cu cea mai mare acurateţă”[21]. Cum s-a născut această relaţiune este o altă problemă, zice Bărnuţiu, care ia, cu acest prilej, atitudine fermă, ironică, împotriva a tot felul de „ipotesi, fără de neci un fundament, prin cari nu se dechiară nece se esplică nemica”[22].

---

[16] S. Bărnuţiu, *Metafizica*, p. 74.

[17] *Ibidem*, p. 77.

[18] *Ibidem*, p. 7.

[19] *Ibidem*, p. 8.

[20] *Ibidem*, p. 56—57.

[21] *Ibidem*, p. 56—57.

[22] *Ibidem*, p. 57.

Între aceste ipoteze neîntemeiate, Bărnuţiu enumeră originea sufletelor „prin lucrarea divină nemediată”[23], derivaţiunea sufletelor de la părinţi la copii; migrarea sufletelor dintr-un corp într-altul; „lucrarea ocazională a lui Dumnezeu”; armonia prestabilită; „influsul cel natural” al unei părţi spre cealaltă.

Valoroasă prin respingerea acestor speculaţii filozofice cu pronunţat caracter spiritualist, poziţia lui Bărnuţiu se completează prin neacceptarea unei alte teorii, cu iz ştiinţific, despre efectuarea legăturii suflet-corp printr-un fluid ascuns al nervilor. „Unii — spune el — sînt de părere cum că în nervi este un *spirit* sau *un eteru de nervi speciali*, adecă un fluid fin nevăzut, care petrunde sistema nervilor şi mediază misteriosul comerciu între suflet şi corp; această părere e numai una ipotese inutile”[24].

Împotriva acestor teorii idealiste, S. Bărnuţiu susţine teza despre unitatea fiinţei umane, ceea ce — fără ca el să ajungă la o teorie închegată susţinută cu argumente larg dezvoltate — este important prin tendinţa materialistă pe care o exprimă. Profesorul făcea acest lucru chiar cînd modelul de care se folosea nu-i oferea de loc prilejul. Astfel, expunînd, la Iaşi, psihologia empirică după kantianul J. Beck, Bărnuţiu remarcă la un moment dat: „Becu (Beck — *R.P.*) zice şi aici, precum la §19, cum că corpul nu face parte a *eului*, ci cum că e un *non eu* pentru suflet; mai bine învăţa Crugu (Krug — *R.P.*) cum că *eul* cuprinde în sene atît corpul, cît şi sufletul cu toate facultăţile lor”[25]. Bărnuţiu era ferm convins că „Eul” uman cuprinde atît sufletul, cît şi corpul, convingere împărtăşită şi în primele sale cursuri de filozofie; de aceea, cînd va întîlni o teză contrară (îl cunoaşte pe Beck în perioada ieşeană a activităţii sale), el o respinge, chiar dacă utilizează lucrările respectivului autor pentru a-şi întocmi lecţiile.

Ideea legăturii fireşti între corp şi fenomenele psihice îl duce pe Bărnuţiu la respingerea teoriei despre nemurirea sufletului.

Oamenii pot să creadă — spune Bărnuţiu — că vor trăi de-a pururi, dar „*nemurirea sufletului* nu se poate demonstra riguros, cu atît mai puţin că nece substanţialitatea lui nu se poate demonstra, aşa dară rămîne numai un obiect de credinţă” [26]. Argumentele care se aduc pentru nemurirea sufletului (Bărnuţiu îl citează aici şi pe Platon cu *Phaedon*) cuprind, după părerea profesorului român, „petiţiuni de ppia (*principia* — *R. P.*) şi salturi în conchidere” [27].

Respingînd ipoteza nemuririi sufletului, S. Bărnuţiu atrage atenţia că nu este posibilă o psihologie metafizică, iar aceasta, spune el, cu atît mai puţin va fi reală dacă se va preface în pneumatologie sau demonologie, „ca aşa să se facă cu ajutoriul fantasiei o specia de teoria care ar cuprende tot mundul spiritelor” [28].

Accentuarea de către gînditorul nostru a unităţii naturale a fiinţei umane îl determină să acorde o mare însemnătate antropologiei. „Învăţătura despre om sau antropologia — arată el — este propedeutică atît pentru ştiinţa universale, cît şi pentru ştiinţele speciali” [29]. Întrucît natura omenească, subliniază el, constă din corp și din suflet, antropologia se împarte în somatologie, care cuprinde anatomia și fiziologia, și psihologie. Subliniind atît la modul teoretic, cît și la cel practic (în cursul de psihologie sînt numeroase date din anatomie și există de asemenea și un curs de fiziologie), însemnătatea antropologiei, S. Bărnuțiu a ajuns să sesizeze și determinarea socială a ființei umane. El arată că omul se definește atît ca individ, cît și prin raporturile sale ,,către tot''. Omul, scrie el, se determină prin fenomenele și stările particulare, fizice și morale ale planetei noastre. ,,Pre aceste relațiuni particulare, fisice și morali repausă *diversitatea stirpilor și naționalitatea*''[30], remarcă gînditorul, adăugînd că ,,esența omului consiste în capacitatea de a *se determina pre sene*''[31].

---

[23] *Ibidem.*

[24] Idem, *Psihologia empirică*, p. 18.

[25] *Ibidem*, p. 19—20

[26] Idem, *Metafizica*, p. 58.

[27] *Ibidem.*

[28] *Ibidem*, p. 58—59.

[29] Idem, *Psihologia empirică*, p. 6.

Prin această capacitate, omul domină ,,preste statul său cel originariu''.

Ținînd seama de aceste idei, putem aprecia că teza lui Bărnuțiu despre caracterul propedeutic al antropologiei relevă tendința materialistă a gîndirii sale.

Un element important de gîndire materialistă îl constituie, de asemenea, teza despre senzații ca izvor prim al cunoașterii. Preluată din Kant-Krug, ideea este bine susținută în lecțiile lui Bărnuțiu.

El se ridica — chiar în primul său curs de filozofie — împotriva ,,întipuirilor goale'', a imaginării a tot felul de absurdități, a închipuirilor, a ideilor care nu se bazau pe experiență. Plastic și profund, el spunea că ,,toți oamenii cei cu minte, în viață numai după cunoștințe aievea se îndreaptă, iar nu după întipuiri goale. Și întipuirile cele goale nu le socotește nici un om cu minte a fi cunoștințe aievea...''[32].

Mai tîrziu, în cursurile de *Pedagogie* și *Psihologie empirică* apar precizări în legătură cu modul în care înțelege Bărnuțiu dobîndirea acestor ,,cunoștințe aievea''. Toate obiectele, zice el, fac mai întîi ,,impresiune nemediată în sensi și omul le simte. De aici se naște reprezentațiunea sensuală (senzorială — *R.P.*)''[33]. Așadar, dacă lipsește copilului un organ de simț, el este lipsit de o mulțime de reprezentări: ,,,Pentru esemplu, lumina nu face nece una impresiune în ochii orbului, sunetul nu face nece una impresiune în urechile surdului, aci dară nu se poate produce reprezentațiunea colorii și a sunetului din lipsa receptibilității''[34]. Fără a trece peste cazurile excepționale, Bărnuțiu insistă asupra acestei idei. El face întinse referiri la organele de simț, marchează (urmînd modelului folosit) diferențele dintre simțuri etc., intervine cu sublinieri tocmai în ceea ce privește însemnătatea treptei senzoriale (evident, el nu folosește această expresie) în cunoaștere. Astfel, la un moment dat, el spune că ,,este adevărată zisa lui Aristotele: *nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu*. Precum înțelesul nu poate forma conceptul omului cu cap de cal sau cane, nece al boului cu urechi de asin în loc de coarne, căci pînă acum nu s-au văzut atari oameni și boi și dacă i-ar depinge (descrie, imagina, picta — *R.P.*) cineva așa, ar fi numai un ce posibile, însă neprobabile''[35].

Lucrurile, așa cum sînt ele percepute de ,,sensi'', se prezintă numai în aparența sau în ,,esternul lor''. Un al doilea grad de cunoaștere, redat în ordinea aceasta de Bărnuţiu, este ,,înţelesul'', pentru că omul, spune el, în conformitate cu criticismul kantian, dar depăşind agnosticismul, ,,cercetează cu mentea care e substratul pe care jace (zace, stă, acoperă — *R.P.*) acea aparenţă şi care e partea cea permanente, nemutabile a lucrului, spre cari se referesc ca spre un centru toate schimbările cari se fac într-însul şi cari oarecum ese afară din sene însăşi şi apare în esternul cel ce se schimbă neîncetat'' [36]. Formularea — destul de greoaie — vine să reliefeze raportul dintre esenţă, mai stabilă, mai profundă şi aparenţă, schimbătoare, fluidă. De fapt, se şi spune mai clar că : ,,Partea cea permanente se numeşte *esenţa* sau *internul lucrului*, se numeşte şi *poterea lui*, încît se cugetă cum că afară de aceasta n-ar potea să lucre'' [37]. De reţinut este şi scurta referire la ,,lege'', definită ca ,,regula după care urmează poterea cînd lucrează'' [38].

---

[30] *Ibidem*, p. 80.

[31] *Ibidem*.

[32] *Apud* D. Ghișe și P. Teodor, *loc. cit.*, p. 364.

[33] S. Bărnuțiu, *Pedagogia*, p. 77.

[34] Idem, *Psihologia empirică*, p. 21.

[35] *Ibidem*, p. 39.

,,Materia'' adusă de ,,percepţiunea sensuale'' este prelucrată la nivelul ,,facultăţii sau puterii cugetative''. Aceasta este de două feluri : cînd sînt legate ,,reprezentaţiuni de reprezentaţiuni'', creîndu-se astfel imagini noi (Bărnuţiu numeşte această activitate ,,fingerea'' — imaginaţia) ; cînd se aduce — după expresia din text, Bărnuţiu urmînd aici modelul — ,,unitate, ordine şi nesu (legătură — *R.P.*) în masa cea caotică (haotică — *R.P.*) a reprezentaţiunilor''[39]. Aceasta este, spune profesorul, cugetarea în înţeles mai strîmt. Amîndouă — ,,fingerea'' şi cugetarea — sînt posibile pentru că s-au păstrat în conştiinţă reprezentările anterioare. De aceea, în cursul de *Psihologie empirică* sînt prezente paragrafe despre memorie şi reminiscenţă, în care Bărnuţiu intervine cu o serie de observaţii şi exemple proprii. Expunînd, de pildă, teza despre asociaţia ideilor, el face o notă în care arată că această asociaţie se produce după anumite legi :

a) legea simultaneităţii, care indică rememorarea cu uşurinţă a reprezentărilor produse în acelaşi timp. Exemplul este foarte concret : ,,Am făcut cunoştinţă cu doi oameni în acelaşi loc şi timp, şi după aceea cînd îmi vine înainte unul din dînşii, atunci îmi aduc aminte şi de celălalt''[40] ;

b) legea succesiunii, după care se rememorează reprezentările care se referesc la ceva asemănător ;

c) legea ,,opuseţiunii'' sau a contrastului, conform căreia sînt rememorate mai uşor reprezentările care sînt în raport de opoziţie. Exemplul este sugestiv pentru gîndirea lui Bărnuţiu : ,,Paradisul şi iadul, angerii şi diavolii, virtutea şi viţiul, bucuria şi superarea, resbelul şi pacea, ziua şi noaptea, libertatea şi serbitutea''[41].

Subliniind însemnătatea asociaţiei ideilor, S. Bărnuţiu se referă şi la rolul ei ,,în respeptul estetic sau artistic''. El arată că artistul, însufleţit de o anumită idee (,,ideea primaria''), dacă voieşte a o reprezenta prin vorbe sau imagine, atunci o asociază cu multe idei secundare, opera devine amplă, cu condiţia ca artistul să ştie a uni bine aceste idei secundare cu cea de bază. Exemplul este din nou grăitor : ,,Ştefan cel Mare — zice Bărnuţiu — ar fi idea primară pentru un poet român, ideele secundarie ar fi alte persoane şi evenimente anteriori şi contemporane din istoria romănilor şi a naţiunilor vecine, aceste ar da amplitudinea operei,cînd le-ar şti ţese bene poetul în reprezentaţiunea ideii primare”[42].

---

[36] *Ibidem*, p. 3.
[37] *Ibidem*.
[38] *Ibidem*.
[39] *Ibidem*, p. 31.
[40] *Ibidem*, p. 33.
[41] *Ibidem*.

Elementele materialiste din teoria cunoaşterii, care — pe plan estetic — duc la concluzii realiste — se relevă la Bărnuţiu şi în respingerea materialismului vulgar şi a evidenţierii rolului în cunoaştere al fanteziei sau „puterii imaginative”. Aceasta este reproductivă sau productivă, se efectuează în mod voluntar sau nevoluntar. Voluntară este „lucrarea facultăţii imaginative” — spune Bărnuţiu — „cînd spiritul lucră spre un scop determinat şi îndereptează fantasia spre acest scop”[43]. Aici, ea poate să fie mai „legată”, ca cea a „matemateculului”, sau mai „puţin legată”, aşa cum e cazul cînd „un piptore, un poet sau artist desemnă sau esecută una operă frumoasă”[44].

Dar pentru ca fantezia să nu se piardă în „rătăciri”, ea trebuie să se conducă după: „*lumina înţelesului*, prin care creaţiunile fantasiei se fac imagini în arte”[45]. Dacă în legătură cu prima idee este subliniat rolul simţurilor în cunoaştere şi al „înţelesului” care prelucrează datele senzoriale, referirea la cea de-a doua pune în evidenţă principiul de mare valoare al reflectării realului în opera de artă. „Poterea creatrice — spune el în mod explicit — nu poate să creeze una materie nouă, ci aceasta o ie din percepţiunea realelui şi face dintr-ensa forme noue. De aceea, fiecare piptură este numai una ediţiune schimbată a lumii reali, însă ea nu e una alta lume reale”[46]. Problema, arată profesorul, intră în sfera unei discipline filozofice speciale, estetica.

Se cuvine a fi relevate, de asemenea, părerile lui Bărnuţiu şi atunci cînd expune „preţul” (însemnătatea) facultăţii imaginative. Aceasta oferă un ajutor lucrării înţelesului (prin comparaţii, imagini). Ea, spune mai departe Bărnuţiu în spiritul ideilor sale despre trecutul de glorie şi libertate al poporului nostru, „ne reserinează (înseninează, luminează, întăreşte — *R.P.*) şi ne redică cînd presentele ne strîmtoreşte şi ne apasă, căci ea ne aduce înaintea cunoştinţei un trecut mai bun şi ne redică deasupra realităţii prin crearea unei lumi ideali”[47]. Este aici o dovadă elocventă că filozofia reprezenta pentru Bărnuţiu un fundament pentru emiterea unor idei sociale avansate.

„Facultatea imaginativă”, mai arată Bărnuţiu, contribuie totodată la „lucrarea sensilor”. Dar, atrage el atenţia, ea poate să şi o împiedice, denaturînd realitatea şi dînd naştere chiar la fanatism. Foarte clar se văd „periculii facultăţii imaginative” la fanaticul înamorat, la fanaticul religios şi la oamenii răi, spune Bărnuţiu, care vizează aici despotismul, scriind că „despotul îşi propune să stingă libertatea unei naţiuni şi facultatea imaginativă îl orbeşte cu imaginea triumfului...[48].

Sensul social al filozofiei la Bărnuţiu se vede şi din modul în care tratează el celălalt aspect al „facultăţii cugetative”, anume „înţelesul”. Acesta este definit ca „acea lucrare a sufletului, *care cuprende şi concepe esenţa lucrurilor* şi toate raporturile lor unele către altele, adecă care cunoaşte din raţiuni”[49].

---

[42] *Ibidem*, p. 34.
[43] *Ibidem*, p. 39.
[44] *Ibidem*.
[45] *Ibidem*.
[46] *Ibidem*.
[47] *Ibidem*, p. 40.
[48] *Ibidem*, p. 43.
[49] *Ibidem*, p. 44.

Meditaţia lui Bărnuţiu pe marginea ideilor pe care le expunea în cursurile sale, în cazul dat cel de *Psihologie empirică*, ne relevă cu foarte multă claritate pe gînditorul progresist, profund ancorat în realităţile sociale ale vremii sale. Referindu-se, în continuarea prezentării despre „înţeles'', care cuprinde unitatea lucrurilor în prezent, la legătura dintre prezent şi trecut (legătură de cauză şi efect), la relaţia dintre prezent şi viitor (relaţie de mijloc şi scop), el dă un exemplu deosebit de sugestiv şi convingător. El arată că în conceptul de „ţară'' nu pot intra lucruri accidentale ca teatrul, căile ferate etc. Prin aceasta, el lovea cu putere în teoriile reacţionare, care pretind că un popor nu ar putea să-şi aibă ţara lui dacă nu a ajuns la un anumit grad de civilizaţie.

Foarte interesante şi valoroase sînt şi precizările gînditorului despre raporturile cauză-efect şi mijloc-scop. Despre primul raport, el scrie: „Vedem monumente romane în toate părţile Daciei, aflăm la români una mulţime de datene romane şi una limbă romană; din acest prezente noi vedem şi trecutul nostru, ne legăm genealogia cu genealogia italianilor şi a celorlalţi romani şi credem că aici în Dacia şi mai de demult au dominat românii de astăzi şi aceasta o *judecăm* numai din nesul care e între causă şi efept, chiar de nu mi-ar spune nece un Eutropiu cum că *Traian* a adus în Dacia una suma nenumerată de romani''[50].

Deci expunerea, în această manieră, a ideii de cauză şi a raportului ei cu efectul îi dă prilej lui Bărnuţiu să susţină originea romană a poporului nostru.

Mai departe, exemplificînd teza că în prezent se pot distinge trăsăturile viitorului şi referindu-se la raportul mijloc-scop, profesorul susţine de fapt necesitatea apărării cu străşnicie a libertăţii şi independenţei naţionale. Căci, spune el, dacă ne-am imagina că în prezent ţările române ar fi unite sub un principe străin, de aici, din acest prezent (de nedorit), s-ar vedea şi viitorul funest pentru ţară. Era, în fond, un atac progresist la adresa forţelor reacţionare care se pronunţau în favoarea unui domnitor străin.

Tot aşa îşi dezvăluie valoarea de netăgăduit ideile gînditorului cu privire la adevăr.

„Adevărul constă — spune Bărnuţiu — în: a) consunanţia cunoştinţelor noastre cu obieptul; b) consunanţia lucrărilor noastre cu raţiunea originaria a tuturor lucrurilor sau cu destinaţiunea noastră''[51].

La primul principiu, Bărnuţiu observă: Cunoştinţele pe care le are omul despre anumite obiecte nu sînt adevărate, ci false dacă „nu consună'' cu obiectul lor. Şi concretizează: „Să punem, pentru esemplu, că cineva a învăţat cum pamentul e de tot rotund, cum că pre unii oameni natura însăşi i-au făcut şerbi altor oameni, cum că apa tare e foarte bună de beut şi alte asemine''[52]. Concluzia: „aceste cunoştinţe nu consună cu obieptul lor, prin urmare sînt false''[53]. Nu consună'' — putem adăuga referindu-ne la unul dintre exemplele de mai sus — pentru că natura i-a făcut pe toţi oamenii liberi, aşa încît, subliniază Bărnuţiu, „nu sînt unii oameni şerbi de la natură, precum zice Aristotele''[54].

---

[50] *Ibidem*, p. 44—45.

[51] *Ibidem*, p. 4.

[52] *Ibidem*, p. 5.

[53] *Ibidem*.

[54] Idem, *Logica*, în *op. cit.*, p. 141.

Din „definițiunea" adevărului mai rezultă, spune profesorul îndemnîndu-și elevii la studiu, că „e neapărat a ne pune pe științe cu tot dinadinsul, fiindcă știința singură ne învață a cunoaște lucrurile cu temeliu, iară cunoștințele cari le apucăm numai pe întemplate și din auzite, acele adeseori sînt false și nece una dată nu sînt întemeliate după cuviență"[55]. Apelul la învățătură nu este didacticist, pedant, ci are valoarea unei considerații filozofice asupra rolului științei în cunoașterea lumii.

După cum, tot din același motiv, este interesantă și o altă remarcă a lui Bărnuțiu pe marginea primului principiu al adevărului, și anume: „Dacă înțelepciunea consiste în adevăr, urmează că nimene nu poate să fia nece înțelept, nece filosof foră de știință și cunoștințe întemeliate despre om, despre lume, despre D-zeu"[56]. Neemancipat total de ideea divinității, Bărnuțiu considera universul întreg sub aceste aspecte: om, lume, Dumnezeu, ultimul avînd un rol nu prea bine definit, după cum se va vedea mai departe.

În legătură cu cel de-al doilea principiu al adevărului, gînditorul subliniază din nou necesitatea muncii asidue pentru însușirea științei, dar și a unei comportări morale demne, pentru că, spune el cu drept cuvînt, „nimene nu poate să fia nece înțelept, nece filosof dacă nu are purtări bune pe lîngă științe și cunoștințe întemeliate"[57]. Completarea profilului intelectual al omului cu o înaltă ținută etică era cel mai bine ilustrată de însuși Bărnuțiu, intelectual cu o pregătire temeinică, om de o rară modestie și probitate.

Cunoscînd elementele materialiste din gîndirea lui Simion Bărnuțiu, putem constata că el își depășește predecesorii în filozofie și este, din acest punct de vedere, superior și contemporanilor săi. În procesul de dezvoltare *progresivă* a filozofiei din țara noastră, Simion Bărnuțiu reprezintă pragul în care gîndirea românească trece de la idealism spre materialism. Pentru că la Bărnuțiu, spre deosebire de predecesori și contemporani, nu mai este vorba despre o concepție idealistă cu elemente materialiste, ci de o concepție filozofică în care — după cum caracteriza Lenin kantianismul — *se îmbină* materialismul cu idealismul. Cu atît mai mult trebuie subliniată semnificația unei astfel de filozofii la noi, în condițiile în care se înregistrau doar elemente materialiste în ansamblul unor concepții idealiste, cu cît la Bărnuțiu dimensiunea materialistă a filozofiei lui Kant (preluată prin filiera Krug, dar și direct) este mai pronunțată decît cea idealistă.

Filiația logică (și care nu încalcă cronologia) este, în procesul de dezvoltare progresivă amintit, de la Bărnuțiu, prin Ștefan Michăilescu (sub raportul concepției materialiste și în special al determinării materiale a psihicului, al criticii agnosticismului) și Titu Maiorescu (sub raportul nivelului de elaborare a problemelor, al profunzimii de gîndire), spre sistemul filozofic materialist al lui Vasile Conta.

De aceea, în istoria filozofiei (*stricto sensu*) românești, Simion Bărnuțiu ocupă, pentru jumătatea veacului trecut, un loc central.

Această apreciere are în vedere și însemnătatea deosebită a gîndirii antireligioase a lui Bărnuțiu, spiritul antiteologic caracteristic lucrărilor și cursurilor sale.

---

[55] Idem, *Psihologia empirică*, p. 5.

[56] *Ibidem*.

[57] *Ibidem*.

Se poate afirma că — sub multe aspecte —gîndirea lui Simion Bărnuţiu, fără a ajunge la ateism, depășește deismul. Dumnezeu, în criticismul kantian, este numai un obiect al credinţei. Existenţa lui nu poate fi demonstrată raţional. Este și convingerea lui Bărnuţiu, exprimată fără echivoc încă în prima parte a activităţii sale filozofice. Referindu-se la argumentele în sprijinul existenţei lui Dumnezeu, el arată că, pentru ca acestea ,,să îndestuleze", să fie satisfăcătoare, ,,trebuie mai întîi să creadă (omul — *R.P*) în Dumnezeu, atunci credinţa plinește aceea ce lipsește argumentului. Pentru că omul numai pentru aceea și întru atît află pe Dumnezeu în natură, pentru că l-a aflat mai înainte în conștiinţa sa . . ."[58].

În cursul de *Metafizică*, ideea este expusă mai cuprinzător. Fiinţa superioară, Dumnezeu — spune Bărnuţiu — nu poate intra în sfera conștiinţei noastre. Ea ar înceta, în acest caz, ,,de a fi o fiinţă mai presus de toate fiinţele sensibili"[59]. Așa că argumentele care încearcă să dovedească existenţa lui Dumnezeu sînt de prisos, puterea lor — ,,cîtă o au" — fiind împrumutată numai de la credinţă.

Care sînt aceste argumente?

Mai întîi, argumentul ontologic, care deduce existenţa lui Dumnezeu din conceptul de ,,fiinţă perfeptissime". Cugetînd această fiinţă, trebuie, conform argumentului, să-i admitem și existenţa. Bărnuţiu notează: ,,La această argumentaţiune răspundem că esistenţa nu se ţine de perfepţiunile unui lucru, pentru că, dînd unui lucru esistenţa, acel lucru se pune numai ca reale dimpreună cu toate perfepţiunile sale, așa dară numai *din cugetarea* unei fiinţe perfeptissime nu urmează că aceea ar căuta să se pună și ca reale"[60].

Apoi, argumentul cosmologic: întrucît lucrurile din această lume sînt ,,contingente", au o existenţă întîmplătoare, trebuie să existe ,,și un ce necesariu ca raţiune completă și suficientă a tot ce esistă numai prin contingenţă"[61], această fiinţă necesară neputînd fi decît ,,fiinţa perfeptissimă său divinitatea"[62]. Acestui argument, Bărnuţiu îi răspunde: ,,deduptiunea din urmă presupune cum că o fiinţă perfeptissimă esistă în poterea conceptului său cu necesitate, ceea ce nu se poate demustra (demonstra — *R.P.*); apoi, foră de această presupţiune argumentul cosmologic n-are nece o potere, pentru că dacă punem o fiinţa absolutamente necesarie în fruntea lucrurilor contingenţi, prin aceasta nu mulţumim nece mentea, cu atît mai puţin anema omului"[63].

Referindu-se în continuare la argumentul teleologic, gînditorul arată că acesta deduce existenţa lui Dumnezeu din finalitatea lucrurilor naturale. El replică cu ironie că și în cazul în care acest argument nu s-ar baza pe primele două, tot nu s-ar putea susţine, ,,pentru că acest argument se întemelia numai pre comparaţiunea mundului cu o operă de artă făcută cu finalitate, așa dară argumentaţiunea e numai analogică și prin urmare nu dă certitudine completă; afară de aceasta acea comparaţiune ne dă drept să luăm numai un archipept al mundului foarte potente și înţelept, însă nu ne dă drept ca să conchidem la esistenţa unui Creatoriu și dominatoriu nemărginit al mundului"[64].

---

[58] *Apud* D. Ghișe și P. Teodor, *loc. cit.*, p. 362.
[59] S. Bărnuţiu, *Metafizica*, p. 63.
[60] *Ibidem.*
[61] *Ibidem*, p. 64.
[62] *Ibidem.*
[63] *Ibidem.*
[64] *Ibidem.* p. 65.

Urmează argumentul istoric, rezultat, spune Bărnuţiu, din consensul popoarelor şi din ,,soarta'' genului omenesc. Dar, în cazul dintîi, deşi e adevărat că, dacă nu toate, atunci cele mai multe popoare au recunoscut şi adorat o fiinţă divină, ,,această faptă de sene nu demustră nemic, ci presupune o altă raţiune, pre care e bazată convipţiunea despre fiinţa divină'' [65]. Iar cît priveşte conservarea şi ,,lăţirea'' genului uman, acestea nu sînt nici ele dovezi ale existenţei lui Dumnezeu, ci fenomene naturale.

În sfîrşit, argumentul ,,supranaturalist'', care, după expresia din text, se învîrteşte în cerc, pentru că se bazează pe ideea revelaţiei unei fiinţe ,,perfeptissime'' a cărei existenţă nu se poate demonstra; este un procedeu care contravine regulii logice: ,,să nu se probeze argumentul prin teză şi teza prin argument''. Această eroare ,,se numeşte cerc în probaţiune (*circulus seu orbis in demonstrando*); adecă cercul deduce pre A din B şi pre B din A. Aşa fac pentru esemplu cei ce probează realitatea revelaţiunii din esistenţa lui D-zeu şi esistenţa lui D-zeu din revelaţiune'' [66].

Deci toate argumentele aduse în sprijinul existenţei lui Dumnezeu nu rezistă examenului critic al raţiunii. Dar falsitatea argumentelor nu implică şi falsitatea tezei, observă gînditorul, care nu se eliberase definitiv de ideea divinităţii. În mod real însă, chiar dacă vorbeşte despre Dumnezeu, S. Bărnuţiu îi restrînge, dacă putem spune aşa, ,,sfera lucrării''.

Dumnezeu drept creator al lumii nu apare nicăieri în scrierile lui Bărnuţiu. Întrucît natura îşi este suficientă sieşi, întrucît universul este infinit în timp şi spaţiu, întrucît mişcarea este legată indisolubil de materie, nu se poate admite nici existenţa unui creator, nici a unui prim impuls de origine supranaturală. Respingerea argumentului teleologic înseamnă, după cum am văzut, şi respingerea ideii de Dumnezeu-creator. Prin aceasta, gîndirea lui Bărnuţiu este superioară deismului, care consideră că natura — creaţie a lui Dumnezeu — se dezvoltă după legi proprii. Bărnuţiu admite totuşi divinitatea ca fapt al credinţei. Este însă mai mult o admitere formală, deoarece Bărnuţiu spune clar că existenţa lui Dumnezeu-Creatorul nu poate fi demonstrată raţional; în acelaşi timp, el nu se referă la faptul că oamenii *ar crede* că lumea a fost creată. Aşadar, se constată că, dacă ideea de Dumnezeu este prezentă la Bărnuţiu, nici în limitele raţiunii, nici în cele ale credinţei, el nu vorbeşte despre Dumnezeu-Creatorul.

Apare, în schimb, formularea despre fiinţa supremă către care tinde omul susceptibil de o permanentă perfecţionare. Nu pe planul raţional se situează Bărnuţiu, ci pe cel al moralei, cînd se referă la ,,înălţarea'' spiritului; ,,omul — scrie el — cunoaşte că se apropie progresiv de cel suprem, al căruia tip originariu îl poartă în sene'' [67].

Ideea că omul este perfectibil este valoroasă, şi faptul că unii gînditori, chiar şi în zilele noastre, consideră această perfectibilitate ca o tendinţă spre divinitate nu-i diminuează însemnătatea intrinsecă. Cu atît mai mult se cuvine a evidenţia această idee la acei gînditori care o afirmă de pe poziţii antiteologice, antifinaliste.

Este şi cazul lui Bărnuţiu. Cele citate mai sus despre ,,apropierea'' de ,,cel suprem'' nu sînt la el gînduri definitorii şi permanente. El respinge în modul cel mai categoric finalismul, aşa cum am văzut în legătură cu argumentul teleologic. Dar refuzul finalismului este exprimat nu numai în raport cu fenomenele naturale, ci şi în raport cu cele morale. ,,Fiecare ființă organică — spune Bărnuțiu — se poate considera teleologică ca un produpt în care toate sînt de la natură și scop și midiloc totudeodată și fiindcă toată natura e organică, de aceea dînsa e și *finale*, adecă un tot, în care toate sînt totudeodată și scop și midiloc"[68]. Termenul de „organic" este luat aici în sensul de „unitar"[69]. În acest înțeles și omul este o ființă organică, și, ca parte a naturii, este „scop și midiloc totudeodată". Faptul că (numai cu acest conținut) fiecare ființă organică este teleologică îi prilejuiește lui Bărnuțiu respingerea atît a creaționismului, cît și a finalismului. „Această *contemplațiune teleologică a naturii* — precizează el — nu e un principiu constitutiv, ci numai *regulativ* și *euristic*, adecă nu potem esplica printr-însul originea naturii din o inteligență lucrătoare după scopuri sau chiar să demunstrăm esistența atarei ființe, ci numai investigăm legătura cea adevărată a lucrurilor naturali și raportul lor cel reciproc"[70].

---

[65] *Ibidem.*

[66] Idem, *Psihologia empirică şi logica*, p. 177.

[67] *Ibidem*, p. 52.

Constatarea, care indică cu claritate poziția antifinalistă și anticreaționistă a lui Bărnuțiu, este urmată de o notă explicativă, în care se face o sugestivă comparație între „omul religios" și „studiosul naturii". „Omul religios — observa el — crede că toată natura e creatura lui D-zeu, iară studiosul naturii ca atare dé să rămînă cu esplicațiunile sale"[71]. De aceea, pentru cel care studiază și cunoaște natura, nu au nici un înțeles; „teoplasticismul, care pune în D-zeu toată puterea formativă și consideră natura numai ca o materie formabile"[72]; „causalismul[73], care voiește a esplica toate lucrurile dintr-un caz orb"[74]; „fatalismul, care voiește a le esplica dintr-o necesitate oarbă"[75]; teoriile despre un suflet cosmic; teoriile despre materie ca ființă vie.

Iată, așadar, că Bărnuțiu privește problema sub mai multe aspecte, exprimîndu-și fără nici un fel de echivoc poziția antiteologică, raționalistă și, de multe ori, materialistă.

Dar omul? În afară de faptul că este o parte a naturii și, în acest sens, nu este nici el creat în vederea unui scop, nu se îndreaptă totuși spre ceva suprem? Din citatul despre acest aspect reprodus mai sus s-ar putea trage, într-adevăr, concluzia unor elemente finaliste la Bărnuțiu. Cu toate acestea, însuși gînditorul face anumite precizări peste care nu putem trece.

Omul nu este o ființă cerească. Ar fi, spunea Bărnuțiu în *Logica*, să contravenim legii identității și legii contradicției dacă am judeca omul ca o ființă „fără sentire și cugetare". Dacă omul se îndreaptă spre cel suprem (prin suflet), Bărnuțiu precizează că „toate celelalte adoperațiuni ce se nasc din sferele cele inferioare ale naturii omenești (precum și sensul, fantezia, instintul), nu au nece un scop finale"[76]. Dar sufletul este atît de strîns de corp, încît el nu este nemuritor, așa încît nu mai este clar prin ce anume se apropie omul de divinitate. Nu este clar pentru că afirmația despre această apropiere este izolată la Bărnuțiu, nu este concludentă pentru gîndirea lui. El se pronunță împotriva teoriilor despre finalismul naturii şi, ca atare, şi despre cel al omului. Omul — Bărnuţiu este categoric în această opinie — este perfectibil, deoarece „el se poate forma însuşi pre sene în conformitate cu neşte scopuri superiori, pre care şi le pune singur; din contra celorlalte animaria natura a dat o sferă de lucrare determinată prin instint şi o perfepţiune foarte mărginită”[77].

---

[68] Idem, *Metafizica*, Biblioteca Academiei, mss. doc. rom., 5444, f. 66.

[69] *Ibidem*.

[70] *Ibidem*.

[71] *Ibidem*.

[72] *Ibidem*.

[73] De la latinescul *casus* — întîmplare.

[74] S. Bărnuțiu, *Metafizica*, f. 66.

[75] *Ibidem*.

[76] Idem, *Psihologia empirică*, p. 52.

Aşadar, „sferele cele inferioare ale naturii omeneşti” nu au scop final. Iar în „sferele superioare” omul acţionează în conformitate cu scopuri pe care şi le determină el *singur*. „Lucrarea” lui nu are nimic comun cu divinitatea, chiar dacă se poate *crede* (demonstra, am văzut că este cu neputinţă) că aceasta ar exista.

În concepţia lui Bărnuţiu, tot ce se referă la om nu este determinat de o voinţă divină. Statul nu are origine divină, nici familia. Chiar dacă e voia lui Dumnezeu ca ele să fi luat naştere, spunea Bărnuţiu cu ironie, în mod concret şi familia şi statul au luat naştere prin „contrapt”, prin unirea de bunăvoie a oamenilor. Nici în filozofie nu admite gînditorul ca punct de plecare ideea de Dumnezeu. În primul său curs de filozofie, el arăta: „Unii filozofi zic cum că începutul Filozofiei este D-zeu pentru că este începutul şi capătul tuturor lucrurilor, aşadar, şi a filozofiei şi zic că filozofia este o ştiinţă despre lucrurile cele dumnezeieşti şi nu poate atîrna decît de D-zeu. Însă fiindcă filozofia nu au făcut-o D-zeu, ci omul, aşadar începutul filozofiei este omul acela care a făcut filozofie”[78].

Afirmaţia îl duce pe Bărnuţiu la o atitudine ireconciliabilă faţă de teologie, atitudine care — coroborată cu respingerea creaţionismului şi finalismului — constituie un nou aspect important al gîndirii sale antireligioase.

Profesorul, începînd să predea filozofia în 1839 la Blaj, o făcea cu dorinţa ca filozofia să nu mai fie „roabă teologiei”. În această situaţie a fost filozofia în întreg evul mediu, în general în Europa, spune Bărnuţiu. Numind „înţelepciunea” dobîndită în şcoli „scolasticism”, el face o caracterizare sugestivă a filozofiei scolastice: „Această înţelepciune însă nu era un produpt al filozofiei şi al raţiunii singure, dînsa era propriamente o amestecătură de filozofie şi teologie împănată cu filologie, istorie şi alte ştiinţe erau numai subsidiare şi filozofia era «*ancilla theologiae*» cu care se serveau preoţii ca să facă plauzibile înaintea raţiunii dogmele bisericeşti”[79]. Într-o astfel de situaţie, „periodul servituţii raţiunii omeneşti”, „somnul raţiunii”, spune iluministul Bărnuţiu, nu putea fi vorba de o filozofie proprie „după ce raţiunea îşi pierduse nedependenţa”[80].

Caracterizarea scolasticismului îşi relevă însă semnificaţia mai ales prin referirea lui Bărnuţiu la situaţia reală din vremea sa. El considera că nu se poate stabili o dată care să marcheze sfîrşitul scolasticii, pentru că, deşi se pune secol. 16 de termen final, ea (scolastica — *R.P.*) cu toate aceste n-a încetat pretutindeni în acel secol, ea s-a menţinut şi se menţine şi astăzi în şcoalele catolice, mai ales în cele iezuite şi în ale ortodoxilor de pretutindeni”[81]. Profesorul are în vedere deci şi şcolile româneşti, căutînd, de aceea, să introducă un spirit laic în predarea filozofiei.

---

[77] Idem, *Metafizica*, f. 65.

[78] *Apud* D. Ghişe şi P. Teodor, *loc. cit.*, p. 364.

[79] S. Bărnuţiu, *Istoria filozofiei*, Biblioteca Academiei, mss. doc. rom., 5439, f. 190.

[80] *Ibidem*, p. 191.

[81] *Ibidem*, p. 192.

S. Bărnuțiu excludea din sfera filozofiei tot ce era teologie și-i menționa pe teologi, în cursul său de istorie a filozofiei, nu ca filozofi, ci ca ,,nemici ai filozofiei". El făcea aprecieri caustice la adresa iezuitismului, a filozofiei ,,cabalistice" etc., manifestîndu-și fără echivoc poziția antireligioasă.

Un alt aspect, la fel de interesant și însemnat, al acestei poziții îl constituie critica creștinismului. Aceasta era atît de puternică, încît Titu Maiorescu nota, dezaprobator, ca o consecință a ,,școalei Bărnuțiu": ,,Religiunea creștină este periculoasă și trebuie înlocuită prin cultul păgîn al romanilor, potrivit naturei române"[82].

De reîntoarcerea la acest cult nu poate fi vorba la Bărnuțiu, aprecierea pe care o dă el lui Iulian (denumit de istoricii creștini ,,apostatul") este determinată în principal nu de revenirea acestuia la practicile religioase premergătoare creștinismului, ci de lupta lui pentru apărarea ,,națiunii" romane. În orice caz, S. Bărnuțiu nu-l apreciază pe Constantin cel Mare (,,sfînt" în religia creștină), pentru că, prin introducerea creștinismului s-a introdus o religie *străină* — de origine iudaică și grecească — ,,naturii romane". În această ,,serbitute spirituală" față de grecism și iudaism (deci față de creștinism) au fost și românii, spune Bărnuțiu, adăugînd imediat: ,,Pre acest grad umilit l-au sentit Costineștii, Neculce și puținii români ca ei, l-au sentit și mai de mult Mirce și Vlad și Ștefan M. cînd au făcut legătura cu turcii și cînd au dat consiliu românilor ca să nu se unească cu principii creștini"[83].

Sintetizînd criticile lui Bărnuțiu la adresa creștinismului, T. Maiorescu scria că, ,,după școala lui Bărnuțiu, religiunea creștină e un periclu și o plagă, pe care trebuie să o urască națiunea; preoții creștini sînt speculanți ai sufletelor, sfinții Petru și Pavel, Ion Gură de Aur etc. sînt niște jidovi și greci necunoscuți, cărora n-ar fi trebuit să le facem biserici și tendința noastră trebuie să fie de a ne scăpa de acest jug al servituții sufletești"[84]. Într-adevăr, aceasta era tendința pe care o promova Bărnuțiu: emanciparea gîndirii de sub tutela teologiei, a religiei în genere.

Alte aspecte, mai particulare, mai concrete, dar la fel de importante ale poziției antireligioase a lui S. Bărnuțiu constau în: critica instituției călugăriei, critica clericalismului și, în mod direct, a pretenției episcopilor de a fi conducătorii mișcării naționale: critica contemplării religioase a lumii.

Critica religiei întreprinsă de Bărnuțiu este o critică filozofică, dar ea pune accent pe problemele sociale. Ea se integrează într-o filozofie socială deosebit de interesantă și de valoroasă.

FILOZOFIA SOCIALĂ A LUI SIMION BĂRNUȚIU. LIBERTATEA — TEMA FUNDAMENTALĂ A GÎNDIRII SALE

Tema fundamentală a gîndirii bărnuțiene este cea a *libertății*. Omul de la natură este liber; libertatea este mai veche decît orice privilegiu, decît orice nedreptate; libertatea înseamnă în același timp și egalitate —

---

[82] ,,Convorbiri literare", I, nr. 20, din 15 decembrie 1867, p. 276.

[83] S Bărnuțiu, *Dereptul public al românilor*, p. 193.

[84] ,,Convorbiri literare", numărul citat.

iată fraze care se pot citi aproape în fiecare dintre discursurile şi articolele sale.

Dacă omul este liber, înseamnă că formarea societăţii este un act efectuat de bunăvoie, prin contract social, susţine Bărnuţiu. „Societatea — scrie el — *se încheie* numai prin această *întrunire a voinţei* spre efectuarea unui scop, şi în societate numai unul ca acela se recepe (se primeşte — *R.P.*) ca membru care se recepe întru atare *uniune a voinţei*"[85].

Rezultă de aici că, în fiecare moment, contractul se reînnoieşte între toţi membrii societăţii, atît în ceea ce priveşte „universitatea" (este un termen des întîlnit la Bărnuţiu, semnificînd totalitatea), cît şi individul, raporturile dintre aceşti doi termeni fiind întemeiate numai pe libertate.

Această libertate iniţială a oamenilor înseamnă şi egalitate. Ea înseamnă, totodată, şi exprimarea voinţei generale a oamenilor, care —reunindu-se în societate — au renunţat la voinţa particulară „şi s-au *supus* la determinaţiunea ce are să iasă de la o voinţă generale"[86]. Renunţarea nu presupune un atentat la libertate, la exprimarea voinţei personale, ci, dimpotrivă, o manifestare a acesteia. „Voinţa comune — are grijă să sublinieze Bărnuţiu — *e produptul* voinţelor cari le-au manifestat membrii societăţii"[87].

Caracterul idealist al concepţiei contractului social, concepţie împărtăşită de gînditorul nostru, nu-i diminuează — avînd în vedere epoca în care a trăit Bărnuţiu — valoarea. Teoria contractului social îi serveşte lui Bărnuţiu în fundamentarea unor teze juste cu privire la libertate în general, la libertatea socială şi naţională în particular.

Expunîndu-şi tezele referitoare la societate, S. Bărnuţiu arată că „familia e acea societate care stă mai aproape de statul naturei decît al arbitriului omenesc, de aceea şi e această societate atît de veche şi de lăţită precum e însăşi umanitatea şi e de cea mai mare importanţă în efeptele sau urmăririle sale"[88].

O dată cu mărirea familiei creşte şi puterea patriarhală, şi atunci, spre a o tempera, „se va forma un *consiliu de familie*, sau, dacă acesta nu va fi cu potenţă, atunci se va naşte un *despotism* nemărginit"[89]. Sentimentul natural care să unească pe membrii familiei nu mai este îndeajuns de puternic: despotismul este contrar naturii umane. De aceea, arată Bărnuţiu, oamenii „vor fi nevoiţi a pune *contraptul civile* în locul despoţiei şi a preface familia în *societate civile*"[91]. În acest fel se ajunge ca fiecare individ să fie membru al societăţii numai prin voinţa sa proprie. Puterea supremă nu mai este bazată pe sentimentul de familie, nici pe dreptul „eril" sau domnesc, „ci pe o supunere *liberă* pentru realizarea scopului comune"[91]. Cu aceasta, dreptul privat trece în cel *public*, familia în *stat*"[92].

Problema originii statului, arată Bărnuţiu, „nu e *istorică*, *ci filozofică*. Adecă nu întrebăm *cum*, cu ce ocaziuni, prin ce poteri s-au născut *oarecare stat determinat* sau *multe*, sau *cele mai multe state*, ci întrebăm, care e acel *fundament esențiale al tuturor statelor ...*"[93]. Trecînd de la acest plan general la particular, gînditorul menționează că unele state s-au născut din teroare și violență, altele artificial ca o creație a puterilor mari etc. „Puține state — constată el — s-au născut într-un mod aprobat de *rațiune*, adecă prin una uniune *liberă* a mai multor capete de familie care și-au cunoscut interesii comuni și au simțit totodeunadată și necesitatea de a le apăra cu poteri unite"[94].

---

[85] S. Bărnuţiu, *Dereptul naturale privat*, Iaşi, 1868, p. 261.

[86] *Ibidem*, p. 267.

[87] *Ibidem*.

[88] *Ibidem*, p. 277.

[89] *Ibidem*, p. 291.

[90] *Ibidem*.

[91] *Ibidem*.

[92] *Ibidem*.

Ca atare, ceea ce definește, după Bărnuțiu, esența statului „ *e contraptul sociale (contractus socialis, pactum sociale)*, care l-au încheiat cu toții pentru efeptuarea unui *scop* comune, adecă a *ideii statului*"[95]. Inversarea, în sens idealist, a raporturilor drept-stat este evidentă, dar ea prilejuiește, după cum se va vedea, concluzii progresiste.

Legătura (fondul, esența) juridică a statului, precizează Bărnuțiu, „nu o face coapțiunea (constrîngerea — *R.P.*), ceea ce se face cu *poterea*, nece vre una prestațiune liberă, care urmează din amoare, sau credință sau superstițiune, sau din alte motive morali, sentimentali sau egoistice, ci numai *obligațiunea cea validă după drept*, adecă *paptul* sau *contraptul*"[96]. Prin această reuniune „s-au obligat *toți cătră toți*, adecă fiecare individ către toată *universitatea națiunale*, precum și universitatea către fiecare individ"[97].

Rezultă de aici că și în stat oamenii își păstrează drepturile lor naturale, adică dreptul de a trăi fără a vătăma pe alții; de a-și manifesta viața sensuală și spirituală; de a comunica unii cu alții; de a respinge orice fel de dominație etc. etc.

Aceasta înseamnă că „scopul statului în generariu e *efeptuarea ideii dereptului* sau a *ideii statului*"[98].

Ce se înțelege prin ideea dreptului?

Ideea dreptului, lămurește Bărnuțiu, „se explică în modul următoriu: *voi să fiu liber*, adecă, voi să fac sau să nu fac, precum mi se vede mie (consider — *R.P.*) a fi bene sau rău, fără să aibă altul a-mi pune vreo pedecă"[99]. Această dorință, precizează filozoful, „e o faptă a conștiinței certă de sene"[100].

Din ideea dreptului se naște conceptul lui, dreptul fiind „regula după care are a se înființa o armonie rațiunale între libertatea cea esternă a tuturor oamenilor"[101].

O nouă precizare merită, de asemenea, a fi reținută. Este vorba despre principiul suprem al dreptului, enunțat astfel: „Drept e tot ce nu contrazice libertății celei mai mari pre cît se poate, și ecari a toturor"[102]. Tocmai în acest mod se relevă, după gînditorul român, toată importanța dreptului: de a arăta cum se poate realiza între toți oamenii o libertate cît se poate mai mare. Aceasta înseamnă, conchide el, că dreptul și libertatea sînt identice.

---

[93] Idem, *Dereptul naturale public*, Iași, 1870, p. 11—12.

[94] *Ibidem.*

[95] *Ibidem*, p. 13. În *Dereptul public al romînilor* (Iași, 1867), gînditorul subliniază din nou această idee: „statul — scrie el — e creat prin *consensul tuturor (consensus omnium)* și întemeiat pre același" (p. 7).

[96] S. Bărnuțiu, *Dereptul naturale public*, p. 13—14.

[97] *Ibidem*, p. 14.

[98] *Ibidem*, p. 16.

[99] Idem, *Dereptul naturale privat*, p. 4.

[100] *Ibidem.*

[101] *Ibidem*, p. 6.

[102] *Ibidem*, p. 7.

Din teza realizării unei libertăți maxime rezultă, de asemenea, și conceptul egalității, pentru că — argumentează Bărnuțiu — , dacă libertatea s-ar împărți inegal, ea nu ar mai fi libertate. „Nu se poate cugeta nece o cauză pentru ce să dee rațiunea la unii libertate mai multă, la alții mai puțină, cînd aceia, la care are să facă împărțirea, după conceptul universale, sînt toți ființe absolut ecari, adecă *oameni și oameni, ființe sensitive raționali și ființe sensitive raționali sau persoane* și *persoane*”[103]. Așadar — concluzia rezultă logic — , libertatea și egalitatea sînt, la rîndul lor, identice, neputîndu-se concepe una fără alta, sau amîndouă fără drept.

Ideea dreptului, explicitată în modul arătat, este completată la Bărnuțiu de cea a dreptății, care constă în „purtarea cea conformă cu dreptul”[104]. Această purtare se naște fie din respectarea dreptului, fie de frica pedepsei sau din alte rațiuni exterioare. În mod real trebuie numită dreptate, subliniază Bărnuțiu, „numai volia (voința — *R.P.*) ceea ce răspunde dreptului în adevăr”[105].

În lumina precizărilor de mai sus rezultă mai bine *scopul* statului, așa cum îl vedea gînditorul nostru.

Scopul statului constă, după el, în: 1. „întemeliarea și conserbarea unui institut carele să pună în lucrare legea dreptului”; 2. „*securitatea* tuturor membrilor în particulariu, precum și a statului întreg”; 3. „solicitudinea pentru industria și prosperitate, pentru *lumini* și știință, moralitate, religiune și încă alte interese omenești, inteleptuali și morali”[106].

Se remarcă aici, ca și în alte ocazii, la Bărnuțiu preocuparea pentru probleme economice, el înțelegînd, de pildă, necesitatea dezvoltării în genere a industriei și în mod special pentru poporul român.

Statul consideră Bărnuțiu, trebuie să aibă în vedere că membrii săi au nevoie „pentru traiul vieții și mai ales al unei vieți fericite, de una sumă mare de produpte naturali și industriali”[107]. Ideea valoroasă a propășirii sociale este bazată la Bărnuțiu pe înțelegerea necesității dezvoltării economice. În acest spirit accentuează el datoria statului ca „să iee în vederea crearea și conserbarea poterilor productive și să-și adune știința despre aceea ... Statul de (trebuie — *R.P.*) să fie *avut* spre a-și potéa efeptua scopurile în securitate și spre mulțămirea comune”[108].

Cine exercită *în fapt* aceste funcții? Rolul revine „potestății politice”, care s-a născut o dată cu „paptul uniunii”.

„*Organul cel naturale* al potestății politice — scria Bărnuțiu — e majoritatea membrilor celor capaci ai societății civili și acesta se crea(ză) și intră în funcțiunile sale prin însuși paptul uniunii”[109]. În această perioadă a funcționării statului — în mod natural, fără creații artificiale — pot să existe o serie de abuzuri, chiar de lezare a intereselor cetățenilor, dar „mai anevoie, pentru că atunci nu e atîta diversitate între cei ce comandă și între cei ce ascultă și cei ce comandă astăzi își pot aduce amente că mîine vor fi ascultători şi răul, care au făcut ei altora astăzi, mîine li se va întoarce"[110].

---

[103] *Ibidem*, p. 9.

[104] S. Bărnuțiu, *Dereptul public al românilor*, p. 2.

[105] *Ibidem*.

[106] Idem, *Dereptul naturale public*, p. 16.

[107] *Ibidem*, p. 22.

[108] *Ibidem*.

[109] *Ibidem*, p. 25.

Lucrurile se schimbă, devin mai complicate o dată cu crearea unui organism artificial de conducere. Acesta poate *să reprezinte* interesele membrilor societăţii sau să aibă în general puterea. Nu trebuie transferat organului artificial dreptul ,,universităţii naţionale", aceasta fiind în contradicţie cu pactul uniunii, a cărei esenţă este asigurarea, iar nu sacrificarea drepturilor oamenilor. Unde există o asemenea ,,transferare", acolo este de fapt o uzurpare, şi aceasta se vede cel mai bine în statele monarhice.

Tocmai de aceea insistă Bărnuţiu asupra faptului că ,,cetăţenii s-au supus prin paptul uniunii numai *voinţei universali (consensus omnium)* şi numai spre a realiza scopul statului. Ei formează una societate, care după al său concept este una *republica*"[111]. Rezultă cu deosebită limpezime de aici că *republicanismul* lui Bărnuţiu se integrează în concepţia sa generală şi nu este — cum s-a arătat într-o serie de cercetări mai vechi şi, din păcate, şi mai noi — o interpretare forţată a dreptului roman, o identificare a acestuia cu dreptul român. Exagerări există, evident, la Bărnuţiu şi în această problemă, mai ales în referirile la ,,republica română" din cursul istoriei noastre. Dar nu aceste exagerări definesc concepţia sa, ci ideea — valoroasă atît prin substanţa cît şi prin tendinţa sa — cu privire la organizarea oamenilor în stat, cu privire la republică.

Prin ea însăşi, republica este mai bună decît monarhia, arată Bărnuţiu, întrucît cea din urmă investeşte cu puterea politică o singură persoană, pe cînd cea dintîi reprezintă (după conceptul ei, cel puţin) pe toţi membrii societăţii. ,,*Principiul monarhiei e dominaţiunea nedependente sau majestatea unuia*, prin urmare şi nerespunsabilitatea civile în generariu"[112], scrie profesorul. În opoziţie cu aceasta, ,,esenţa *republicei e dominaţiunea* voinţei generali celei adevărate"[113].

Republica este opusă şi superioară monarhiei, pentru că în ea se poate realiza într-adevăr democraţia ,,forma cea originaria dacă are acelaşi să fie un stat întemeiat pre drept"[114]. Deci republica — prin conţinut şi formă — corespunde într-adevăr ideii statului şi a dreptului, aşa cum le înţelegea Bărnuţiu. El mai face o serie de distincţii şi opoziţii între republică şi despoţie (care poate fi oligarhică sau ohlocratică), din care rezultă o poziţie antifeudală, în limitele unei gîndiri democrat-burgheze. Aceasta rezultă şi din modul în care înţelege el împărţirea puterilor în stat, drepturile şi datoriile cetăţeneşti etc.

Ceea ce trebuie subliniat în legătură cu aceste principii este ideea lui Bărnuţiu cu privire la rolul şi necesitatea constituţiilor.

Pentru ca să aibă în mod real valoare (în sensul realizării ei în practică), constituţia trebuie să fie înţeleasă ca legea fundamentală a unui stat suveran. Un stat este ,,adevărat şi complet", scrie pe drept Bărnuţiu, cînd ,,e liber de orice potestate politică *străină* superioare"[115]. Ideea suveranităţii sub raport extern capătă o şi mai mare valoare prin precizarea pe care o face gînditorul că, sub raportul condiţiilor interne, „*suveranul complet* e numai voinţa comune cea *ideale* sau *adevărată* şi suveranitatea *completă* nu se poate atribui fără de nemicirea dreptului la nece una persoană, cu atît mai puţin la un organ artificiale"[116]. Căci acest organ artificial doar *reprezintă* voinţa universală, dar nu poate şi nu trebuie să fie suveran în raport cu aceasta.

---

[110] *Ibidem*, p. 27.

[111] *Ibidem*, p. 90.

[112] *Ibidem*, p. 100.

[113] *Ibidem*, p. 109.

[114] Idem, *Dereptul naturale public*, p. 107—108.

[115] *Ibidem*, p. 30.

Sînt idei cu deosebire preţioase, care atestă caracterul înaintat al gîndirii bărnuţiene. Ele reprezintă un punct de plecare şi, în acelaşi timp, o tendinţă, definitorii pentru poziţia antifeudală a lui Bărnuţiu.

Din acest considerent, gîndirea socială a lui Simion Bărnuţiu este comparabilă cu cea a lui Nicolae Bălcescu şi Mihail Kogălniceanu, care — în ampla lor critică a relaţiilor feudale — se sprijineau pe o solidă fundamentare teoretică. Dar, dacă la aceşti doi gînditori întemeierea teoretică este de ordin *istoric* — juridic, la Bărnuţiu (fără a fi neglijat istoricul) avem de-a face cu o argumentare *filozofică*-juridică, el aducînd o contribuţie substanţială la critica feudalismului.

„Serbitutea" feudală reprezintă pentru Bărnuţiu o instituţie contrară naturii şi raţiunii umane. Argumentul este luat din Kant, care, susţine Bărnuţiu, „arată cum că serbitutea e contradicţiune în contra naturii, ca cea ce nu se poate uni în conceptul omului, care cuprinde în sine libertatea ca o notă esenţială"[117]. Exprimîndu-şi această convingere nestrămutată, Bărnuţiu critica tot ceea ce venea să ştirbească libertatea oamenilor. Din acest punct de vedere, termenul „serbitute" îmbracă uneori la el sensuri foarte largi, cu toate că, în general şi în ultimă instanţă, ţinta o reprezintă tot relaţiile iobăgiste.

După Bărnuţiu, „serbitute" este şi cea a negrilor şi iloţilor, şi cea domestică a femeilor, şi servitutea slavă şi germană (care decretează proprietatea asupra oamenilor), servitutea din captivitate, pentru datorii sau din pedeapsă, cea ostăşească sau cea de castă, servitutea feudală, exclusivismul, servitutea politică şi cea privată[118].

Pentru Bărnuţiu, „serbitutea", fiind contrară naturii, este o stare nedreaptă şi de ruşine. De aceea el critică cu vigoare constituţia aristocratică, care reprezintă „cea mai neruşinată batujocurire a dereptúrilor omeneşti şi civili. Ea statueşte (instituie — *R. P.*) una neecaretate ereditarie între oameni, ea predestinează pre oameni de la naştere spre degradaţiune şi mizerie sau spre gaudenţia superbă şi liberă, ea e una nemicire a dreptului raţiunale prin cel istoric, una condemnare a majorităţii poporului la minoritate şi serbitute"[119]. Încercarea de „statuare" prin constituţia aristocratică a inegalităţii ereditare este, după Bărnuţiu, antinaturală, antiraţională şi — termenul poate fi folosit — ilegală. Pentru că, susţine el, copilul servului poate fi cuprins în „contractul eril" numai condiţionat, în măsura în care voieşte sau nu „a serbi sau a nu serbi după ce a ajuns la majorenitate; aşadară, după dereptul riguros nu e nece o *serbitute ereditarie*"[120].

---

[116] *Ibidem.*

[117] Idem, *Discurs ţinut cu ocazia inaugurării facultăţii juridice în Academia din Iaşi, la 7 martie (24 februarie) 1856*, citat după „Amicul familiei", XIV, nr. 10 din 15 mai 1890, p. 142.

[118] Cf. idem, *Dereptul naturale şi privat*, p. 142—145.

[119] Idem, *Dereptul naturale public*, p. 107.

[120] Idem, *Dereptul naturale privat*, p. 290.

Pe un plan mai general, gînditorul arată că oamenii, întrunindu-se prin contract social într-o anumită alcătuire, aceasta nu poate exista (și rezista) înaintea dreptului, o dată ce libertatea este încălcată. Rațional și juridic, între domni și servi nu poate exista nici un „comerciu" (legătură) adevărată. Pentru că, scrie Bărnuțiu, „unde nu mai are poporul nece una parte din potestate, acolo sînt două clase de oameni, între cari nu e *nece una comuniune juridică*, adecă una clase care numai *comandă* și *alta clase* care numai *ascultă*"[121]. Dar în acest mod „s-a redicat ecaretatea juridică"[122], prin urmare și conceptul *societății adevărate* și în locul acesteia s-a introdus un raport de domni și șerbi"[123]. Orînduirea feudală, în ansamblu, cît și prin aspectele ei particulare, contravine, prin urmare, după Bărnuțiu, societății adevărate. Ca atare, criticile la adresa ei sînt pe deplin îndreptățite.

Ideea de libertate stă și la baza concepției lui Bărnuțiu despre națiune. Bărnuțiu consideră că legea dreptului „spune învederat cum că fiecare om sau popor ca ființă cuvîntătoare are drept de a trăi în lumea asta și de a se ținea ca o persoană (*jus subsistentiae personalis*), de a-și mișca puterile trupești, mîinile și picioarele ca să-și cîștige ceva avere din afară și puterile sufletești, înțelesul, cuvîntul ș.a., ca să-și cîștige avere dinlăuntru, cunoștințe de tot feliul în științe, în arte, în limbi străine și a maică-sa (*jus libertatis personalis*)"[124]. Drepturile acestea, insistă mai departe Bărnuțiu, „nu se cad mai tare unuia ca altuia, unui popor mai mult decît altuia, și toți oamenii și toate popoarele în această privință sînt întocmai, și unul ca altul, căci din început toți sînt asemenea, și nici unul n-are privilegiu a ucide pe altul sau a-l împedeca în sloboda lucrare a fericirii sale potrivită cu legea (*jus aequalitatis personalis*)"[125].

Scrise în 1842, aceste rînduri sînt definitorii pentru întreaga concepție a lui Bărnuțiu cu privire la problema națională. El își întemeiază, după cum se vede, ideile pe trei principii : 1. existență (în formularea : *jus subsistentiae personalis*) ; 2. libertate (în formularea : *jus libertatis personalis*) ; 3. egalitate (în formularea : *jus aequalitatis personalis*).

Aceste principii revin constant la Bărnuțiu, fiind completate în alte scrieri de idei la fel de valoroase, ca și această „treime", care — referindu-se la existență, libertate și egalitate — vizează asuprirea sub dublul ei aspect: social și național.

Considerînd națiunea ca o persoană (juridică), S. Bărnuțiu îi atribuie deci toate drepturile acesteia (de a exista, de a fi liberă și egală în drepturi cu alte persoane) și pe această bază el arată că drepturile națiunii sînt totodată și drepturile țării, „dacă se înțelege — atrage el atenția — că țara e a națiunii, iară dacă e țara a coroanei și coroana a unei familii ereditarie, atunci s-au ridicat subieptul cel adevărat al drepturilor naționali și aceste încă vor fi ale acelei familie a căreia e coroana, cu țară cu națiune cu tot"[126].

Principiul inalienabil al independenței naționale este socotit de Bărnuțiu ca singurul care poate asigura relații normale între state. Acestea trebuie constituite astfel încît — arată el — „*voința* lor generale și *potestatea* lor va fi îndereptată spre a conserba nedependența și derepturile cele esențiali ale fiecărui stat particulariu"[127].

---

[121] Idem, *Dereptul naturale public*, p. 112.

[122] Care, după Bărnuțiu, este esența societății, întrucît corespunde celei naturale.

[123] S. Bărnuțiu, *Dereptul naturale public*, p. 112.

[124] Idem, *O lege de rușine și o tocmeală nedreaptă* (1842), în „Foaia pentru minte, inimă și literatură", XVI, nr. 38 din 23 septembrie 1893, p. 286.

[125] *Ibidem*.

[126] Idem, *Dereptul public al romänilor*, p. 76.

Care este însă — pune problema Bărnuțiu — modalitatea de constituire a statelor, „așa încît să se mulțumească voința generale și să coincidă marginile politice cu cele naturali?"[128]. Și răspunde: statele trebuie alcătuite pe baza naționalităților, „așa precum sînt dînsele legate prin aceeași origine și prin aceeași limbă"[129]. Ținînd seama de aceasta, Bărnuțiu constată că „împărțirea cea politică a popoarelor în state pînă acuma nu răspunde împărțirii națiunilor"[130], pentru că „*politica cabinetelor* a împărțit națiunile după dereptul ereditariu, după papte arbitraria, după contrapte de cumpărare și permutațiune"[131]. Aceasta e o stare de fapt, dar nedreaptă, subliniază gînditorul, și de aceea „această împărțire cată să cadă, legăturile cele nenaturali cată să se desfacă"[132].

Astfel de legături nenaturale sînt și cele coloniale, el protestînd indignat împotriva asupririi coloniale. „În această sferă — scrie el — s-au făcut nenumărate nedreptăți strigătoare la ceriu mai ales de cînd s-a descoperit America și calea Indiei orientale"[133]. Dar rațiunea trebuie și începe să-și spună cuvîntul „și tempul mai nou aducîndu-și amente de drepturile naturali cele eterne a scos la cale emancipațiunea mai multor colonie asuprite de potenția cea abuzivă a țărilor mame"[134].

Se cuvine a fi subliniate cu toată puterea tezele lui Bărnuțiu cu privire la raportul dintre ideea națională și cea generală umanitaristă, la modul în care înțelege el lupta de emancipare națională.

Gînditorul nostru consideră că omul, pentru a-și onora numele, trebuie să fie patriot și umanitarist, deoarece „derepturile națiunii cele adevărate sînt totdeodată derepturile umanității"[135].

ROLUL FILOZOFIEI ÎN EMANCIPAREA SOCIALĂ

Prin exemplul său însuși. S. Bărnuțiu a dovedit că filozofia poate și trebuie să-și aducă o contribuție substanțială la emanciparea oamenilor. El a teoretizat totodată acest rol de mare însemnătate al filozofiei într-o serie de considerații foarte interesante.

Chiar în primul său curs de filozofie, profesorul arăta că filozofia răspîndește idei și principii, „prin care, luminîndu-se, oamenii sînt în stare a se oști în contra tuturor rătăcirilor și fericirii omenești contrare, prin care se astupă izvoarele prejudecăților, se împrăștie norii neștiinței, se surpă fanatismul și despotismul, se smulge din anima oamenilor credința deșartă, care fără îndoială ar îneca omenirea de nu s-ar pune în contra lor filozofia"[136].

---

[127] Idem, *Dereptul naturale public*, p. 368.

[128] *Ibidem*, p. 372.

[129] *Ibidem*.

[130] *Ibidem*, p. 376.

[131] *Ibidem*, p. 376—377.

[132] *Ibidem*, p. 377.

[133] Idem, *Dereptul gentilor*, f. 13 v.

[134] *Ibidem*.

[135] Idem. *Etica*, p. 87.

[136] *Apud* D. Ghișe, P. Teodor, *loc. cit.*, p. 363.

După două decenii, la Iaşi, Bărnuţiu subliniază din nou, în acelaşi spirit avansat rolul filozofici. Referindu-se la rolul şi însemnătatea facultăţii de filozofie în sistemul învăţămîntului, el făcea în fond o caldă pledoarie pentru libertate şi progres: „Facultatea filozofică — spune el — cearcă adevărul şi dereptatea şi cu speremintele (experimentele, încercările — *R.P.*), sale cele cutezătoare măsură cerul şi pămîntul, alege ce e bun din ce e rău în dogmatele medicilor, juriştilor, teologilor şi cu toate că este în urma celorlalte facultăţi, totuşi domneşte preste ele şi la urmă îi aduce pre toţi oamenii de ascultă, se pleacă şi fac uneori tocmai şi de aceea, despre ce nici n-ar fi visat mai înainte, cum a fost în 1848, ştergerea iobăgiei"[137], apreciere care constituie dovada incontestabilă a înţelegerii profunde de către gînditorul nostru a rolului filozofiei în realizarea determinării esenţiale a omului: libertatea. În filozofie şi drept găsea Bărnuţiu principiile generale umanitare care-i serveau la susţinerea ideilor sale privind libertatea socială şi naţională. Prin aceasta el este — cum remarcă cu deplină îndreptăţire un interpret subtil şi profund al gîndirii sale[138] — europeanul Bărnuţiu. În filozofia europeană a vremii sale a aflat el principiile de raţionalitate şi umanitarism, pe care le aplica în analiza realităţilor societăţii româneşti, profesînd idei şi propunînd soluţii în spirit democratic şi patriotic.

Prin filozofie şi, în genere, prin cultură, omul, după Bărnuţiu, se cunoaşte şi-şi face lui însuşi clară menirea în societate. Dar tot prin filozofie, „el se înalţă de la *individualitate la universalitate*, adecă cu atît mai mult esprime în esenţa sa *ideea umanităţii* ..."[139]. În aceasta rezidă, în ultimă instanţă, fundamentarea filozofică a ideilor lui Bărnuţiu despre libertatea socială şi naţională. Omul este şi trebuie să fie — după Bărnuţiu, care se plasa astfel pe o poziţie progresistă — liber sub raportul drepturilor sale individuale, cetăţeneşti şi naţionale.

Pentru că, subliniază nu o dată el, „poterea cea mai nobile a omului e *raţiunea* şi facultatea de a-şi determina *voinţa cu libertate*, ceea ce e strîns unit cu raţiunea"[140]. Este o frază cu valoare sintetică concluzivă pentru filozofia sa şi, în general, pentru concepţiile gînditorului raţionalist, progresist şi patriot.

---

[137] *Apud* „Amicul familiei", XIV, nr. 14 din 15 iulie 1890.
[138] Cf. D. D. Roşca, *Europeanul Bărnuţiu*, Sibiu, 1944.
[139] S. Bărnuţiu, *Psihologia empirică*, p. 81.
[140] Idem, *Pedagogia*, p. 36.

3. MIHAIL KOGĂLNICEANU

În cultura română, numele lui M. Kogălniceanu (1817—1891) este legat indisolubil de activitatea pe care a desfăşurat-o ca istoric şi indrumător cultural, dovedindu-se, în domeniile respective, un autentic inovator şi deschizător de drumuri, de fecunde perspective teoretice şi practice[1].

Dar M. Kogălniceanu poate fi revendicat cu îndreptăţire, asemenea lui N. Bălcescu şi altor gînditori paşoptişti, şi de istoria filozofiei, întrucît activitatea sa degajă datele unei viziuni teoretice de ordin general-filozofic asupra vieţii sociale şi a istoriei ei, asupra cunoaşterii istorice, care se concretizează, în dese rînduri, în unele idei şi categorii elaborate şi dezvoltate ca atare.

VIAŢA ŞI ACTIVITATEA

În nota generală a gîndirii paşoptiste (excepţie făcînd S. Bărnuţiu, Ion Ghica şi, într-o anumită măsură, A. T. Laurian şi E. Murgu), problematica specific filozofică pe care o ilustrează opera lui M. Kogălniceanu se înscrie în domeniul filozofiei istoriei, manifestîndu-se în principal în contextul activităţii sale istoriografice; istoria este terenul pe care s-a exercitat prin excelenţă spiritul filozofic în epoca paşoptistă, în încercarea de a răspunde marilor întrebări ale existenţei şi destinului istoric al popoarelor, ale evoluţiei societăţii în epoca dată.

De altfel, atît vocaţia lui Kogălniceanu, cît şi formaţia sa intelectuală de bază l-au indicat ca istoric. Pregătirea filozofică dobîndită în anii studiilor[2] este oarecum sumară. În afară de unele posibile cunoştinţe filozofice de esenţă iluminist-raţională, cu aplicare la problematica istorică, pe care i le putea oferi dascălul maramureşan Gherman Vida (adept al mișcării iluministe ardelene, autorul unei istorii a românilor și păstrătorul unei copii manuscrise a cronicii lui Șincai), în cursul lecțiilor pe care le-a luat, începînd din 1827, în casa vornicului Alecsandri, împreună cu fiul acestuia, viitorul poet Vasile Alecsandri, și alți copii de vîrstă școlară, informațiile privind studiile ulterioare ale lui Kogălniceanu consemnează, în afară de istorie, cursul de drept („legile"), pe care-l urma particular cu Savigny, și de economie politică la Berlin, înainte de a se înscrie, la data de 27 octombrie 1837, la universitate, pe care o urmează începînd cu 1 noiembrie. Cu această ocazie scria tatălui său : „Mîine voiu începe a lua mathime optsprezăce ceasuri pe săptămînă la universitate și zăce ceasuri acasă. La universitate voiu învăța legile firești și legile romanești, cît și istoria și gheografia, iar acasă voiu învăța latinește, grecește, filosofia și matematica"[3].

---

[1] Din imensa bibliografie privitoare la viaţa şi complexa activitate a lui M. Kogălniceanu — de istoric, îndrumător cultural, om politic — (vezi Al. Zub, *Mihail Kogălniceanu. 1817—1891. Bibliografie,* Bucureşti, Edit. enciclopedică română, Edit. Militară, 1971), reţinem aici cîteva principale monografii sau exegeze (altele, ca cele semnate de A. D. Xenopol, D. Onciul, I. Lupaş, T. Vianu, D. Popovici, A. Oţetea, vor fi citate în cuprinsul capitolului) : N. Iorga, *Mihail Kogălniceanu scriitorul, omul politic şi românul,* Bucureşti, Edit. I. V. Socec (1902); Radu Dragnea, *Mihail Kogălniceanu,* ed. a II-a, întregită şi prelucrată, Bucureşti, 1926; Virgil Ionescu, *Mihail Kogălniceanu. Contribuţii la cunoaşterea vieţii, activităţii şi concepţiilor sale,* Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1962 şi monumentala lucrare a lui Al. Zub, *Mihail Kogălniceanu istoric,* Iaşi, Edit. Junimea, 1974.

[2] Perioada studiilor şi a anilor formaţiei lui M. Kogălniceanu s-au bucurat de minuţioase cercetări şi investigaţii documentare, care au adus lumini revelatoare asupra orizontului intelectual al viitorului istoric şi gînditor, întreprinse de Petre V. Haneş, N. Cartojan, D. C. Amzăr (vezi Al. Zub, *Mihail Kogălniceanu. 1817—1891. Bibliografie)*; idem, *Mihail Kogălniceanu istoric,* cap. II şi III — „Periplu bibliografic" (p. 19—35), respectiv, „Formaţia intelectuală" (p. 37—262).

Întors în țară, se consacră activității istorice și culturale, în direcția cărora are inițiative remarcabile. A întemeiat, astfel, prima revistă de istorie, „Arhiva românească" (2 vol., 1841, 1845) și a inaugurat primul curs de istorie națională la Academia Mihăileană (24 noiembrie 1843), suprimat imediat de autoritățile vremii, cu care ocazie a pronunțat cunoscutul *Cuvînt introductiv . . .* ; la acestea se adaugă lucrările elaborate în perioada studiilor la Berlin, în primul rînd sinteza *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques Transdanubiens*, 1837 (purtînd, într-o nouă ediție, titlul *Histoire de la Dacie, des Valaques Transdanubiens et de la Valachie*, Berlin, 1854), în care a pus, în termeni preciși, unele dintre problemele esențiale ale istoriografiei române moderne, precum și ediția *Letopisiților Țării Moldovii* (3 vol., 1845—1852), reeditată sub titlul *Cronicele României sau Letopisețele Moldaviei și Valahiei* (3 vol., 1872—1874), a cărei însemnătate îl determină pe Perpessicius să considere că, în perspectiva dezvoltării noastre culturale, veacul al XIX-lea se cere a fi definit, sub raport editorial, ca „veacul Letopisețelor lui Kogălniceanu"[4]. Prin programul revistelor înființate în aceeași perioadă : „Dacia literară", 1840 și „Propășirea", 1844 (împreună cu V. Alecsandri, I. Ghica și P. Balș), pune bazele unei noi direcții literar-culturale în raport cu cea anterioară, a lui I. Eliade-Rădulescu și Gh. Asachi, cunoscută sub numele de „curentul de la « Dacia literară »", ale cărei principii vor sta la baza dezvoltării culturale a țărilor române la mijlocul secolului trecut, configurînd acea „epocă a lui M. Kogălniceanu" (1840—1848), după expresia lui N. Iorga.

Problematica filozofică-istorică abordată de Mihail Kogălniceanu în activitatea sa vizează, în mare, ambele direcții ale disciplinei filozofiei istoriei : teoria istoriei obiective, a procesului istoric (*historia rerum gestarum*), cît și teoria istoriei reflectate, a istoriei ca știință, concretizată în unele teze, idei afirmate în contextul preocupărilor largi de istoriografie și metodologie a istoriei ca disciplină științifică particulară ; prezența acestora devine explicabilă prin faptul că M. Kogălniceanu, „întemeietorul istoriografiei române moderne"[5], a fost unul dintre întemeietorii spiritului critic în istoriografia română modernă (alături de N. Bălcescu) sau, după alte aprecieri, „cel dintîi istoric critic ce a născut neamul românesc"[6], reflectînd asupra metodei şi instrumentelor de lucru în ştiinţa istoriei, încercînd să definească obiectul şi specificul istoriei ca ştiinţă, finalităţile ei, trăsăturile şi condiţiile cunoaşterii istorice, esenţa faptelor istorice etc.

---

[3] M. Kogălniceanu, *Scrisori. 1834—1849*, publicate de Petre V. Haneș, București, 1913, p. 127.

[4] Perpessicius, *Mențiuni critice*, vol. II, București, 1934, p. 268.

[5] I. Lupaș, *Leopold Ranke și Mihail Kogălniceanu*, Academia Română, Memoriile secțiunii istorice, seria III, t. XVII, Mem. 10 (1937) (extras), p. 7, 1, aprecieri la care subscrie și Andrei Oțetea, în „Prefața" la Mihail Kogălniceanu, *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, ediție critică adnotată, cu o introducere și note de Andrei Oțetea, București, 1946, p. 5.

Lucrările care pun în evidenţă lineamentele concepţiei filozofico-istorice a lui M. Kogălniceanu, contribuţiile proprii în direcţia respectivă sînt, în primul rînd, cele de istoriografie şi de teorie a istoriei : *Cuvînt introductiv la cursul de istoria naţională* (1843), *Introducţie* la „Arhiva românească" (1841), *Prefaţă* la *Letopisiţile Ţării Moldovii* (1852) etc. Prima lucrare, considerată, printre alţii, de D. Popovici, drept o „mărturisire a unui crez ştiinţific", „o definire a poziţiei sale faţă de disciplina pe care urma să o servească"[7], încorporează principalele consideraţii ale lui M. Kogălniceanu asupra specificului istoriei ca ştiinţă şi a condiţiilor cunoaşterii istorice, asupra finalităţilor teoretice ale acesteia.

Coordonata filozofică a gîndirii lui M. Kogălniceanu îşi găseşte, de asemenea, expresii multiple în lucrările de teorie socială şi de ideologie politică : *Dezrobirea ţiganilor* (1844), *Dorinţele partidei naţionale în Moldova* (1848), „mica digresie" din lucrarea literară *Tainele inimei* (1850), *Sclăvie, vecinătate şi boieresc* (1853), *Îmbunătăţirea soartei ţăranilor* (1862), etc. Toate aceste lucrări se înscriu, totodată, printre primele momente ale tradiţiei filozofice româneşti privind problematica civilizaţiei[8].

Gîndirea istorică a lui M. Kogălniceanu s-a format şi dezvoltat sub influenţa marilor curente ce dominau istoriografia vremii — iluminismul raţionalist şi romantismul istorist. Acest fapt nu a anulat însă individualitatea şi originalitatea istoricului Kogălniceanu, nu l-a aşezat într-o zonă a influenţelor mecanice sau a unor simple împrumuturi. Gîndirea lui M. Kogălniceanu reprezintă o sinteză originală de romantism şi raţionalism (de extracţie iluministă). Această coabitare, în structura gîndirii aceleiaşi personalităţi, a celor două curente — antipodice în alte arii culturale — , se datoreşte, în primul rînd, încărcăturii valorice democratice şi progresiste a evoluţionismului organic, de sorginte romantică, pe care l-a cultivat Kogălniceanu, încît apelul la trecutul istoric, la tradiţiile acestuia şi la necesitatea reactualizării acestora este întreprins cu condiţia expresă de a nu contraveni „dreptei cugetări", „spiritului veacului", cerinţelor raţiunii. Ea nu poate fi, în consecinţă, cercetată — aşa cum s-a procedat deseori în bogata literatură exegetică ce i-a fost consacrată — prin raportarea exclusivă la unul sau altul din curentele sau concepţiile istorice ce au exercitat o influenţă asupra ei. Concepţia istorică a lui M. Kogălniceanu prezintă trăsături iluministe şi romantice tipice, îmbinate într-o sinteză specifică, cărora li se adaugă influenţa şcolii istorice ilustrată de Leopold van Ranke, cu accentele ei pozitiviste. Din punctul de vedere al orientării filozofice, ea se mişcă, în ansamblu, în limitele idealismului istoric, de esenţă raţionalistă, dar conţine totodată teze şi idei ce se apropie de poziţiile materialismului, potenţate de unele trăsături dialectice.

---

[6] D. Onciul, *Mihail Kogălniceanu*, Bucureşti, 1918, p. 3.

[7] D. Popovici, *Concepţia istorică a lui M. Kogălniceanu*, în „Arhiva românească", t. X, 1945—1946, p. 41.

[8] Nicolae Bagdasar, *Teoreticieni ai civilizaţiei*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969 (colecţia „Sinteze sociologice"), p. 5—6.

La începutul activității sale istoriografice, gîndirea istorică a lui M. Kogălniceanu se încadrează în curentul iluminist, cu origini în filozofia raționalistă a secolului al XVIII-lea, dar adevărații săi predecesori și dascăli, recunoscuți ca atare, sînt reprezentanții școlii ardelene: Petru Maior, căruia Kogălniceanu îi recunoaște meritul de a fi trezit ,,duhul național'' și simțul istoric la români[9], și ,,nemuritorul Gheorghe Șincai de Șinca, doctor în filozofie ... '', a cărui lucrare, *Cronica românilor și a mai multor neamuri*, a cunoscut-o, cum s-a văzut, din copia manuscrisă a lui Gherman Vida și pe care o apreciază drept o ,,comoară'', ,,un lucru atît de mare, atîta de prețios, încît cuvintele îmi lipsesc spre a-mi arăta mirarea''[10].

Prin specificul sarcinilor pe care le ridică în fața istoriei, așa cum sînt formulate în ,,Prefață'' la *Histoire ...*, și anume aceea a demonstrării temeiurilor existenței și individualității istorice a poporului român, a capacităților sale creatoare, a drepturilor și nevoilor sale de progres și viață independentă, pentru a intra în familia popoarelor civilizate, M. Kogălniceanu va continua, în fapt, linia iluministă de gîndire din țara noastră, operînd, în cercetările sale istorice, cu unele din tezele și ideile de bază ale acestui curent. ,,Trebuința istoriei patriei ni este neapărată chiar pentru ocrotirea drepturilor noastre''[11], scrie în acest sens Kogălniceanu, constatînd că ,,începutul nostru ni s-a tăgăduit, numele ni s-a prefăcut, pămîntul ni s-a sfîșiat, drepturile ni s-au călcat în picioare, numai pentru că n-am avut conștiința naționalității noastre'', dobîndită prin această istorie, ,,numai pentru că n-am avut pe ce să ne întemeiem și să ne apărăm dreptățile''[12].

Elementele formației intelectuale a tînărului Kogălniceanu s-au precizat și lărgit în timpul studiilor în străinătate. În mediul berlinez vine în contact cu diverse cercuri politice, literare și științifice — asupra cărora va referi în discursul rostit la Academia Română, în ședința solemnă din 1/13 aprilie 1891 (*Dezrobirea țiganilor, ștergerea privilegiilor boierești, emanciparea țăranilor*) — , face cunoștință cu unele din marile mișcări de idei libertare și democratice din epocă, cu tendințele științifice ale noii istoriografii. La universitate[13] îl audiază pe Gans, ,,de un liberalism în idei atît de larg"[14], unul din reprezentanţii curentului Germaniei tinere (curent născut ca reacţie împotriva romantismului reacţionar), întemeietorul şcolii filozofice a dreptului pe baza ideilor filozofiei hegeliene. Desigur, aprecierea lui Kogălniceanu vizează spiritul prelegerilor acestuia despre progresul spiritului omenesc în ultimii 50 de ani, insuflate de ideile revoluţiei franceze, în cadrul cărora a afirmat că *„revoluţia franceză era o necesitate"*. „Gans făcu pentru mine — mărturisea Kogălniceanu — ceea ce ar fi putut face în Franţa marele învăţămînt din *Collège de France*; el dezvoltă în inima mea acele idei de libertate, acea credinţă înflăcărată, credinţa într-un viitor mai bun . . . "[15].

---

[9] M. Kogălniceanu, *Cuvînt introductiv la cursul de istoria națională*, în *Scrieri alese*, ediție îngrijită și prefațată de Dan Simonescu, ed. a II-a, București, E.S.P.L.A., 1956, p. 211.

Lucrarea istorică a lui P. Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, tipărită la Buda, în 1812, anexează *Disertație pentru începutul limbei românești*, precum și *Disertație pentru literatura cea veche a românilor*, precizare nu de puțină semnificație, avînd în vedere similitudinile ce se pot stabili cu natura lucrărilor lui M. Kogălniceanu din prima sa perioadă de activitate, printre care *Moldau und Wallachei. Romänische oder wallachische Sprache und Literatur*, Berlin, ianuarie 1837.

[10] M. Kogălniceanu, *Gheorghe Șincai*, în *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, p. 616, 617.

[11] Idem, *Cuvînt introductiv*, în *loc. cit.*, p. 211.

[12] *Ibidem.*

[13] La Universitatea din Berlin a urmat, în semestrul de iarnă 1837/1838, următoarele cursuri: *Institutiones* cu dr. Klenze, *Naturrecht* cu Gans, *Neuere Geschichte* cu Ranke; s-a mai constatat, după foaia de înscriere, că urma — fără să fi achitat taxe, poate la vreun docent — încă un curs despre Goethe și un altul despre *Neue Gesetzgebung* (Noua legislație). Un curs despre *Etnographie*, pe care intenționa să-l urmeze, este șters (N. Cartojan, *Mihail Kogălniceanu la Berlin*, în ,,Arhiva românească'', t. III, 1939, p. 31—32, 34—35; vezi și N. Cartojan, *Corespondență inedită privitoare la copiii lui M. Sturdza și la M. Kogălniceanu*, în ,,Arhiva românească'', t. IV, 1940, p. 11). Este de menționat, în legătură cu aceasta, că lucrarea sa istorică principală, *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valacques Transdanubiens*, este redactată înainte de a frecventa cursurile respective, ,,Prefața'' primei ediții fiind datată Berlin, 6/18 septembrie 1837.

De asemenea, tînărul student Kogălniceanu a cunoscut ideile lui Ranke privind trăsăturile şi condiţiile cunoaşterii istorice, expuse de acesta, în anul 1836, în lecţia inaugurală a cursului de istorie, în care a tratat despre înrudirea istoriei cu politica şi despre deosebirile dintre ele, *De historiae et politices cognotione et discrimine*, ridicînd la rangul de suprem principiu metodologic şi gnoseologic ideea după care istoricul trebuie să discute faptele în mod obiectiv, aşa cum s-au petrecut (*wie es eigentlich geschehen ist*), direcţie în care a insistat asupra importanţei izvoarelor pentru ca istoricul să se ridice la o desăvîrşită obiectivitate, să atingă adevărul. Fără ca istoricul român să poată fi considerat, liniar, „un produs intelectual, răsărit din şcoala lui Ranke"[16], acesta împărtăşeşte fără rezerve ideea strînsei legături dintre fenomenele trecutului, studiate de ştiinţa istoriei, şi frămîntările politice ale epocii în care trăieşte istoricul, exprimate în celebra propoziţie rostită în cadrul aceleiaşi lecţii inaugurale, potrivit căreia „ştiinţa lucrurilor trecute rămîne imperfectă fără observarea celor prezente, iar înţelegerea prezentului e cu neputinţă fără cunoaşterea timpurilor trecute", întrucît a găsit în ea o expresie şi o rezolvare deplină a frămîntărilor sale anterioare. Dar M. Kogălniceanu se va dovedi refractar faţă de îndemnul lui Ranke, de provenienţă pozitivistă, după care istoricul nu trebuie să emită aprecieri şi verdicte.

În mediul berlinez, M. Kogălniceanu este influenţat şi de ideile lui Savigny („celebrul profesor de drept roman"), reprezentant al şcolii istorice a dreptului, idei care se înscriu pe linia istorismului din prima jumătate a veacului trecut şi care-şi vor găsi o concretizare în demonstraţiile istoricului şi gînditorului politic român în discursul privind *Îmbunătăţirea soartei ţăranilor*[17]. În sfîrşit, M. Kogălniceanu are relaţii cu Alexandru Humboldt, care i-a împărtăşit dorinţa „de a cunoaşte în ce constă literatura noastră, şi îndeosebi m-a întrebat despre soarta şi caracteristica ţiganilor noştri"[18], cu romancierul Wilibald Alexis, care l-a iniţiat „la marea lucrare ce se opera pe atunci în Germania, atît în privinţa unităţei politice, cît şi în privinţa aspiraţiilor şi sforţărilor burgheziei de a intra în viaţa politică . . .", asupra „marii reforme care se făcuse în Prusia, adică emanciparea şi împroprietărirea ţăranilor prusieni . . . "[19].

M. Kogălniceanu îşi înscrie de acum concepţia în principal în linia romantismului istoric. Curentul de gîndire romantic, născut, în forma lui originară, din nevoile ideologice ale luptei de emancipare politică și socială, de independență și unitate națională, îi relevă, pe alte dimensiuni în raport cu iluminismul, funcția socială a istoriei; de asemenea, pe aceeași cale i se relevă ideea — teoretizată apoi de gînditorul român și devenită unul din punctele de referință ale concepției sale istorice și culturale — că poporul este adevăratul făuritor al istoriei, el trebuind să fie urmărit în toate manifestările și producțiile sale: în tradiții, obiceiuri, port, limbă, artă, poezie, idee cu aplicații imediate în activitatea acestuia de adunare și publicare a izvoarelor istorice și în direcția *națională și populară* a culturii pe care o inaugurează la „Dacia literară". Dar romantismul istoric al lui M. Kogălniceanu stă în prelungirea iluminismului său, pe care însă îl depășește. Ideea postulată de istorismul romantic și preluată și teoretizată de M. Kogălniceanu, aceea potrivit căreia nu se poate desființa total trecutul și introduce instituții noi, abstracție făcîndu-se de particularitățile istorice pe care le sedimentează și transmite trecutul, că nu se poate efectua o rupere totală a oricăror legături cu tradițiile acestuia, cu instituțiile sale, constituie, în esență, o dezvoltare a crezului iluminismului românesc: trecutul istoric al unui popor, prin permanențele și valorile sale, constituie cea mai sigură garanție a afirmării individualității și ființei sale, a dezvoltării sale spre progres și civilizație.

---

[14] M. Kogălniceanu, *Scrieri alese*, p. 387.

[15] *Apud* N. Cartojan, *M. Kogălniceanu la Berlin*, în „Arhiva românească", t. IV, 1940, p. 38.

[16] I. Lupaş, *Leopold Ranke şi Mihail Kogălniceanu*, p. 7.

[17] T. Vianu, *Influenţa lui Hegel în cultura română*, Bucureşti, 1933, p. 20.

[18] M. Kogălniceanu, *Dezrobirea ţiganilor, ştergerea privilegiilor boiereşti, emanciparea ţăranilor*, în *Scrieri alese*, p. 388.

[19] *Ibidem*, p. 389.

DESPRE CUNOAŞTEREA ISTORICĂ

Ideile, reflecțiile lui M. Kogălniceanu asupra *istoriei ca știință* și *a cunoașterii istorice* — prezente în paginile lucrărilor de istoriografie și metodologie a istoriei —, prin care realizează un contact direct cu disciplina filozofiei istoriei, se înscriu, prin esența lor, în linia de gîndire a romantismului istoric, altoit, în cazul particular al operei sale, pe un fond de idei iluministe, ce își au izvorul în lucrările reprezentanților Școlii ardelene. Aceste reflecții asupra istoriei ca știință, asupra specificului ei în raport cu celelalte științe, ca și asupra trăsăturilor și condițiilor cunoașterii istorice etc., sînt determinate nemijlocit de concepția sa asupra funcțiilor și sarcinilor istoriei: „Într-însa vom vedea ce am făcut și ce avem să mai facem; printr-însa vom prevedea viitorul, printr-însa vom fi români (...). Întrebați dar Istoria — va scrie M. Kogălniceanu, pornind de la teza iluministă a necesității cunoașterii de sine a poporului prin istorie —, și veți ști ce sîntem, de unde venim și unde mergem. De unde venim, unde mergem, trecutul și viitorul, iată ființa noastră, iată mijlocul de a ne cunoaște"[30]. După Kogălniceanu, un răspuns complet și viabil întrebărilor privind perspectivele de viitor ale vieții istorice ale unui popor poate fi fundat numai prin istorie; sensurile dezvoltării istorice a popoarelor, soluțiile arzătoarelor probleme practice ale eliberării sociale și unității naționale, ca expresie a „nevoilor veacului", precum și regulile, normele de activitate istorică pentru generația sa în vederea înfăptuirii „soliei" sau „misiei" poporului român, pot fi desprinse numai din cercetarea trecutului istoric, generalizînd experiența veacurilor anterioare. Crezul său, specific romantic, este fixat în expresii devenite celebre: „Istoria românească mai ales să ne fie cartea de căpetenie, să ne fie paladiul naționalității noastre"[21], sau, reluînd, în alt context, ideile exprimate cu mai bine de un deceniu înainte : „limanul de mîntuire, altarul de răzimat pentru noi este studiul istoriei, singurul oracul care ne mai poate spune viitorul"[22]. Consecutiv, „istoria este măsura sau metrul prin care se poate ști dacă un popor propășește sau dacă se înapoiază"[23], un etalon „metafizic" al vieții sale istorice. Istoria ca știință deține, în concepția lui M.Kogălniceanu,un loc privilegiat în cultura unei epoci,în ierarhia științelor în general. Aceasta constituie temeiul raportului *istorie-naționalitate-civilizație (cultură)* pe care-l dezvoltă și-l urmărește în întreaga sa activitate : „naționalitatea" și „civilizația noastră" „se pot dizvolta numai prin agiutorul istoriei[24]. Istoria este investită, ca atare, în manieră romantică, cu un caracter normativ, programatic și educativ totodată (romantismul preluînd, în această direcție, maxima istoricilor antichității : *historia magistra vitae*). Din această perspectivă, M. Kogălniceanu schițează încă în *Introducție* la „Arhiva românească" (1841) un întreg program politic-ideologic și cultural, de orientare democratică, progresistă : „Să ne ținem mai ales de cele trecute, ele pot să ne scape de pieire. Să ne ținem de obiceiurile strămoșești — atît cît nu sînt împotriva dreptei cugetări. Să ne ținem de limba, de istoria noastră, cum se ține un om, în primejdie de a se îneca de prăjina ce i se aruncă spre scăpare"[25]. Prioritatea teoretică a istoriei în raport cu celelalte științe se datorește priorității ei sociale, politico-ideologice practice —punct de vedere împărtășit și de N. Bălcescu. Dacă „studia istoriei — apreciază M. Kogălniceanu — (...) a fost în toate timpurile ocupația de predilecție a oamenilor gînditori"[26], „niciodată însă n-a avut importanța și universalitatea de care se bucură astăzi"[27], „cinstea universală în care se află"[28], tocmai datorită condițiilor specifice ale epocii sale, de adînci transformări sociale, precum și datorită cunoștințelor și învățămintelor pe care le oferă, posedînd capacitatea de prospectare a viitorului, prin legarea organică a acestuia cu trecutul : „Acest mare adevăr îl simțesc mai cu deosăbire națiile civilizate. Noi vedem că la dînsele istoria singură a moștenit tot interesul ce altădată îl aveau alte cunoștințe teoretice ; căci tocma ele simțesc nevoia de a-și lega prezentul cu trecutul"[29]. Istoria este concepută astfel ca un *act de cunoaștere* a unor popoare în trecut, în prezent și viitor, a unor evenimente și fapte istorice, a activității oamenilor, un „mijloc de a ne cunoaște", o „știință înaltă"[30].

---

[30] M. Kogălniceanu, *Introducție* [*la „Arhiva românească"*] în *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, p. 612–613.

Pornind de la finalitățile ei concrete, M. Kogălniceanu o investește cu trăsături particulare, specifice. Urmînd „zicerea autorilor celor mai vestiți", generalizînd experiența istoricilor anteriori lui, parafrazînd, în particular, o expresie celebră a lui Ranke, istoria este definită drept „*adevărata povestire* și înfățoșare a întîmplărilor neamului omenesc"[31],

---

[21] M. Kogălniceanu, *Introducție [la „Arhiva românească"]*, în *loc. cit.*, p. 612.
[22] Idem, *Prefață [la „Letopisițile Țării Moldovii"]*, în *Scrieri alese*, p. 253.
[23] Idem, *Introducție ...*, în *loc. cit.*, p. 613.
[24] Idem, *Prefață [la „Letopisițile Țării Moldovii"]*, în *loc. cit.*, p. 257; de asemenea, p. 258.
[25] Idem, *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, p. 612.
[26] M. Kogălniceanu, *Cuvînt introductiv...*, în *Scrieri alese*, p. 208.
[27] *Ibidem.*
[28] *Ibidem*, p. 209.
[29] Idem, *Prefață [la „Letopisițile Țării Moldovii"]*, în *loc. cit.*, p. 253.
[30] Idem, *Cuvînt introductiv ...*, în *loc. cit.*, p. 207.
[31] *Ibidem*, p. 205.

„icoana vremei trecute”[32], ca atare, o modalitate specifică de cunoaștere, realizînd într-un mod propriu sarcina oricărei științe. Istoria ca știință nu este încă diferențiată de operele literare, de narațiune. Totodată, după Kogălniceanu, întrucît istoria este rezultatul activității generațiilor succesive, a „vîrstelor” și înglobează, în realitatea ei, experiența de viață a generațiilor participante la evenimentele „înfățoșate”, realizează o transmisie de cunoștințe, „se poate, dară, cu drept cuvînt numi glasul semințiilor ce au fost”[33] sau (aici urmîndu-l pe istoricul romantic rus Karamzin), „testamentul lăsat de către strămoși strănepoților, ca să le slujească de tîlmăcire vremei de față și de povățuire vremei viitoare”[34], un cumul de norme de conduită, învățăminte pentru viitor, un punct de sprijin teoretic, termen de comparație în interpretarea prezentului și a viitorului, pentru activitatea oamenilor. Din această perspectivă, istoria nu numai că „ne îndestulează curiozitatea cea mai nobilă”[35] față de evenimentele trecute, față de ceea ce au făcut înaintașii, dar „pentru că fieștecare stare, fieștecare profesie află în ea regule de purtare, sfat la îndoirile sale, învățătură la neștiința sa, îndemn la slavă și la faptă bună”[36], „ne învață încă a fi buni, ne mîntuie de pregiudețe, ne sporește ispita prin ispita veacurilor trecute și ne prelungește, cum am zice, viața”[37].

Pornind de la aceste virtuți cognitive ale istoriei, M. Kogălniceanu o consideră drept una dintre cele mai complete cunoașteri asupra lumii, în speță a vieții sociale, fără a-i fixa expres — ceea ce constituie o limită a concepției romantice pe care a îmbrățișat-o și a ilustrat-o în activitatea sa istoriografică — sarcina de a cunoaște cauzele fenomenelor istorice, de a cerceta și formula legile mișcării și dezvoltării istorice a societății, de a stabili generalul istoric.

M. Kogălniceanu consideră însă, din perspectiva dată, că istoria trebuie să formuleze judecăți de valoare asupra faptelor și evenimentelor istorice, să le aprecieze. „Pe lîngă toate aceste (adică pe lîngă virtuțile cognitive — *n. n.*), istoria mai are și nepretuitul dar de a judeca cu nepărtinire faptele contimporanilor noștri, pre carii noi nu avem curagiul sau destoinicia de a-i cunoaște drept și adevărat”[38].

„Tălmăcirea vremei de față” și a trecutului, precum și „povățuirea vremei viitoare” — desprinderea sensurilor de dezvoltare socială, a normelor de conduită umană, a valorilor de viață socială — , valorizarea în istorie, au la bază concepția romantică a istoriei ca tribunal cu care trebuie confruntate și în fața cărora trebuie judecate realitățile contemporane, faptele omului (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* — formula celebră a lui Schiller). „Care, dar, împărat, care domn nu trebuie să tremure dinaintea istoriei, acestui straşnic tribunal, ce are să-i giudice cu aceeași nepărtinire, precum odineoară egiptenii giudicau pre regii lor ieșiți din viață?[39]. Subsecvent, istoria devine acel principal și uneori singular domeniu al cunoașterii și experienței umane de la care trebuie să se pornească și la care trebuie să se recurgă în permanență, ea oferind perspectiva valorică tuturor faptelor istorice, acțiunilor umane.

---

[32] *Ibidem.*
[33] *Ibidem.*
[34] *Ibidem.*
[35] *Ibidem*, p. 207.
[36] *Ibidem*, p. 206.
[37] *Ibidem*, p. 207.
[38] *Ibidem*, p. 208.
[39] *Ibidem*, p. 206.

Principalele elemente ale sistemului de valori pe care-l promovează M. Kogălniceanu în lucrările de istorie și îl teoretizează, și în funcție de care realizează judecățile de valoare asupra faptelor și evenimentelor istorice, aparțin deopotrivă domeniului ideologiei sociale și celei naționale specifice ale epocii : valorile de progres, de dreptate, libertate socială și națională, independența țării etc.

În contextul preocupărilor teoretice-metodologice privind știința istoriei, M. Kogălniceanu acordă un spațiu larg condițiilor de ordin gnoseologic pe care trebuie să le îndeplinească această știință (cu trăsăturile ei proprii, așa cum au fost stabilite în definiția dată). În această problemă, M. Kogălniceanu merge alături de L. Ranke, influențat fiind și de Gh. Șincai[40]. Și pentru el valoarea supremă a științei istorice este adevărul, „*caracterul principal al istoriei*"[41], după propria sa expresie. Dacă, în genere, M. Kogălniceanu a conferit istoriei trăsături care o diferențiază de științele particulare (ale naturii și societății), ideea adevărului („adevărata" expunere, narare a faptelor trecutului) este principalul element prin care istoria este apropiată și asimilată celorlalte științe.

Pentru M. Kogălniceanu, adevărul în istorie devine o condiție necesară a realizării funcțiilor acestei științe. Cine vrea să-și dezvolte prezentul și viitorul, trebuie să-și cunoască trecutul, dar trecutul *adevărat*, așa cum e el. Posibilitatea punerii în relație a prezentului cu trecutul și posibilitatea prevederii viitorului prin cunoașterea trecutului este condiționată de valoarea de adevăr a cunoașterii istorice, de rigoarea concluziilor. Numai astfel istoria poate arăta „ce am fost, de unde am venit, ce sîntem și, ca regula de trii, ni descoperă și numărul necunoscut, ce avem să fim !"[42].

Istoria „trebuie să vădească adevăruri"[43]. Pentru aceasta — precizează M. Kogălniceanu —, ea trebuie să pornească de la fapte, să se bazeze pe fapte, pe probe. Autoritatea faptelor materiale trebuie să primeze asupra părerilor istoricilor. În această ordine de idei se înscrie sublinierea de către M. Kogălniceanu a necesității publicării izvoarelor istorice și activitatea sa în acest sens. Cu această ocazie realizează o lărgire și îmbogățire a obiectului istoriei, promovînd o concepție superioară față de cea a înaintașilor asupra faptului istoric, vizibilă chiar numai din enumerarea izvoarelor istorice. Luînd în considerație diversitatea formelor de activitate umană, M. Kogălniceanu afirmă ideea complexității fenomenelor, faptelor istorice ; acestea nu pot fi reduse doar la faptele politice, la biografia domnilor și succesiunea cronologică a acestora. Alături de faptul politic, care prima la istoricii anteriori, M. Kogălniceanu va include în obiectul istoriei viața socială în totalitatea ei : industria, comerțul, instituțiile juridice, moravurile, obiceiurile poporului, viața sa culturală etc.[44]. Criteriile după care selectează faptele și le acordă o semnificație istorică sînt superioare istoriografiei anterioare, apropiindu-se de înțelegerea științifică a istoriei. Realizînd *Histoire de la Valachie ...*, M. Kogălniceanu și-a propus „să completeze această lucrare printr-un tablou al moravurilor, legilor, obiceiurilor, tranzacțiilor comerciale ale acestor principate și printr-un aperçu raisonné asupra limbii și literaturii moldo-valahilor"[45]. intenție parțial realizată chiar în cuprinsul istoriei elaborate. Ceea ce este caracteristic pentru conceptul de „fapt istoric" la M. Kogălniceanu este introducerea vieții economice (negoț, meserii), a instituțiilor politice-juridice, a obiceiurilor, a vieții culturale în sfera acesteia în calitate de componente esențiale ale sale.

---

[40] „Adevărul, (...) iaste tocma de lipsă în fieștecare istorie" (Gh. Șincai, *Opere*. I *Hronica românilor*, t. I, București, Edit. pentru literatură, 1967, p. 548) ; „tu ține acelea, care le zic mărturiile" (*ibidem*, p. 592).

[41] M. Kogălniceanu, *Cuvînt introductiv ...*, în *loc. cit.*, p. 218.

[42] *Ibidem*, p. 211—212.

[43] *Ibidem*, p. 220.

[44] „... Pe lîngă istoria politică a țărilor, atît cît voi fi agiutat de documentele și tradițiile vechi, voi căuta a vă da și o idee lămurită asupra stărei sociale și morale, asupra obiceiurilor, prejudețelor, culturei, negoțului și literaturei vechilor români" (M. Kogălniceanu, *Cuvîntul introductiv ...*, în *Scrieri alese*, p. 221).

Această realizare teoretică a istoricului Kogălniceanu este determinată, în esența ei, de poziția politică democratică a gînditorului Kogălniceanu, înscriindu-se totodată pe linia romantismului său istoric progresist.

IDEI PRIVIND TEORIA PROCESULUI ISTORIC

Ponderea principală a problematicii filozofico-istorice atinsă și dezvoltată de M. Kogălniceanu în opera sa se înscrie în domeniul *teoriei procesului obiectiv al istoriei*, prin preocuparea expresă pentru unele din problemele clasice ale disciplinei filozofiei istoriei : sensul evoluției istorice, natura factorilor istorici, fazele procesului social-istoric etc.

În această direcție, M. Kogălniceanu împărtășește, în întreaga sa operă, ideea — comună gîndirii pașoptiste — a permanentei mișcări istorice, a necontenitei schimbări și transformări în viața socială. O comunitate de idei cu gîndirea pașoptistă în ansamblul ei o înregistrăm și în ceea ce privește răspunsul la întrebarea privind sensul acestei mișcări, schimbări în istoria societății. Există un sens ascendent, un progres, sau mișcarea are loc în aceleași linii istorice? Studiile istorice îi vor permite și lui Kogălniceanu să dea un răspuns pozitiv la întrebarea respectivă, dovedind, de asemenea, o viziune ce implică numeroase trăsături dialectice. Istoria popoarelor înregistrează, afirmă M. Kogălniceanu, din această perspectivă, operînd cu terminologia ideologiei naționale a epocii, momente de decădere, epoci de eclipsă, dar ele sînt urmate de epoci de regenerare, de înălțare. Momentele de restriște istorică nu semnifică apusul istoric al unui popor. Istoria popoarelor pune în evidență o mișcare înainte prin depășirea momentelor critice, de decădere socială și politică pe care le pot înregistra în existența lor. Astfel, raportîndu-se la „soarta națiunii române", afirmă că „nu o dată ea a fost pe marginea prăpastiei ; nu o dată existența și chiar numele său au fost în ajunul de a fi șterse din cartea omenirii", dar aceste momente ce semnificau „ora pieirii"[46] sale au fost învinse și depășite. Spre deosebire de pesimismul lui Miron Costin, care îl stăpînea în fața „cumplitelor vrémi", concluzia lui M. Kogălniceanu este optimistă, manifestînd încredere în posibilitatea dezvoltării sociale, într-o evoluție pe trepte superioare, în *progres*. Pentru istoricul Kogălniceanu este exclusă posibilitatea reîntoarcerii istoriei la epoci trecute : nu ne mai putem vedea „reînapoiați în acele timpuri de pericole și de înjosire națională" la care se referă cronicarul ; ele sînt un moment al trecutului : ,,și așa, nu suntem (. . .) siliți de a repeta și noi țipătul de durere al lui Miron Costin : Noi privim cumplite vrémi, și cumpînă mare pămîntului și nouă !''[47].

---

[45] M. Kogălniceanu, *Histoire ...*, în *Opere*, t. I., *Scrieri istorice*, p. 56.

[46] M. Kogălniceanu, *Prefață* [la „*Cronicile Romîniei sau Letopisețele Moldaviei și Valahiei*"], în *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, p. 679.

Ideea progresului concretizează și pentru M. Kogălniceanu preocuparea de a descifra sensul istoriei umane, conținutul dezvoltării ei. Progresul este o dezvoltare cu un sens pozitiv, o evoluție a societății pe trepte superioare, o transformare spre viitor.

Credința în progres, în necesitatea realizării lui l-a stăpînit pe Kogălniceanu întreaga sa viață. Ideea este enunțată programatic în chiar titlul, suprimat de cenzură, al revistei ,,Propășirea''; cu prilejul desființării sclaviei în Moldova, declară textual : ,,Nu de astăzi sînt campion al progresului ; legea libertății, legea dignității țării mele bate în inima mea, mai presus decît orice altă considerație individuală'' [48].

Ideea progresului, o idee critică prin esența sa, a devenit principala teză pe care o folosește, împreună cu ceilalți gînditori pașoptiști, în critica orînduirii social-politice și economice feudale, axul demonstrației necesității înlăturării acesteia, al justificării unor transformări social-economice profunde, structurale ale vechii societăți. Din perspectiva ideii progresului, orînduirea feudală i se înfățișează ca o etapă depășită a dezvoltării istorice a omenirii, care și-a epuizat potențele de progres social.

Dar, afirmînd ideea mersului progresiv al omenirii, M. Kogălniceanu își dă totodată seama că progresul se realizează prin lupta unor forțe contrare : ,,Sîntem în mijlocul luptei, lupta între trecut și viitor, lupta între societatea veche și între societatea modernă''[49], o luptă între forțe sociale care reprezintă două principii de viață și în care viitorul îl reprezintă principiul progresului, luptă ce se desfășoară ,,între reacție și între progres, (. . .) între privilegiu și între egalitate''[50]. Pe o parte a baricadei sînt situați ,,oamenii trecutului'', iar pe partea cealaltă, cei ai viitorului, oamenii progresului. ,,Propășirea — scrie Kogălniceanu, avansînd ideea caracterului necesar, ineluctabil al progresului — este mai puternică decît prejudețele popoarelor ; și nu este zid destul de înalt și de tare care să o poată opri din drumul său''[51]. Progresul este ridicat la rangul de cea mai generală lege a societății : ,,Progresul este legea omenirii și orice s-ar face, țara nu poate merge înapoi''[52].

Care este temeiul caracterului obiectiv și necesar al progresului, natura factorilor de progres, de dezvoltare social-istorică ce-i asigură acest caracter ? Răspunsul la această întrebare vizează însăși esența spiritului filozofic propriu operei istorice a lui M. Kogălniceanu, orientarea filozofică de ansamblu a gîndirii sale în teoria procesului istoric obiectiv, a existenței istorice.

În această direcție, gîndirea istorică a lui M. Kogălniceanu nu se înfățișează monolitic, ci prezintă multiple fațete.

La începutul activității sale, a împărtășit explicațiile iluministe, de esență idealist-raționalistă, privind factorii și cauzele dezvoltării social-istorice, constînd în sublinierea importanţei primordiale a factorilor ideali în istorie, în dezvoltarea vieţii sociale. Progresul social, înaintarea pe calea civilizaţiei se realizează, postulează M. Kogălniceanu, în principal prin răspîndirea şi progresul ideilor, cunoştinţelor, al „luminilor”. Pe această linie se înscriu acele „iluzii literare” — cum s-a autoironizat mai tîrziu, confesîndu-se în paginile bucăţii literare *Iluzii pierdute ... Un întăi amor* (1841) —, „ideile copilăreşti” pe care le avea în problemele privitoare la dezvoltarea socială în primii ani ai activităţii sale : „Cînd veneam de la Universitate, capul îmi era plin de planuri, unele mai bune decît altele; vroiam prin literatură să prefac năravurile, să introduc în patria mea o nouă viaţă, noi principii”[53], adică „nebuna (...) prezumţie” că se poate ajunge „a fi un Prometeu”, un înnoitor şi creator de realităţi sociale, numai prin forţa de influenţare şi cultivare a conştiinţei oamenilor de către lumina literaturii.

---

[47] *Ibidem*, p. 685.

[48] M. Kogălniceanu, *Scrieri literare, istorice, politice*, București, Edit. tineretului (col. Lyceum''), p. 284.

[49] Idem, *Scrieri alese*, p. 316.

[50] Idem, *Discursuri parlamentare din epoca Unirii*, Edit. științifică, București, 1959, p. 232.

[51] Idem, *Scrieri alese*, p. 148.

[52] Idem, *Discursuri parlamentare din epoca Unirii*, p. 232.

Pe aceeaşi linie iluministă se înscrie, de asemenea, ideea afirmată în „Prefaţa” lucrării *Histoire* ..., potrivit căreia viciile şi nenorocirile poporului român nu sînt decît trista consecinţă a unui guvernămînt rău, ideea reluată şi în altă parte[54]. Esenţa laturii idealist-iluministă a gîndirii istorice a lui Kogălniceanu o constituie ideea potrivit căreia dezvoltarea studiilor istorice, a istoriei ca ştiinţă, îmbogăţirea şi răspîndirea în masele poporului a cunoaştinţelor despre istoria sa trecută, constituie un factor hotărîtor de progres şi civilizaţie, de dezvoltare socială şi naţională.

Accente iluministe privind natura factorilor, a forţelor motrice ale dezvoltării sociale se întîlnesc şi în alte lucrări şi studii, ca, de pildă, în *Viaţa lui Hrisoverghi* (1843), unde consideră că principalul factor motor al istoriei, de progres în viaţa socială a Moldovei la începutul secolului al XIX-lea l-ar fi reprezentat ruperea „vălului prejudecăţilor care ne ascundea civilizaţia Europii” prin stabilirea „contactului cu ideile drepte şi liberale a Apusului”[55] : „Atunce aristocraţia primi cea întîi lovire şi astăzi nu mai sîntem departe de pieirea ei cu totul”[56]. Chiar mai tîrziu, în Prefaţă” la *Cronicile Romăniei* ... (1872), în „cugetările retrospective”[57], care însoţesc istoricul principalelor evenimente ale istoriei poporului român din ultimii 200 de ani, reia ideea respectivă, considerînd că influenţa ideologică a revoluţiei franceze, a undelor iradiate de acest eveniment a constituit principalul impuls al redeşteptării istorice a poporului român, al luptei sale pentru progres social şi naţional.

Pe de altă parte, întîlnim, în unele pagini ale operei lui M. Kogălniceanu — în special în *Introducţie* la „Arhiva românească — , *unele teze cu o coloratură teistă*. Este invocată, cu aceste prilejuri, divinitatea, care ar prezida şi determina liniile de desfăşurare a istoriei poporului român, oficiind, totodată, rolul „marelui judecător” al activităţii istorice a oamenilor[58]. Dar recursul la divinitate, ca forţă metafizică transcendentă, la providență, are un sens aproape exclusiv retoric, textele respective neputînd fi considerate caracteristic *teiste*, ca, de pildă, următoarea frază : „Însă în orice chip, suvenirile strămoșești nu pot să ne strice ; fie ca Dumnezeu să ne păstreze români, fie ca soarta să ne nimicească, trebuie să fim mîndri de vechea slavă a strămoșilor”[59]. Pe de altă parte, acest apel retoric la divinitate și providență are loc ca urmare a încercării de a supraargumenta, în fața contemporanilor săi, nevoia depășirii momentelor de criză ale istoriei poporului român, de a le insufla încredere și optimism.

---

[53] Idem, *Scrieri alese*, p. 105.

[54] Vorbind despre „pricinile ivirei cerşătoriei” (*Despre pauperism*, în *Scrieri alese*, p. 245), face aserţiunea : „Aice se înfăţoşează acest princip, lungă vreme necunoscut în constituţiile sociale : că ticăloşia popoarelor atîrnă de la guvernurile lor” (p. 249).

[55] *Ibidem*, p. 181.

[56] *Ibidem*.

[57] Idem, *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, p. 685.

[58] Idem, *Introducţie* [*la „Arhiva românească”*], în *loc. cit.*, p. 612.

Caracterul retoric al tezelor providențialiste întîlnite la Kogălniceanu, natura circumstanțială a recursului la divinitate devin și mai evidente în legătură cu problema „misiei”, a „soliei” istorice proprii fiecărui popor — termeni folosiți cu largi rezonanțe și de N. Bălcescu, precum și de alți gînditori pașoptiști — , idee prin care este exprimat raportul dintre activitatea istorică a oamenilor și sensul dezvoltării sociale, conținutul procesului istoric. „Națiile, ca și oamenii îndeosebi, își au solia lor pe pămînt”[60], afirmă M. Kogălniceanu în amintita *Introducție* la „Arhiva românească”. Deși propusă ca rezultînd din activitatea și prescripțiile unei forțe metafizice transcendente, a divinității, „solia” sau „misia” ființează atît la M. Kogălniceanu, cît și la N. Bălcescu în procesul istoric ca atare, ca rezultat al acțiunii unor factori istorici ce vor configura coordonata obiectivă a activității umane. Ca raționalist, Kogălniceanu proclamă necesitatea imperioasă a cunoașterii acestei „solii” („trebuie să ne cunoaștem solia ce Dumnezeu ni-a dat”[61]), oamenii fiind nevoiți să-și conformeze activitatea cu cerințele respectivei „solii” istorice și fiind răspunzători pentru faptele lor în raport cu ea. Responsabilitatea umană este statuată în funcție de anumite obiective terestre : națiunile și oamenii care posedă o „solie” „sînt răspunzători de petrecerea lor aici jos. Omul este răspunzător pentru faptele sale ; nația pentru slava ce a cîștigat, pentru pămîntul ce i s-a dat spre moștenire”[62]. „Fiecare este fiul propriilor sale fapte” în raport cu necesitățile istorice concrete ale unui moment istoric dat, cu cerințele de progres social, de civilizație. M. Kogălniceanu afirmă astfel posibilitatea activității istorice libere a oamenilor, libertatea voinței ; ea trebuie ordonată, în finalitatea ei, în conformitate cu nevoile de progres și civilizație.

În genere, fatalismului, ca produs și expresie directă a providențialismului finalist, M. Kogălniceanu îi opune un finalism concret al activității umane, caracterizat prin încrederea în capacitatea istorică creatoare a omului : „În tot chipul, să nu ne spăriem, decît cînd vom părăsi toată hotărîrea spre bine și progres pacinic și vom sta cu brațele încrucișate, crezînd că totul este pierdut”[63].

În concluzie, se poate afirma că, în contextele date, prin activitatea divinității și prin providență, M. Kogălniceanu exprimă, într-o terminologie improprie, încrederea în caracterul ineluctabil al progresului, în posibilitatea și necesitatea depășirii momentelor de criză istorică din viața unui popor. Totodată, ideea „misiei" sau a „soliei" este una din expresiile apriorismului de esență romantică care stă la baza mesianismului ce caracterizează latura filozofico-istorică a pașoptismului.

---

[59] M. Kogălniceanu, *Introducție* [*la „Arhiva românească”*], în *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, p. 612. Ideea divinității apare și în alte contexte, cu aceeași finalitate : „Să sperăm, să credem că Dumnezeul părinților noștri, care nu o dată ne-a salvat pămîntul și neamul, chiar în ora pieirei, nu ne va lipsi și acum cu puternicul său braț !”, scria în 1872, în *Prefața la Cronicile României sau Letopisețele Moldaviei și Valahiei*, în *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, p. 685).

[60] M. Kogălniceanu, *Introducție ...*, în *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, p. 612.

[61] *Ibidem.*

[62] *Ibidem.*

[63] Idem, *Opere*, t I, p. 676.

Concepția lui M. Kogălniceanu privind esența mișcării istorice, *natura factorilor istorici* înregistrează în mod constant o depășire a punctului de vedere dezvoltat în legătură cu originea și natura „misiei". S-a observat, în acest sens, că la Kogălniceanu istoria este o înlănțuire de fenomene determinate de factori ce aparțin în întregime umanității, în desfășurarea ei fiind exclusă, în genere, intervenția unor factori transcendenți[64]. „Cu atît mai puțin ne va întîmpina în scrierile lui Kogălniceanu vechea concepție teologică în spiritul căreia divinitatea stabilea mersul istoriei omenirii"[65], afirmă același exeget al gîndirii filozofico-istorice a lui M. Kogălniceanu, subliniind că gînditorul român aduce o concepție asupra procesului istoric care nu se încadrează în nebuloasa idealismului istoric al timpului său.

În întîmpinarea acestei aprecieri vine afirmarea de către Kogălniceanu a *rolului poporului în istorie*, considerarea sa ca principal factor uman creator de istorie — una din ideile fundamentale ale gîndirii sale istorice, formulată expres pentru prima dată în cîmpul culturii românești încă în lucrările de istorie din tinerețe. În capitolul „Viața politică, religioasă și privată a valahilor în secolul al XVI-lea" observa că „toate cronicele acestor țări, toate memoriile timpurilor trecute nu tratează decît despre viața prinților"[66]. Toate celelalte clase și pături, „poporul, nu sînt nimic, prințul este totul, și, cu toate acestea, ar fi trebuit să fie cu totul contrariu"[67]. În *Cuvîntul introductiv la cursul de istoria națională* dă o expresie și mai clară acestei idei: „Pînă acum toți acei ce s-au îndeletnicit cu istoria națională n-au avut în privire decît biografia domnilor, nepomenind nimică de popor, izvorul a tutulor mișcărilor și isprăvilor, și fără care stăpînitorii n-ar fi nimică"[68].

O componentă inseparabilă a acestei atitudini democratice și umaniste față de popor, de respect și încredere în capacitățile sale creatoare este înalta apreciere acordată tradițiilor poporului, producțiilor sale poetice — expresii superioare ale vieții spirituale a acestuia —, considerarea lor ca autentice izvoare istorice.

Afirmarea ideii rolului poporului în istorie și — ca un corolar — aceea a complexității faptelor istorice reprezintă un pas esențial efectuat de Kogălniceanu pe o linie de gîndire ce urcă, în unele momente, spre porțile materialismului filozofico-istoric. Procesul de evoluție a gîndirii sale este continuu. Chiar în textele care se înscriu, în principal, în zona iluministă, el afirmă unele teze, oferă explicații evenimentelor și faptelor istorice care surprind cauzele adînci ale acestora.

---

[64] D. Popovici, *Concepția istorică a lui Mihail Kogălniceanu*, în „Arhiva românească", t. X, 1945—1946, p. 44.

[65] *Ibidem*.

[66] M. Kogălniceanu, *Opere*, t. I, p. 56.

[67] *Ibidem*, p. 292.

[68] Idem, *Scrieri alese*, p. 221.

CONCEPTUL DE CIVILIZAȚIE. CURENTUL CULTURAL-LITERAR AL „DACIEI LITERARE”

Punctul superior al traiectului gîndirii istorice și sociale a lui M. Kogălniceanu îl constituie analiza problemelor *civilizației* — o temă fundamentală de filozofie socială și teorie a culturii —, schițînd, în acest sens, chiar liniamentele unei teorii a civilizației. Studiul vieții sociale din perspectiva conceptului de civilizație efectuat de M. Kogălniceanu dezvăluie cu pregnanță atît dimensiunile democratice, progresiste ale gîndirii sale, cît și pașii realizați spre o înțelegere complexă a problemelor dezvoltării sociale, apropiată, în multe aspecte, de soluția lor științifică.

Cu ajutorul conceptului de civilizație gînditorul român — care, după o expresie proprie, nu vorbea, în întreaga sa operă, „decît [de] luminare și civilizație”[69] — reflectă și analizează o multitudine de aspecte ale vieții sociale, ale dezvoltării ei. Chiar dacă, uneori, el utilizează conceptul respectiv pentru a desemna un stadiu istoric concret de dezvoltare social-politică a societății, sensul propriu este acela de a indica „dezvoltarea societății”[70], constituind principalul criteriu de apreciere a evoluției social-istorice, al progresului social. „A intra în civilizație” — expresie de circulație curentă în lucrările sale — are semnificația ridicării țării la nivelul dezvoltării social-istorice contemporane (cu instituțiile politice, juridice, cu transformările vieții material-economice respective), mișcarea istorică a unui popor „care aspirează a-și potrivi instituțiile cu instituțiile lumei civilizate”[71], acelea care constituie „gloria și puterea secolului”[72]. M. Kogălniceanu concepe astfel în mod frecvent civilizația ca un stadiu superior al evoluției sociale, presupunînd transformări adînci, în sensul progresului, în toate laturile societății. Civilizația prezintă rezultatul și conținutul progresului social.

În funcție însă de evenimentele sau fenomenele istorice la care se raportează, conceptul de civilizație este întrebuințat, în diversele sale lucrări, cu semnificații variate, avînd o sferă mai largă sau mai restrînsă. De pildă, actul desființării robiei țiganilor mănăstirești și a celor ai ocîrmuirii, în anul 1844, privit din perspectiva laturii sale social-juridice și morale, are, după M. Kogălniceanu, semnificația de a deschide o „epocă în istoria constituției și a civilizației noastre[73]; „mîntuindu-ne țara de cea mai grozavă enormitate socială, *de robie*”[74], el înalță țara „deopotrivă cu staturile cele mai civilizate, în privirea principiului moralului și dreptății”[75]. Reforma aceasta este, după gînditorul nostru, un progres civilizatoric, realizează trecerea pe o treaptă superioară a societății românești în ceea ce privește principiile de organizare a relațiilor sociale: „acum patria noastră, dezrobindu-și țiganii, sfințește principiul că toți oamenii se nasc și sînt slobozi”[76], ca și pe cel al „fraternității tutulor oamenilor”[77].

De asemenea, conceptul de civilizație este utilizat de M. Kogălniceanu pentru a desemna o latură particulară a evoluției sociale, și anume dezvoltarea vieții cultural-spirituale. Amintind, în *Cuvînt introductiv...*, de „marile înaintări în civilizație", de „reformele și îmbunătățirile dinlăuntru", înfăptuite de români în veacurile XVI și XVII, paralel cu lupta pentru apărarea independenței lor naționale, el include printre aceste elemente de „înaintare", ca o componentă inseparabilă a lor, școlile, tiparul, dezvoltarea dreptului, a literaturii, a „duhului național". „Strămoșii noștri cu un pas grabnic se înaintesc pe calea civilizației Apusului; însă, toate aceste propășiri se fac înapoieri. Vremea căderei li vine"[78] din cauza vicisitudinilor istorice, civilizația creată se spulberă.

---

[69] Idem, *Cuvînt introductiv . . .*, în *loc. cit.*, p. 209.
[70] Idem, *Scrieri alese*, p. 238.
[71] *Ibidem*, p. 266.
[72] *Ibidem*, p. 148.
[73] *Ibidem*, p. 230.
[74] *Ibidem*, p. 231.
[75] *Ibidem*, p. 230–231.
[76] *Ibidem*, p. 231.
[77] *Ibidem*, p. 232.

Preocupat de problemele civilizației, M. Kogălniceanu a găsit o abordare teoretică închegată a acestora în articolul *Civilisation*[79] al lui Élias Regnault, l-a tradus în 1845 cu titlul *Despre civilizație*[80], însușindu-și concluziile acestuia, ele oferindu-i o expresie sintetică a ideilor profesate de el însuși[81].

Interesul lui M. Kogălniceanu pentru acest articol a fost stîrnit, în primul rînd, de faptul că el ridică expres problema dezvoltării sociale: „Ce este (...) dezvoltarea societății? Dacă am răspunde că este dezvoltarea ideilor sociale, noi am arătat negreșit un adevăr netăgăduit; dar prin aceasta tot am lăsa întrebarea să rămîie întreagă ..."[82]. Răspunsul este dat din analiza a „două ordine de facturi", care, după Regnault, stau la baza dezvoltării societății și a ideilor sociale, privite în interdependența și conexiunea lor, punct în care acesta depășește pozițiile idealiste tradiționale: „1. facturile științifice, care cuprind izbînzile artei, a științei și a industriei", adică viața economică în ansamblul ei; „2. facturile politice, ce cuprind împreunul relațiilor oamenilor între ei, a individului cu societatea, a societății cu individul"[83], totalitatea relațiilor sociale sub aspectul lor economic și politic.

Concluzia pe care o trage gînditorul francez, împărtășită de M. Kogălniceanu, este aceea că „factul sau isprava civilizației" (adică intrarea omenirii într-un „faz" complet, desăvîrșit) se rezumă întreagă în „factul" emancipației, „fie ca să se atingă de lupta în contra naturii, fie ca să se atingă de lupta în contra omului"[84]. „Civilizația este dară adunarea împreună a izbînzilor științifice și a izbînzilor politice"[80], iar „cea întăi consecuenție" a acestei idei este aceea că „oricare să fie propășirile omului în arte, în științe, în industrie, dacă el nu-și izbîndește driturile sale ca cetățean, civilizația nu este deplină"[86].

M. Kogălniceanu a întîlnit, în articolul respectiv, și ideea mișcării laturilor componente ale civilizației. Cînd se produce un conflict în sînul civilizației, lipsind unul din elementele ei (în sensul neconcordanței sale cu cealaltă latură), se nasc lupte sociale „în care, curînd sau tîrziu, biruinţa vine în sprijinul dreptăţii; şi prin izbînda driturilor lor, popoarele vin de desăvîrşesc civilizaţia, împreunînd îmbele ei elemente"[87]. Este exprimată aici ideea, susţinută de M. Kogălniceanu însuşi cu alte prilejuri, potrivit căreia progresul, înaintarea în civilizaţie se realizează, la nivelul structurii interne a societăţii, prin lupta unor forţe sociale opuse. În societatea caracterizată prin privilegii şi care „a refuzat să-şi deschidă porţile gloatii"[88], ale cărei relaţii se întemeiază pe inegalitatea socială şi, drept consecinţă, pe „împilarea omului prin om"[89], relaţii care nu corespund cu emanciparea omului de sub dominaţia forţelor naturii, principiul vieţii sociale este lupta forţelor sociale interne acestei societăţi.

---

[78] M. Kogălniceanu, *Scrieri alese*, p. 224.

[79] Publicat în *Dictionnaire politique. Encyclopédie abrégée du langage et de science politique*, publié par E. Duclerc et Pagnerre, deuxieme éd. Paris, 1843, p. 225–227.

[80] M. Kogălniceanu, *Scrieri alese*, p. 238–242.

[81] Pînă de curînd acest articol a fost atribuit unanim lui M. Kogălniceanu. Cercetările efectuate de Virgil Ionescu (*Caracterul scrierii „Despre civilizație" atribuită lui M. Kogălniceanu. Surse ideologice ale programului publicației „Steaua Dunării"*, în „Revista de istorie și teorie literară", 1971, nr. 4) i-au stabilit adevărata paternitate; vezi și Al. Zub, *Mihail Kogălniceanu 1817–1891. Bibliografie*, p. 229.

[82] M. Kogălniceanu, *Scrieri alese*, p. 239.

[83] *Ibidem.*

[84] *Ibidem*, p. 240.

[85] *Ibidem*, p. 242.

[86] *Ibidem.*

Ideea, la care M. Kogălniceanu subscrie total, este aceea că esenţa civilizaţiei rezidă în „norocitul rezultat al luptei omului în contra naturii dinafară" şi în contra forţelor sociale ostile lui, a robiei şi împilării, în triumful omului asupra naturii externe şi emanciparea sa de sub dominaţia ei, precum şi în „slobozenia" sa în raport cu forţele sociale. Întreaga civilizaţie, întreaga dezvoltare socială este un act de emancipare. Civilizaţia este expresia concretă a progresului social. Cerinţele progresului dau conţinut civilizaţiei, îi asigură principiile ei de funcţionare şi de viaţă.

M. Kogălniceanu întîlneşte, de asemenea, ideea de netăgăduită valoare avansată de E. Regnault din analiza „facturilor" civilizaţiei, şi anume aceea privind rolul nevoilor material-economice în evoluţia istorică a societăţii: „Toată arta, toată ştiinţa, toată industria este o emancipaţie, adecă o dezrobire" [90] a omului de sub dominaţia tiranică a forţelor naturii, împins să lupte cu ea de „nevoile materiale" de a se îmbrăca, a-şi face un lăcaş, a se hrăni[91] (M. Kogălniceanu păstrează în traducere chiar expresia „sistemul nostru", prin care E. Regnault şi-a caracterizat poziţia). Această idee îşi găseşte, la gînditorul român, un corespondent în distincţia pe care o operează între aspectele materiale şi cele spirituale ale civilizaţiei; realizarea acesteia presupune, deopotrivă, o „îmbunătăţire intelectuală şi materială"[92] a societăţii. Şi chiar dacă M. Kogălniceanu nu vede raporturile complexe între laturile civilizaţiei, însăşi distincţia lor este un cîştig teoretic cert. Din această concepţie asupra laturilor componente ale civilizaţiei este dedus şi programul de „reforme dinlăuntru " care asigură, după acesta, progresul social, transformarea societăţii române în direcţia civilizaţiei moderne în momentul istoric respectiv: „să răspîndim luminile şi bunăstarea materială în clasele de jos, care astăzi zac în neştiinţă şi în sărăcie, să îmbunătăţim agricultura şi creşterea vitelor (...), să deschidem nouă comunicaţii şi nouă căi de exportaţie productelor noastre ..."[93]. După gînditorul român, „popoarele nu pot ajunge la adevărata civilizaţie decît prin cultivarea şi dezvoltarea facultăţilor naţionale şi sporirea buneistări materiale; că toate acele instituţii, menite spre a da claselor de jos un trai mai bun, un confort mai mare, spre a le înlesni îndestularea trebuinţelor, sînt totodată însuşite de a izgoni şi ignoranța și de a îmbunătăți și soarta morală a oamenilor, și prin urmare a le pregăti o adevărată civilizație"[94]. Se remarcă aici o lărgire evidentă a conceptului de civilizație în raport cu cel utilizat în scrisorile din timpul studiilor, cînd îl circumscria, în principal, libertății politice și civile; „adevărata civilizație constă în dragostea de patrie și de viitorul ei politic, în respectul pentru legi, în abolirea sclaviei, care, spre rușinea noastră, persistă încă în țară, în egalitatea persoanelor, fără distincție de rang și naștere . . ."[95].

---

[87] *Ibidem*, p. 241.

[88] *Ibidem*, p. 238.

[89] M. Kogălniceanu, *Sclăvie, vecinătate şi boieresc*, în *Scrieri alese*, p. 262.

[90] *Despre civilizaţie*, în *loc. cit.*, p. 240.

[91] *Ibidem*.

[92] M. Kogălniceanu, *Tainele inimei*, în *Scrieri alese*, p. 148.

[93] *Ibidem*, p. 151.

„Ochirea istorică a împilării omului prin om", realizată în studiul mai tîrziu, *Sclăvie, vecinătate și boieresc* (1853), întregește concepția lui Kogălniceanu privitoare la dezvoltarea socială, punînd totodată accentul pe originea materială, economică a sclaviei și argumentînd necesitatea unor transformări economice în vederea desființării ei. Ideea referitoare la originile sclaviei, enunțată în articolul respectiv, și pe care o preluăm aproape fără nici un amendament sau retuș, este următoarea: „*Sclăvia este veche*, însă nu atîta de veche cît și lumea; ea a început numai cînd arta producției a luat îndestulă dezvoltare spre a da omului mai mult decît îi trebuie neapărat pentru viețuirea lui. Cînd acest prisos nu era încă, sclavia n-a putut fi, pentru că nime nu avea interes de a avea sclavi"[96]. Desigur, M. Kogălniceanu ar fi dat o explicație științifică integrală apariției sclaviei, ca relație socială, dacă o lega de apariția claselor sociale antagoniste, pe baza nașterii și dezvoltării proprietății private. Orizontul teoreticianului social a fost îngustat de adeptul proprietății private. Sclavia, considerată ca formă generică a „împilării omului prin om" și a inegalității, este, afirmă M. Kogălniceanu, o alterare a esenței factorilor politici, a relațiilor dintre oameni, întrucît presupune actul „de a pune mîna pe semenii lor și a-i șerbi, spre a-și atribua o parte din productul muncii lor"[97] condiționat însă de un anumit stadiu de dezvoltare a factorilor „științifici". Ea este rodul furtișagului, al spoliației (exploatării) în raport cu „proprietatea cea mai sfîntă, adică: munca altuia"[98] și va dispărea atunci cînd factorii „științifici" ajung la un nivel de dezvoltare superior, încît sclavia devine o frînă în mersul lor ascendent.

Analiza, în „privirea istorică și economică" a „istoriei sclăviei", a formelor împilării și spoliației („*sclăvia* antică și modernă, *șerbia* din timpul de mijloc și *boierescul* sau claca de astăzi"[99]), îl duc la concluzia că deși această istorie „petrece perioadele societăților omenești pînă în ziua de astăzi", „negreșit că se va sfîrși înaintea omenirii"[100].

Istoria parcurge deci mai multe „fazuri", înregistrează mai multe perioade, fiecare perioadă istorică mare corespunde unei anumite „civilizații". Identificarea și separarea lor în timp M. Kogălniceanu le realizează acum printr-o „ochire asupra (formelor) împilării omului prin om", prin formele „robiei", în care deci punctul de vedere al „istoriei sociale și economice " (care coincide, așadar, cu cel al istoriei politice) este principalul criteriu al determinării fazelor, treptelor evoluției sociale spre „adevărata civilizație" (oprindu-se în timp la faza burgheză a dezvoltării sociale).

---

[94] *Ibidem*, p. 152—153.
[95] Idem, *Scrisori, 1834—1849*, p. 170—171.
[96] M. Kogălniceanu, *Sclăvie, vecinătate și boieresc*, în *Scrieri alese*, p. 262.
[97] *Ibidem*, p. 263.
[98] *Ibidem*.
[99] *Ibidem*, p. 266.
[100] *Ibidem*, p. 265.

Analiza consacrată esenței civilizației, originii și formelor istorice ale „împilării omului prin om” („sclăvia, vecinătatea și boierescul”) constituie fundamentul teoretic-filozofic al programului său social-politic, formulat în *Dorințele partidei naționale în Moldova*, al luptei sale politice pentru „dezrobirea țiganilor, ștergerea privilegiilor boerești”, pentru emanciparea și împroprietărirea țărănimii clăcașe.

◆

Teoria socială a lui Kogălniceanu prezintă cîteva elemente specifice, larg discutate în istoria gîndirii românești și cărora li s-au atribuit semnificații din cele mai diverse, și anume: distincția civilizație „sănătoasă”— falsă civilizație, rolul tradițiilor istorice în dezvoltarea unui popor, continuitatea proceselor istorice și conținutul tradiției etc.

După Kogălniceanu, în cadrul aceluiași „faz” istoric (sau în cadrul aceleiași civilizații) poate exista o „civilizație sănătoasă”, adevărată, precum și o civilizație falsă, superficială[101]. Distincția respectivă are o semnificație majoră la Kogălniceanu, ea constituind fundamentul punctului de vedere filozofic-istoric afirmat cu privire la căile și formele concrete ale dezvoltării istorice, esența spiritului critic romantic promovat în activitatea sa istoriografică și a direcției culturale inaugurate la „Dacia literară”, punct de vedere taxat adesea drept tradiționalist[102]; ba, mai mult, din această perspectivă, Kogălniceanu a fost considerat primul tradiționalist român în ordine istorică[103]. Acest „tradiționalism” este, în fapt, expresia romantismului concepției istorice a lui Kogălniceanu în aplicarea ei la problema dezvoltării progresive a societății, de la trecut spre prezent și viitor, pe fondul unor realități istorice concrete. Spiritul istoric, istorismul romantic pe care-l împărtășește M. Kogălniceanu nu trebuie confundat cu istorismul sau tradiționalismul tipic ideologiei feudale, reacționare. „Tradiția” romantică (în varianta progresistă a acestui curent) este străină, opusă respectului statu-quo-ului social-politic, economic feudal. Ea înglobează numai acele forme de viață socială care reprezintă elementele pozitive ale vechiului conținut social, elementele care se integrează organic în noile forme de viață socială, asigurînd, „continuitatea” dezvoltării sociale pe un sol istoric concret, și nu permanența vechiului din societate. Din perspectiva istorismului romantic pe care-l îmbrățișează, pentru Kogălniceanu dezvoltarea social-istorică nu poate semnifica o ruptură totală, bruscă cu trecutul istoric, cu condițiile de viață ale unui popor prin introducerea unor instituții, forme de viață și principii de aiurea. Și, într-adevăr, în formele de viață superioară există un element de „tradiție”; noul preia elemente ale trecutului, le ridică pe o nouă treaptă, incorporîndu-le într-o sinteză nouă. Viitorul uman se dezvoltă pe baza unor condiții date de viață socială și materială.

Atitudinea aceasta „tradiționalistă” a lui M. Kogălniceanu capătă o expresie concretă în analiza raportului dintre factorii, elementele externe ale dezvoltării sociale și realitățile specifice ale unui moment istoric, susținînd necesitatea dezvoltării viitoare a societății românești și a culturii ei, pornind de la realitățile respective, de la condițiile interne ale vieţii poporului şi potrivit nevoilor sale specifice, ceea ce nu exclude înnoirile în spiritul epocii. „Niciodată n-am fost contrar ideilor şi civilizaţiei străine — îşi defineşte M. Kogălniceanu poziţia în această problemă. — Dimpotrivă, crescut şi trăit o mare parte a tinereţelor mele în acele ţări care stau în capul Europei, am fost şi sînt de idee că în secolul al XIX-lea nu este iertat nici unei naţii a se închide înaintea înrîuririlor timpului, de a se mărgini în ce are, fără a se împrumuta şi de la străini''[104], de a nu recepţiona ce este esenţial şi valoros, ceea ce poate ajuta la dezvoltarea materială şi cultural-spirituală a poporului. Acceptarea lor are valoare şi este posibilă numai cu condiţia să exprime şi să răspundă nevoilor interne de dezvoltare istorică, să le contureze precis. Nu este vorba deci de implantarea pe un sol istoric a unor instituţii şi idei specifice altor societăţi şi epoci istorice. „Adevărata civilizaţie este aceea care o tragem din sînul nostru, reformînd şi îmbunătăţind instituţiile trecutului cu ideile şi propăşirile timpului de faţă''[105], aceea pe care poporul a creat-o în indelungatul său trecut şi pe care trebuie să o îmbine cu civilizaţia mai nouă a timpului. Civilizaţia nu izgoneşte nicidecum ideile, obiceiurile, moravurile naţionale, tradiţiile şi realizările materiale şi spirituale ale unui popor, nu devine incompatibilă cu realităţile ce ţin de specificul şi destinul istoric al unui popor, „ci numai le îmbunătăţeşte spre binele naţiei în particular şi al omenirei în general. Noi însă, în pretenţia de a ne civiliza, am lepădat tot ce era bun pămîntesc şi n-am păstrat decît abuzurile vechi, înmulţindu-le cu abuzurile nouă a unei rău înţelese şi mincinoase civilizaţii''[106]. M. Kogălniceanu este împotriva formelor false ale civilizaţiei, a superficialităţii, de aceea exclamă : „Am luat luxul, corupţia şi formele exterioare ale Europei, dar nu şi ideile de dreptate şi deopotrivă îndrituire, bunăstarea materială şi descoperirile geniului, care astăzi fac fala secului''[107].

---

[101] M. Kogălniceanu. *Cuvînt introductiv, ...* în *loc. cit.*, p. 220.

[102] G. Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*. Edit. „Junimea”, Iași, 1970; E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, vol. I. *Forțele revoluționare*, București, 1924, p. 94—97; Șt. Zeletin, *Neoliberalismul*, București, 1927, p. 206—207; Radu Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, ed. a II-a întregită și prelucrată, București, 1926, p. 18, 95, 184 etc.

[103] Ion Zamfirescu, *Spiritualități românești*, București, 1941, p. 122 și urm.

Pentru această problemă este cu totul edificator sensul criticii vehemente pe care o îndreaptă, în *Dorinţele partidei naţionale în Moldova*, împotriva Regulamentului organic, acesta avînd, după aprecierea sa, „două metehne de căpetenie'', dintre care una constă în faptul că, „în loc de a regula (. . .), *după spiritul timpului*, *vechile instituţii ale Moldovei*, a dărîmat şi a desfiinţat toate legiuirile ţării, ne-a tăiat toate relaţiile cu trecutul, fără a ne întemeia prezentul. O lege fundamentală a ţării trebuie însă să fie o plantă indigenă, expresia năravurilor şi nevoinţelor naţiei''[108]. Regulamentul organic, nereuşind să răspundă „la nevoinţele ţării'', nefiind, totodată, întemeiat „pe acele legiuiri vechi, care, cu toate greutăţile timpurilor şi ale împrejurărilor din afară, sute de ani ne-au păstrat naţionalitatea'', trebuie înlocuit. În această situaţie, el propune „a ne întoarce la acele instituţii a căror origine este din pămîntul nostru, care în timp de cinci veacuri le-am avut, şi pre care *vroim numai a le adapta după luminile şi trebuinţele epohei*''[109]. Şi, chiar dacă ele vor avea „oareşicare asemănare cu constituţiile altor popoare, să nu socoată cineva că sînt imitaţii şi împrumuturi, un plagiat . . .''[110].

---

[104] M. Kogălniceanu, *Tainele inimei*, în *Scrieri alese*, p. 148.

[105] *Ibidem*, p. 149.

[106] *Ibidem*, p. 148—149.

[107] *Ibidem*, p. 150.

[108] M. Kogălniceanu, *Dorinţele partidei naţionale în Moldova*, în *Texte social-politice alese*, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 144 (subl. ns. — *Gh. E*).

[109] *Ibidem*, p. 144 (subl. ns. — *Gh. E.*).

[110] *Ibidem*, p. 145.

Originalitatea dezvoltării, specificitatea evoluției istorice a popoarelor — „organicitatea" ci, prin respectul acestui fond specific al istoriei popoarelor, compatibil cu dezvoltarea spre superior, cu evoluția socială, într-un cuvînt, cu civilizația — este căutată în istoria trecută. Ca și N. Bălcescu, M. Kogălniceanu face apel la istorie, reînvie trecutul istoric al poporului, cercetează instituțiile în care poporul român și-a desfășurat viața socială și caută soluțiile pentru rezolvarea problemelor specifice epocii sale, o imagine a viitorului; dar, ca și Bălcescu, căutînd să desprindă din trecut datele viitorului, nu era paseist, nu cerea reîntoarcerea la trecut, reînvierea unor instituții vechi în formele lor pure, ci preluarea, adoptarea *spiritului* lor democratic, caracterizat prin egalitarism și libertate. Acest spirit al vechilor instituții îl preconizează ca esență a instituțiilor sociale ce trebuie instaurate în noua civilizație, instituții prin intermediul cărora, după părerea sa, vor fi reînnoite vechile virtuți civice și naționale ale poporului, pentru a-și cuceri independența socială și națională.

Istorismul romantic la M. Kogălniceanu (generînd acel „tradiționalism" social și cultural) este filtrat și cenzurat de raționalismul său. Trecutul istoric este confruntat cu valori și principii specific raționaliste (izvorîte din „spiritul veacului"), este selectat și acceptat numai prin această operație. Orientarea romantică specifică a gîndirii sale, cenzurată de raționalism, este ilustrată, în această ordine de preocupări, de cercetarea corespondențelor între spiritul noilor instituții și al celor vechi și constituirea fondului tradiției apt a fi preluat și dezvoltat ca atare. Pentru romanticul Kogălniceanu, trecutul nu este numai o eroare a istoriei, în maniera raționalismului abstract, anistoric. În aceste probleme se poate sesiza o asemănare frapantă între poziția lui N. Bălcescu și a lui M. Kogălniceanu, ca expresie a unei perfecte comunități de idei. Prin cunoașterea trecutului — afirmă M. Kogălniceanu — „veți cunoaște, domnilor, că acel trecut nu era așa de rău, așa de varvar, precum se plac unii și alții a vi-l înfățoșa; ci că avea și el multe așezăminturi, multe orînduiele pe care chiar politicii și economiștii de astăzi le mărturisesc de bune!"[111].

Sensul exact al termenului de „tradiționalism" la Kogălniceanu este precizat în dezbaterea raportului tradiției și imitației. Atît pe plan cultural, cît și pe planul dezvoltării general-istorice—sociale, politice, economice — a poporului român, M. Kogălniceanu protestează împotriva imitației servile, a preluărilor ce nu-și justifică rațiunea istorică în raport cu nevoile reale ale dezvoltării sociale ale unui popor, străine specificului propriu al istoriei sale. Ele devin „neorganice", nereprezentative, neistorice față de linia evoluției istorice respective, care pune în evidență o tradiție progresistă, democratică proprie. Punctul central în care se deosebește de N. Bălcescu este *ideea progresului pașnic*, gradual, lin, fără revoluție[112], ideea că progresul nu se asociază cu necesitate unei revoluții, militînd pentru o cale evolutivă în ordinea politică a transformării sociale, teză ce concretizează poziția sa burghezo-democrată.

Elementele gîndirii filozofico-istorice a lui M. Kogălniceanu analizate aici vor sta la baza concepției sale social-politice; istorismului romantic îi corespunde un istorism juridic, concretizat în preponderența

---

[111] M. Kogălniceanu, *Cuvînt introductiv . . .* în *Scrieri alese*, p. 221.

[112] Idem, *Prefață* [la *Letopisițile . . .*], în *loc. cit.*, p. 258–259.

„drepturilor istorice", a „drepturilor seculare" ca argumente în susținerea revendicărilor de emancipare și împroprietărire a țărănimii clăcașe, a unirii și cuceririi independenței țării. M. Kogălniceanu demonstrează astfel că proprietatea funciară la români nu a fost, prin originile ei, o proprietate absolută, cum era cea din occidentul Europei; „adevărul pre care ni-l arată istoria" este că „felul, că exercițiul, că marginile proprietății funciare au variat pururea după secoli, după țări și după legi"[113] și că această „proprietate teritorială a noastră este mărginită, este supusă la legi, la condițiuni, altele decît acele la care este supusă proprietatea în occidentul Europei"[114].

În același timp, el va utiliza conceptul raționalist de dreptate și conceptul abstract (de esență morală) „omenirea".

Pe de altă parte, ea conturează și completează, pe alte direcții, multe din problemele abia atinse în teoria procesului istoric și în concepția sa istorică, ca, de pildă, cea a rolului proprietății și al relațiilor patrimoniale în viața socială — „temelia societății" — , a necesității transformării lor ca o condiție a realizării unor adînci prefaceri sociale și politice, idee care conturează baza poziției sale în lupta pentru emanciparea și împroprietărirea clăcașilor.

◇

M. Kogălniceanu, fără să fi fost stăpînit de „ispita metafizicii" în măsura în care aceasta a însuflețit activitatea lui N. Bălcescu sau S. Bărnuțiu, a adus contribuții substanțiale de ordin filozofic la patrimoniul gîndirii pașoptiste: a) a elaborat o concepție romantică închegată asupra istoriei ca știință, altoită pe un fond de idei iluministe, pornind de la sarcinile, finalitățile pe care i le atribuia, decurgînd din nevoile luptei de eliberare socială și națională ale epocii; b) a abordat unele probleme fundamentale ale teoriei sociale și filozofice a istoriei (factorii dezvoltării sociale, căile progresului istoric), aducînd contribuții și teze noi: rolul poporului în istorie, raportul dintre tradiție și inovație istorică; c) a abordat și analizat unele probleme fundamentale de teorie a culturii și civilizației, superioare în toate privințele unor încercări similare în epocă (S. Marcovici, *Civilizația*, în „Muzeul național", an II, 1837, nr. 4 și 5); d) elaborînd principiile curentului de la „Dacia literară" (oprindu-se în principal asupra factorilor naționali și populari ai activității cultural-literare, ca temei al originalității ei), a schițat datele primare ale unei teorii a culturii, dezvoltată ulterior de curentul „Contemporanului".

Istoricul și teoreticianul istoriei M. Kogălniceanu, creatorul și îndrumătorul cultural, este dublat de omul politic Kogălniceanu, care-și asociază numele celor mai însemnate evenimente din istoria poporului român în veacul al XIX-lea: revoluția de la 1848, Unirea Principatelor, reformele înfăptuite sub Al. I. Cuza (și în primul rînd împroprietărirea țăranilor), independența României.

---

[113] Idem, *Scrieri alese*, p. 337.
[114] *Ibidem*, p. 338.

4. AUGUST TREBONIU LAURIAN

August Treboniu Laurian (1810—1881) este una din figurile proeminente ale culturii române din secolul trecut, care s-a ilustrat — urmînd tradiția corifeilor Școlii ardelene — în special în domeniul filologiei și al istoriei, dar a adus însemnate contribuții și în domeniul filozofiei[1].

S-a născut în satul Fofeldea (lîngă Sibiu). Studiile le-a început în țară, la Sibiu și apoi la Cluj, la Liceul regio-academic —pe care-l frecventaseră anterior Gh. Lazăr și G. Barițiu — , instituție de învățămînt cu organizare și funcții universitare. Aici a urmat Facultatea de filozofie, în cadrul căreia se predau, ca discipline filozofice, metafizica, etica, psihologia empirică și logica, alături de unele științe ale naturii, matematicile, istoria universală, filologia etc. Își continuă studiile la Viena, orintîndu-se în special spre științele exacte și tehnice, dar fiind preocupat concomitent de istorie, filologie și filozofie. Din această perioadă datează prima sa lucrare lingvistică, intitulată *Tentamen criticum in originem, derivationem et formam linguae romanae in utraque Dacia vigentis vulgo valachicae* (Încercare critică asupra originii, derivării și formei limbii românești vorbită în amîndouă părțile Daciei, numită popular valahică), 1840, în care își afirmă crezul său filologic latinist, continuînd ideile Școlii ardelene.

Solicitat de Eforia școlilor, A. T. Laurian predă, începînd cu anul 1842, pînă în ajunul revoluției de la 1848, un curs de filozofie la Colegiul „Sf. Sava", care s-a bucurat de o largă audiență și apreciere în cercuri ce depășeau mediul școlar. Într-o notă a Secretariatului Țării Românești trimisă reprezentantului Austriei se arată că A. T. Laurian, „prin zelul și talentul cu care a ținut cursul de filozofie, și-a atras simpatia elevilor și respectul tuturor cetățenilor"[2]. Interesul pentru filozofie îl menține și mai tîrziu, deși altele sînt direcțiile de activitate care l-au absorbit: istorie, lingvistică, geografie etc.

---

[1] Primul care s-a oprit asupra activității filozofice a lui A. T. Laurian a fost G. Bogdan-Duică, *Cantiani români*, în „Sămănătorul", an. III, nr. 6 din 8 februarie 1904, p. 82—83 (socotindu-l, în ordine istorică „al treilea cantian român", după I. Budai-Deleanu și G. Lazăr), iar mai apoi Gh. Adamescu, *Primii profesori de filozofie ai Școalei de la Sf. Sava*, București, 1927, și, pasager, I. E. Torouțiu, *Immanuel Kant în filozofia și literatura română*, 1925, I. Petrovici, *Kant și cugetarea românească*, în volumul *Studii istorico-filozofice*, ed. a II-a, 1929. În ultimii ani semnalăm analize mai nuanțate, datorate lui S. Ghiță, în *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, București, Edit. Academiei, 1964, p. 210—212, și în *Antologia gîndirii românești, secolele XV—XIX*, partea I, București, Edit, politică, 1967, p. 402—403, și lui George Em. Marica, în volumul colectiv *Ideologia generației române de la 1848 din Transilvania*, București, Edit. politică, 1968, precum și în lucrarea sa de proporții, *Foaie pentru minte, inimă și literatură*. Bibliografie analitică, cu un studiu monografic, București, Edit. pentru literatură, 1969. Pentru întreaga activitate a lui A. T. Laurian, vezi monografia lui Ilie Popescu Teiușan și Vasile Netea, *August Treboniu Laurian, Viața și activitatea*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1970.

[2] Apud *Gîndirea pedagogică a generației de la 1848*. Studiu introductiv și texte alese de A. Manolache, Gh. T. Dumitrescu, Gh. Pîrnuță, București, Edit. didactică și pedagogică, 1968, p. 137.

În aceeași perioadă a editat, împreună cu N. Bălcescu, „Magazin istoric pentru Dacia" (1845), revistă pe care o conduce singur după plecarea, în 1846, a lui N. Bălcescu la Paris, iar după revoluție editează la Viena încă două tomuri.

Este unul din fruntașii revoluției de la 1848 în Transilvania, sprijinind „principiile de libertate ce le desfășurase Bărnuțiu"[3] în discursul rostit la 2/14 mai în catedra din Blaj; ales printre cei 10 secretari ai adunării de pe Cîmpia Libertății, a dat citire celor 16 puncte care reprezentau „cererile românilor", iar în cursul revoluției a menținut în permanență legătura cu revoluționarii din Țara Românească.

Începînd cu anul 1859 predă în instituțiile de învățămînt mediu și superior din București limbile și literaturile clasice (elină și latină), iar la înființarea universității, în 1864, este numit profesor de literatură latină și ales decan al Facultății de filozofie și litere, funcție pe care o deține pînă spre sfîrșitul vieții. A. T. Laurian a fost unul dintre fondatorii „Societății Academice Române" (devenită în 1879 „Academia Română"), secretar și președinte al acestui înalt for de cultură.

Prin prelegerile de o apreciabilă ținută științifică ale cursului predat la Sf. Sava, A. T. Laurian a contribuit la răspîndirea unor temeinice cunoștințe filozofice, la deșteptarea și dezvoltarea interesului unui larg public petru respectiva sferă de activitate spirituală. În același scop anunță un întreg program de lucru, socotind că nu este cu putință să se răspîndească și să se înțeleagă operele marilor filozofi, creatori de sisteme, înainte de a se face o pregătire corespunzătoare prin lucrări introductive, de familiarizare cu problematica filozofică: „a face mai înainte cunoscut pe publicul românesc cel doritoriu de a intra pe drumul cel mai ușor într-această știință, cu operile obicinuite la alte nații și recunoscute de respunzătoare scopului lor"[4]. În această direcție a tradus și editat, însoțindu-le de prefețe, *Manualul de filozofie* de A. Delavigne, 1846 și *Manualul de filozofie și de literatură filozofică* de W. Traug. Krug, 1847, (t. I). Planul său mai cuprindea traducerea și publicarea și a altor lucrări: *Propedeutica filozofică* a lui Ios. Beck și *Istoria filozofiei* a lui Ioann Lichtenfels, rămase însă în stadiul de proiect.

Cursul de filozofie ținut de A. T. Laurian la Colegiul Național din București, elaborat „după dezvoltările cele mai de curînd date acestei științe de învățații Europei cultivate", a cărui tipărire iminentă, anunțată în 1845 („se grăbește să-l dea la tipariu"[5]), a rămas, de asemenea, nerealizată, nu este o traducere sau o compilație, ci poartă pecetea unei gîndiri personale.

Puternic influențat de Kant, influență exercitată în mod direct, prin operele originale ale gînditorului german, cunoscîndu-l și receptînd unele influențe și din partea urmașului neortodox al acestuia, W. T. Krug, A. T. Laurian năzuește și reușește să afirme un punct de vedere propriu într-o serie de probleme. Profesorul de la „Sf. Sava" este unul dintre gînditorii pașoptiști, care, în domeniul filozofiei, au dat dovadă de o apreciabilă independență față de anumite sisteme de gîndire, concepții sau lucrări filozofice; cursul său nu are la bază nici una din lucrările utilizate în mod obişnuit în epocă sau alte modele care să fi fost urmate cu relativă fidelitate.

---

[3] Al. Papiu Ilarian, *Istoria românilor din Dacia superioare*, t. II, ed. a II-a, Viena, 1852, p. 213.

[4] A. Treb. Laurian, *Înștiințare*, apărută ca anexă la *Cuvînt academic*, [București, 1845], f. p.

[5] Idem, *Înștiințare*, în *loc. cit.*, f. p.

Piesele esenţiale pentru cercetarea gîndirii filozofice a lui A. T. Laurian, care schiţează totodată liniile directoare ale cursului său de filozofie, sînt trei lucrări, şi anume: două lecţii de deschidere ale acestui curs şi discursul festiv la închiderea anului de învăţămînt filozofic 1844/1845: *Discurs la deschiderea cursului de filozofie.* În Colegiul Naţional de la „Sf. Sava" din Bucureşti, septembrie 1842 (pînă de curînd inedit), *Cuvînt academic* pronunţat de (...) în Colegiul Naţional în Bucureşti cu prilejul examenului public şi al împărţirii premiilor în 1-ia iulie 1845 şi *Cuvînt scolastic* (...) la începutul anului scolastic 1846, septembrie. Ultimul discurs schiţează planul complet al cursului de filozofie ce se desfăşura pe parcursul a doi ani de studii.

Aceste lecţii-discursuri reprezintă principala contribuţie a lui A. T. Laurian la crearea unei literaturi filozofice româneşti cu puternice note personale; el a publicat, de asemenea, la începutul anului 1848, o serie de articole de istoria filozofiei antice în paginile periodicului „Universu" (a cărui direcţie efectivă o preia de la Iosif Genilie)[6]. Apariţia lor este întreruptă de participarea lui A. T. Laurian la revoluţia din 1848 în Transilvania, dar este reluată mai tîrziu în paginile periodicului „Instrucţiunea publică" (1859—1861) de sub direcţia sa[7], şi, printr-un studiu privind *Filozofia scolastică*[8], face trecerea spre cursul de *Filozofia modernă*, „independinte de compendiile autorităţii străine"[9], tratîndu-i pe Bacon, Hobbes, Campanella, Descartes, Geulincx, Malebranche, Spinoza, Locke, Condillac, Bonnet, Berkeley, Hume, Leibniz, oprindu-se la urmaşul imediat al acestuia, Chr. Wolf, şi enunţîndu-i pe cei mai însemnaţi wolfiani.

Punctul de vedere personal al lui A. T. Laurian se afirmă atît prin extinderea pe care o acordă expunerii sintetice a unor autori (Aristotel), prin sublinierea unei anumite problematici (ca în cazul lui Socrate), fie în concluziile ce însoţesc expunerea gîndirii autorilor respectivi.

O PERSPECTIVĂ RIGUROS RAŢIONALISTĂ ASUPRA OBIECTULUI FILOZOFIEI

Prin cele trei discursuri cunoscute pînă acum, cît şi prin lecţiile de istoria filozofiei, A. T. Laurian se dovedeşte a fi un reprezentant consecvent al liniei raţionaliste în filozofie. „Filozofia e *raţională, logistică*"[10], de aceea ea trebuie distinsă categoric de răspunsul „religios sau mitic”[11], care a fost dat în epocile timpurii ale dezvoltării omenirii, precum şi de ficţiunile poetice, de poezie, care e „*ficţională, fantastică*”[12]. Şi dacă procesul dezvoltării „cunoştinţelor filozofice dimpreună cu ficţiunile poetice” este justificat în copilăria omenirii, cînd „e mai puternică fantasia decît raţiunea”[13], ea nu se mai justifică în etapele ulterioare ale dezvoltării spirituale a popoarelor, o dată cu dezvoltarea cunoştinţelor omeneşti produsă ca urmare a interesului crescînd pentru „cercetările naturii, ale vieţii omeneşti şi ale societăţii politice”[14]. Popoarele intră cu adevărat pe un drum filozofic numai atunci cînd, părăsind căile ficţiunii poetice sau ale explicaţiei religioase, recurg la asemenea cercetări, călăuzite de luminile raţiunii.

---

[6] [A. T. Laurian], *Reflessionea* (tratînd filozofia presocratică), *Socrate, Platon* (I. Dialectica, II Fizica, III Etica; Nomica şi politica), *Aristot* (I Logica, II Metafizica, Fizica, III Etica; Politica) *Epicur* (I Logica, II Fizica, III Etica), *Zenon* (I Logica, II Fizica, III Etica; Politica), *Cicerone* (I Despre Dzeitate, II Despre Divinatione, III Filozofia practică), în „Universu" an. IV, 1848, nr. 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11.

[7] [A. T. Laurian], *Filosofii* [romani], în „Instrucţiunea publică", luna lui aprilie 1860; /idem/, *Misticismul. Plotin, Proclu,* în *loc. cit.*, luna lui august, 1860; /idem/, *Scepticismul la greci,* în *loc. cit.*, luna lui septembrie 1860.

[8] „Instrucţiunea publică", luna lui noiembrie 1860.

[9] *Ibidem*, p. 343.

[10] A. T. Laurian, *Discurs la deschiderea cursului de filozofie.* În Colegiul Naţional de la „Sf. Sava" din Bucureşti, septembrie 1842, publicat ca anexă de Ilie Popescu Teiuşan, Vasile Netea, *August Treboniu Laurian*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1970, p. 279

Filozofia însăşi, ca activitate spirituală, precum şi obiectul ei, scopurile pe care trebuie să le urmărească sînt definite în termeni raţionalişti riguroşi. Gîndirea filozofică este identică cu raţionarea. Filozofia nu este decît tendinţa raţiunii spre înţelepciune (raţiunea fiind considerată, în manieră raţionalistă, un fel de instinct înnăscut omului), spre cunoaşterea realităţii, a existenţei. Filozofia este — afirmă în acest sens A. T. Laurian — „instinctul cel impus minţii omeneşti de a străbate tot ce i se arată înainte (...),adică instinctul spre înţelepciune”[15], şi constituie impulsul cunoaşterii umane : „îndeamnă pe oameni din cea mai înaltă vechime, îndată ce aceştia veniră la conştiinţa de sine, să ia la cercetare riguroasă, problemele cele date oarecum cu mintea însăşi şi să încerce o dezlegare mulţumitoare”[16]. Diferenţierea filozofiei de poezie şi religie sau mistică este realizată în primul rînd din perspectiva obiectului lor, A. T. Laurian promovînd punctul de vedere al realităţii obiective ca obiect al filozofiei : „Filozofia se deosebeşte de poezie sau de închipuirile fantasiei printr-aceea, că cugetul filozofic să aibă realitate obiectivă [sensul propriu al expresiei este : să-i corespundă o realitate obiectivă. — *n.ns.*], iar cel poetic poate fi de tot deşert ; (...) pentru poet e destul să spue minuni desfătătoare de Pegas, fără a dovedi că se află asemenea animal în natură, iar filozoful carele pretinde că *substanţa* este una trebuie să o şi dovedească, că de nu face el aceasta, avem drept a o numera între visuri”[17]. Punctul de vedere al realităţii obiective coincide, la A. T. Laurian, într-o manieră raţionalistă tipică, cu punctul de vedere al raţiunii. Obiectul filozofiei este circumscris astfel unor date riguros raţionaliste : el este constituit de „problemele cele date oarecum cu mintea însăşi” şi se referă la tot ce „i se arată [minţii omeneşti, raţiunii, — *n. n s.*], fie dinăuntrul său, fie dinafară în natură”[18].

O problemă în care A. T. Laurian porneşte de la Kant şi îl urmează cu consecvenţă priveşte necesitatea efectuării criticii raţiunii, a examenului ei prealabil. Ca şi ilustrul său dascăl, A. Treboniu Laurian consideră : „Calea cea adevărată pe care putem parveni la ştiinţă, nu e nici *dogma-*

---

[11] A. T. Laurian, *Cuvînt academic*, Bucureşti, 1845, p. 3.

[12] A. T. Laurian, *Discurs la deschiderea ...*, în *loc. cit.*, p. 279.

[13] Idem, *Cuvînt academic*, p. 4.

[14] *Ibidem.*

[15] *Ibidem*, p. 3.

[16] *Ibidem.*

[17] Idem, *Discurs la deschiderea ...*, în *loc. cit.*, p. 278—279.

[18] Idem, *Cuvînt academic*, p. 3.

tică, nici *aporetică*, ci *critică*”[19]. Necesitatea acestei critici este argumentată pornind de la trăsăturile actului cunoașterii filozofice : „Filozofia e fundamentul tuturor științelor, însă deodată și cea mai abstractă dintre toate științele, închisă între marginile cunoștinței apriori, supusă periclului d-a degenera într-un formalism gol, cere cea mai mare băgare de seamă, cea mai sănătoasă judecată(...), altmintrele fantasiem în loc d-a filozofa și ficționăm în loc d-a raționa, sau raționăm din păreri fără temei, fabricăm în aer, dogmatizăm, cădem și ne cufundăm în dogmatism”[20]. Pentru a evita aceste pericole, A. T. Laurian cere, în spiritul lui Kant, să fie examinate „mai întîi legile, facultățile și marginile minții omenești”[21], ceea ce constituie sarcina și obiectul „filozofiei subiective”, care trebuie să preceadă „filozofia obiectivă”. Platon, Spinoza și Wolf sînt exemplele clasice, după A. T. Laurian, pentru drumul invers. „Sentința” sa în această problemă — esența criticismului pe care-l adoptă pe urmele lui Kant — este că „întemeierea filozofiei” se poate realiza „începînd a ne examina întîi puterea noastră și mintea noastră cu toate facultățile și legile ei, și după aceasta a o întrebuința spre cercetarea întrebărilor care ni le pune ea, căuta răspunsurile care ni se cuvine a i le da împreună cu răspunsurile ce i le-au dat alții care au filozofat mai înainte de noi”[22]. Această atitudine se deosebește, pe de o parte, de cea dogmatică, iar pe de altă parte de cea aporetică (procesul aporetismului e negativ ;el se îndoiește de toate, caută contrazicere în toate și, lăsat liber, preface în nimic toate cunoștințele noastre). Numai pe cale critică, pornind de la datele cunoașterii și supunînd cercetării „legile originare ale tuturor activităților noastre”, vom putea ajunge la „principe universale”, la adevărate cunoștințe și le vom putea lega „într-un tot științific, într-o sistemă”[23]

A. T. Laurian se deosebește de Kant în privința perspectivei concrete din care propune să se efectueze examenul critic al rațiunii, al facultăților și marginilor ei, și anume cel al psihologiei antropologice și al istoriei filozofiei. Punctul de vedere critic psihologic este cel al așa-numitei „psihologii teorice” (teoretice), una dintre cele trei ramuri ale științei psihologiei după diviziunea efectuată de urmașii lui Kant, și care reprezintă „teoria tuturor cunoștințelor lucrărilor subiectului nostru”[24]. Psihologia devine, alături de istoria filozofiei, o știință auxiliară a filozofiei, „neîngrijite pînă în zilele noastre”[25]. Lui A. T. Laurian, această direcție i se pare a fi esențială în gîndirea contemporană : „în Germania, după ce trecu furia d-a dezvolta filozofia din un princip suprem transcendental, din punerea absolută a lui *Eu* sau din opunerea lui *Non-Eu*, din Sintetismul lui Krug sau din Identitatea lui Schelling, din Entuziasmul lui Schlegel sau din Indiferența [Identitatea] lui Hegel între *fire* și *cugetare*, începură Kantianii a se pune pe studiul Psihologiei, a cerceta mintea omenească, a străbate istoria filozofiei și a se depărta într-acest chip cît se poate de unilateralitate”[26]. Tendința psihologică în critica posibilităților și limitelor cunoașterii A. T. Laurian crede a fi fost reprezentată, de asemenea, de Bacon, care a contribuit la „îngroparea scolasticismului" prin introducerea „metodului" inductiv și apoi de „scepticii cei ageri Locke și Hume"[27], tendință căreia i s-au opus Thomas Reid și I. Kant și, ulterior, Dugald Stewart.

---

[19] Idem, *Discurs la deschiderea ...*, în *loc. cit.*, p. 279.

[20] *Ibidem.*

[21] *Ibidem.*

[22] *Ibidem*, p. 278.

[23] *Ibidem*, p. 279.

[24] *Ibidem*, p. 277.

[25] *Ibidem.*

[26] *Ibidem.*

Istoria filozofiei poate îndeplini un rol critic, ferindu-ne de unilateralitatea ce poate fi generată de „confidența peste măsură în puterea noastră", o funcție comparativă între pașii noștri și cei ai predecesorilor, între rezultatele noastre și ale lor[28].

PROBLEME DE ONTOLOGIE ȘI TEORIA CUNOAȘTERII

Accentul pe care îl pune A. T. Laurian asupra coincidenței realității cu punctul de vedere al rațiunii nu îl conduce spre a o concepție ontologică raționalist-idealistă, la deducerea sau instituirea pe cale rațională a existenței, rațiunea dictînd, totodată, legile sale realității. Distanțarea sa față de pozițiile idealiste se evidențiază în faptul că el distinge, în actul cunoașterii, doi termeni: eul, subiectul care cunoaște și „obiectele cunoștibile", ca „lucruri *(entia)* în genere"[29]. „Cel dintîi concept așa dară, care ni se arată nouă în cercetarea conceptelor fundamentale — — afirmă A. T. Laurian — e conceptul de *Realitate* (de Este) și prin urmare *Realitatea* e categoria principală a obiectelor cunoștinței"[30].

Punctul de vedere realist-raționalist care prezidează determinarea obiectului filozofiei este dezvoltat și precizat de A. T. Laurian în acest al treilea discurs dintr-o perspectivă gnoseologică clar conturată, unde apar unele note materialiste certe.

A. T. Laurian preia, inițial, distincția kantiană a lucrului în sine și a fenomenului, dar o dezvoltă într-un sens propriu: „*Lucrurile (entia, res)* se împart în *lucruri în sine (entia per se)* și în *lucruri cunoștibile*"; acestea din urmă — A. T. Laurian introducînd aici punctul de vedere strict al cunoașterii — , „după cum cunoștința noastră purcede sau din cugetare curată, sau din percepțiunea sensurilor, se împart în *lucruri inteligibile (noumena)* și în lucruri *sensibile (phaenomena)*"[31]. „Noumenul", lucrul în sine kantian nu mai este, în viziunea cugetătorului român, un „*Grenzbegriff*" din punct de vedere al cunoașterii, ci un lucru „cunoștibil". Anumite dificultăți ale limbajului lui A. T. Laurian sînt determinate de faptul că acesta pendulează, aproape pe nesimțite, cînd spre ontologic, cînd spre gnoseologic, ceea ce se evidențiază și în dezvoltarea următoare a ideilor sale. Lucrurile „cunoștibile", „lucrurile care se pot cugeta", sînt denumite de A. T. Laurian „*posibile* sau *Entilogici (entia logica)*. Această entitate logică — se afirmă în continuare — e condițiunea negativă a toată existența obiectivă. Noi putem susține, că dacă un lucru nu se poate cugeta, nici nu poate fi, dar d-în contră nu putem zice că dacă se poate cugeta, *este*"[32]. Cugetabilitatea lucrurilor constituie, așadar, după A. T. Laurian, principala condiție a existenței lor logice, dar nu și a existenței lor obiective, ca *entia per se*. Sub aspect gnoseologic, obiectele cugetării pot avea o existență (este) care nu este identică cu realitatea lor obiectivă, dar cele pe care le considerăm ca avînd realitate obiectivă au și o existență logică (ca obiect al cunoașterii).

---

[27] *Ibidem*, p. 278.

[28] Ibidem, p. 277.

[29] Idem, *Cuvînt scolastic* (...) la începutul anului scolastic 1846. Septembrie, Biblioteca Academiei R. S. România, mss. rom., nr. 4401, f. 248.

[30] *Ibidem*.

[31] *Ibidem*, f. 248—248 v.

[32] *Ibidem*, f. 248 v.

Care este însă aspectul ontic al raportului dintre cugetabilitate, deci dintre existența logică a lucrurilor (a obiectelor, fenomenelor) și existența lor obiectivă? Aici autorul român aduce unele corecturi transcendentalismului kantian într-un sens realist, atenuînd, totodată, agnosticismul poziției autorului *Criticii rațiunii pure*, pînă la anularea lui: „Și pe lîngă această posibilitate a cugetabilității sale, trebuie să se referească într-un mod determinat spre cunoștința noastră, fiindcă altminte n-om putea nici odată să ne convingem despre realitatea lui, el ar rămîne pururea ideal"[33].

Recunoașterea existenței obiective a lucrului în sine este condiționată de posibilitatea cunoașterii sale ca lucru în sine, obiectiv. În sprijinul demonstrării posibilității cunoașterii lucrului în sine, A. T. Laurian stabilește trei moduri de raportare a existenței obiective, a lucrurilor la subiectul cunoscător: „Spre cunoștința noastră se referesc lucrurile: 1) sau ca lucruri care se pot cunoaște, și acestea se numesc *posibile* în înțelesul real, sau ca lucruri care nu se pot cunoaște, și acestea se zic *imposibile* tot în acel înțeles". Acesta este principalul raport pe care-l ia în considerație A. T. Laurian. Celelalte două raporturi completează demonstrația posibilității existenței unui lucru în sine prin luarea în considerație a altor modalități de raportare a sa la subiectul cunoscător: „2) sau ca lucruri în faptă cunoscute, și acestea se numesc *existente*, sau ca lucruri în faptă necunoscute, și acestea se numesc nonexistente; 3) sau ca lucruri ce trebuiesc să se cunoască, adecă a căror nonexistență e imposibilă, și acestea se numesc *necesare*, sau ca lucruri ce nu trebuie să se cunoască, adecă a căror nonexistență e posibilă, și acestea se zic contingente[34]. Există la A. T. Laurian o pendulare de pe planul cunoașterii (al existenței logice), pe cel al realității obiective, ale cărei momente nu devin suficient de clare datorită unor imprecizii terminologice. Concluzia demonstrației însă nu suportă nici un dubiu asupra sensului analizei: „Într-acest mod *Realitatea* sau *Entia* relativă spre cunoștința noastră" este măsurată „după momentele categoriei modalității"[35] (predicamentele de *putință* sau neputință, de existență sau nonexistență, de necesitate sau contingență).

Scopul filozofiei, al actului cunoașterii filozofice este „deplina descoperire a adevărului"[36]. De altfel, chiar în primele rînduri ale discursului din 1842, el consideră filozofia o știință, „care de cei vechi prin modestie fu chemată numai iubire de știință"[37]; ideea este exprimată apoi într-o formă mai complexă, urmărind deosebirile existente, pe toate planurile, între filozofie și poezie: „de la filozof se cere adevărul, de la poet numai frumosul ..."[38].

---

[33] *Ibidem*.

[34] *Ibidem*, f. 248 v. — 249.

[35] *Ibidem*, f. 249.

[36] Idem, *Cuvînt academic*, p. 3.

[37] Idem, *Discurs la deschiderea...*, în *loc. cit.*, p. 275.

[38] *Ibidem*, p. 278—279.

În problemele cunoaşterii, A. T. Laurian porneşte în genere de la I. Kant, stă continuu sub influenţa kantiană, mai ales prin latura raţionalistă a gîndirii sale, dar fără a deveni un kantian ortodox. În discursul din 1842, el se apropie mai mult decît în alte locuri de Kant, atunci cînd afirmă : „Filozofia se deosebeşte de ştiinţele empirice, cărora adnumerăm ştiinţele istorice şi în specie ştiinţele naturale sau fizice, printr-ceea că filozofia este ştiinţa apriori, iar cele empirice sînt aposteriori"[39], şi, în timp ce filozofia „se dezvoltează prin cugetare curată, neamestecată de lucrurile sensurilor", cele empirice „cuprind numai spusele sensurilor [simţurilor]"[40]. Distincţia este urmărită în continuare într-un sens care comportă, de asemenea, apropieri de kantianism : „conceptele filozofice se unesc într-o sistemă spre formarea unei teorii prin logistică dreaptă, iar cele empirice numai prin inducţie"[41]. Dar, încă în prima sa lucrare, *Cuvînt scolastic* . . . , vorbind despre drumul pe care trebuie să meargă filozofia, despre metoda proprie a cunoaşterii filozofice, Aug. Treb. Laurian leagă, asemenea lui Kant, raţiunea de experienţă. El avansează ideea potrivit căreia „cunoştinţele lucrurilor supuse sensului merg înaintea cunoştinţelor agonisite numai prin minte curată. Cunoştinţele aposteriori sînt cele dintîi în viaţă, iar cunoştinţele apriori sînt fructele speculaţiei ştiinţifice (. . .). Cu o vorbă : întîi experienţa şi apoi filozofia"[42]. Dar conceptele de *a priori* şi *a posteriori* primesc, totuşi, o altă semnificaţie (decît la Kant; *a priori* nu mai este independent de orice experienţă sensibilă posibilă, ci are o semnificaţie strict temporală, şi nu transcendentală.

Ceea ce constituie nota proprie, caracteristică a poziţiei lui A. T. Laurian este afirmarea necesităţii îmbinării în cunoaştere a raţiunii cu empirismul şi inductivismul propriu ştiinţelor exacte, respectînd prioritatea experienţei, a inducţiei. Ca atare A. T. Laurian nu se postează pe planul logic-gnoseologic (transcendental) kantian, ci pe unul psihologic-genetic, ceea ce-l distanţează esenţial de Kant. Ideea, enunţată în discursul din 1842[43], este reluată în *Cuvînt academic* şi formulată în termenii unei profesiuni de credinţă filozofică, ca singurul drum rodnic pentru progresul în cunoaşterea ştiinţifică şi filozofică, iar apoi urmărită în istoria filozofiei : „După părerea mea cea individuală, născută din străbaterea critică a probelor făcute pînă în zioa de astăzi, socotesc că filozofia trebuie zidită pe temeiul cel neclătit al esperienţei, căci altmintrele se deschide uşa şi poarta la toate visurile şi la toate fantasteriile"[44]. Rapida incursiune în istoria gîndirii filozofice, realizată în *Cuvînt academic*, a avut darul să demonstreze victoria gîndirii raţionale asupra celei religioase sau mistice, cît şi asupra poeziei, tocmai prin strînsa ei legătură cu experienţa. Dealtfel, progresele realizate de gîndirea filozofică, cuceririle ei cele mai însemnate au fost posibile doar în momentul cînd ea s-a bazat pe experienţă. „Supt Aristotele ajunse filozofia grecească la un foarte înalt grad de dezvoltare şi de lămurire pentru puterile minţii omeneşti[45]; explicaţia înaltului nivel la care acesta a ridicat gîndirea filozofică i se pare a constitui-o faptul că acest discipol al lui Platon „îşi întoarce ochii către esperienţă, se străduieşte să aducă principiele raţiunii la mai mare consunanţă cu lucrurile naturei, pregoneşte natura în toate laturile şi în toate ramurile ei”[46].

---

[39] Idem, *Discurs la deschiderea . . .*, în *loc. cit.*, p. 278.

[40] *Ibidem.*

[41] *Ibidem.*

[42] *Ibidem*, p. 276–277.

[43] „Aceasta e şi sentinţa noastră despre întemeierea filozofiei în ţara noastră, să o învăţăm pe temeiul neclintit al esperienţei. . ." (*ibidem*, p. 278).

[44] Idem, *Cuvînt academic*, p. 13.

[45] *Ibidem*, p. 6.

Epocile de reflux în dezvoltarea gîndirii filozofice se produc datorită părăsirii căilor experienţei şi ale raţiunii. „Epoca barbarismului şi a ignoranţei” [47], marcată de evul mediu, îşi află explicaţia în faptul că „cercetările sănătoase trecuseră în ipoteze fantastice, raţionarea se prefăcu în ficţionare. Filozofia degeneră într-un misticism filozofic, care un putea să satisfacă nici raţiunii, nici experiinţei”[48].

Părăsind căile raţiunii şi experienţei, filozofia cade în stare „de servă a Teologiei”[49]. Critica misticismului — a „intelectualismului cel mistic” al lui Plotin, în particular — este realizată de A. T. Laurian din perspectiva rolului raţiunii în cunoaştere. „Noi însemnăm, că această filosofemă se razimă pre două presupoziţiuni nedemustrate: a) că absolutul cel preste sensuri e raţiunea cunoştibile a lumei, şi b) că absolutul se poate cunoaşte prin o intuiţiune intelectuale care precede cugetării. Plotin preface cugetarea în intuitare, raţionarea în ficţionare, filozofarea în fantasiare, formele curate ale conceptelor în obiecte. Filozofia lui e un adevărat misticism filozofic”[50]. Împreună cu filozofia, prin izgonirea raţiunii şi a experienţei, vor decădea şi artele, ştiinţele: „Începe a domni superstiţia şi ruditatea, despotismul şi crudelitatea. Trist veac pentru umanitate!”[51], îşi încheie A. T. Laurian caracterizarea epocii medievale de pe poziţiile raţionalismului.

Credinţa religioasă, atotputernică în epocile anterioare, primeşte lovituri nimicitoare prin descoperirile lui Copernic, care, distrugînd „superstiţia astrologică” şi geocentrică, a înlocuit vechea concepţie cosmologică cu una ştiinţifică: „Cu această schimbare a aspectului astronomic trebui cu încetul să se schimbe cu totul şi aspectul fizical al filozofiilor despre lume”[52]. A. T. Laurian reţine, totodată, din perspectiva sa raţionalistă, şi semnificaţia filozofică mai profundă a acestor descoperiri ştiinţifice: „Imaginea pentru rangurile imperiului spiritelor peri (...) Cerul nu mai este sus, Dumnezeu nu mai este întîiul mişcătoriu[53]. Existenţa fiinţei supreme trebuie confruntată cu raţiunea şi poate fi admisă numai dacă este conformă cu „veritatea spiritului”.

Descoperirile ulterioare, efectuate de Kepler, Newton, Laplace, „schimbări mari şi însemnate făcute în astronomie şi în ştiinţele fizicale”[54], au constituit un impuls şi pentru filozofi să întreprindă cercetări similare „în sfera ştiinţelor curat speculative, lepădînd toată autoritatea în ţinutul ştiinţelor şi cercetînd cu libertate şi ingenuitate adevărul, desfăcîndu-se de toate prejudeţele ...[55]. Acesta este actul de naştere al filozofiei moderne, determinat de progresul ştiinţelor şi avînd ca bază unitatea experienţei şi a raţiunii, eliberată de sub tutela filozofiei scolastice. A. T. Laurian surprinde cu destulă acurateţe condiţiile şi trăsăturile procesului naşterii şi dezvoltării spiritului filozofic modern, dar, ca raţionalist consecvent, ia în consideraţie numai determinările gnoseologice ale originii gîndirii filozofice, ale evoluţiei ei : „Spiritul omenesc superat de jugul autorităţii căută în fine să rumpă catenele, şi să-şi facă un drum în confidinţă cătră puterile sale proprie în ţinutul ştiinţei. Desteritatea cîştigată deja în cugetare (. . .), materia cunoştinţei cea înmulţită prin esperienţă, indiginţia cea neapărată de a da un fundament solid doctrinelor morale şi religioase, de a procura unitate cercetării empirice şi raţionale, de a introduce un nex sistematic între cunoştinţele raţionale cele despărţite pînă acum, toate acestea-l provocă la o asemine întreprindere”[56]. Filozofia modernă reprezintă un progres incontestabil în raport cu filozofia antică : „cultura formală a raţiunii păşise acum ceva mai departe decît la antici ; progresul culturei produsese alte idei şi alte aspecte, care nu-şi mai afla satisfacţiune în filozofia antică”[57]. Dar progresul pe care-l reprezintă filozofia modernă este şi mai marcat în raport cu filozofia scolastică, aceasta fiind „încă în şi mai mare disproporţiune cu cererile spiritului omenesc”[58]. Şi această disproporţie rezidă în primul rînd în punctul de pornire al scolasticii, şi anume „doctrina adoptată de biserică”, prelucrată în formă filozofică. Scolastica prezintă de aceea „un formalism deşert”, servindu-se de dialectica antichităţii „nu numai ca de un canon (o sumă de regule după care să se judice veritatea), ci şi ca de un organ (o sumă de legi prin care să se cîştige cunoştinţa). Trăsătura aceasta e caracterul general al filozofiei scolastice”[59].

---

[46] *Ibidem.*

[47] *Ibidem*, p. 7.

[48] *Ibidem.*

[49] *Ibidem*, p. 8.

[50] [A. T. Laurian], *Misticismul. Plotin*, în „Instrucţiunea publică”, august 1860, p. 251.

[51] Idem, *Cuvînt academic*, p. 7.

[52] *Ibidem*, p. 8.

[53] *Ibidem*, p. 8, 9.

[54] *Ibidem*, p. 9.

[55] *Ibidem.*

Constatarea progresului concomitent al ştiinţei şi gîndirii filozofice îl duce pe A. T. Laurian la ideea unor raporturi strînse între ştiinţă şi filozofie. Drumul cunoaşterii filozofice coincide, în puncte esenţiale, cu cel al cunoaşterii ştiinţifice. Din prespectiva rolului esenţial al experienţei şi inducţiei în cunoaştere, A. T. Laurian evidenţiază la modul superlativ aportul lui Bacon la dezvoltarea gîndirii filozofice : aceasta „ne învaţă că edificiul cunoştinţelor omeneşti nu se poate ridica pe concepte prin raţionamente, ci pe esperiinţă prin inducţiune. Introducerea acestui metod nou, unit cu observarea şi cu experimentarea, produse de atunci încoace cele mai mari progresuri în sfera ştiinţelor empirice, şi deşteptă mintea la asemenea urmări şi în sfera celor curat speculative”[60]. Comparativ, aportul lui Descartes la dezvoltarea gîndirii filozofice i se pare mai modest : „Cartesiu lapădă prejudeţele celor vechi ca şi Hobbes, sfătuieşte mai bine un scepticism în ştiinţe, decît un dogmatism nedezbătut”, distinge „indiginţele omului cele morale de cele senzoriale”[61], dar i se pare a fi un spirit „mai moderat” decît Bacon şi Hobbes. Critica pe care o îndreaptă A. T. Laurian la adresa filozofiei carteziene vizează nu numai unele aspecte metodologice, ci şi unele teze ce ţin de esenţa ei. Astfel, după autorul român, Descartes ,,nu demunstră substanţiele supreme, spirituale şi materiale, adoptează fără raţiune ideea înnăscută despre dzeu şi idei înnăscute în genere, (...); în fizică spaţiul plin şi mişcarea cerculariă miroasă prea tare a ipoteze deşearte...''[62].

---

[56] Idem. *Filozofia modernă*, în „*Instrucţiunea publică*”, decembrie 1860, p. 342.

[57] *Ibidem.*

[58] *Ibidem.*

[59] [A. T. Laurian], *Filozofia scolastică*, în „Instrucţiunea publică”, noiembrie 1860, p. 314, col. II.

[60] Idem, *Cuvînt academic*, p. 9.

[61] *Ibidem*, p. 10.

Poziţia de principiu a lui A. T. Laurian în problemele metodologiei cunoaşterii reprezintă o sinteză a inductivismului (atît de mult apreciat la Bacon) *şi a criticismului raţionalist kantian.* Pentru ca filozofia să dea ,,desluşiri în aceste ţinuturi ale cunoştinţei şi ale lucrării, dară să nu ne încurce, sau să ne ducă chiar în contrazicere'', trebuie să meargă ,,pe drumul esperinţei cu ajutoriul Criticei''[63].

În sistematizarea problematicii filozofice — conturată în structura cursului său de filozofie, ciclat pe parcursul a doi ani de studii —, cît şi în importanţa acordată unor discipline filozofice, în primul rînd eticii, A. T. Laurian a suferit o influenţă hotărîtoare din partea filozofiei kantiene, dar putem, totodată, detecta şi influenţe certe ale filozofiei antichităţii.

Filozofia — după A. T. Laurian — trebuie să dea răspunsul la trei întrebări: *ce este adevărul? ce este bunul?*, ce este *frumosul?* şi ele formează obiectul *filozofiei obiective*: cercetarea temeiului pe care se reazimă adevărul *filozofic* şi *matematic*, devenit, totodată, şi temei al moralităţii şi legalităţii faptelor noastre, precum şi cel al ideilor noastre despre frumos şi sublim sau armonia între sensibil şi ideal. În maniera antichităţii, ,,filozofia obiectivă'' ar fi reprezentată, după A. T. Laurian, de o *aletologie*, o *agatologie* şi o *kalleologie*[64].

Dar rezolvarea acestor probleme — consideră A. T. Laurian — nu este posibilă fără a se da o soluţie prealabilă următoarelor întrebări: ,,Prin ce organ sau facultate putem noi veni la cunoştinţa adevărului? Prin ce organ sau facultate săvîrşim fapte? Prin ce organ sau facultate simţim noi?''[65], ceea ce revine la cercetarea principiului cunoscător, a subiectului (*mintea* sau *sufletul* după terminologia lui A. T. Laurian). ,,Deci a supune cercetării acest princip, împreună cu facultăţile lui, va fi datoria şi lucrul nostru cel dintîi. Gnoti seavton este sfatul, căruia trebuie să asculte toţi cei ce vor să vie la cunoştinţa filozofiei''[66]. Ştiinţa care se ocupă cu cunoaşterea de noi înşine, a facultăţilor subiectului este *psihologia*, ,,mergătorul înainte al filozofiei, *propedeutica*''[67] şi ea formează *filozofia subiectivă*. După A. T. Laurian, trebuie să se studieze, aşadar, întîi partea subiectivă, iar apoi cea obiectivă a filozofiei. Acesta este ,,ţinutul *filozofiei teoretice formale*''[68].

Partea subiectivă a filozofiei este identică cu ,,psihologia teorică'' şi, întrucît aceasta cuprinde teoria ,,lucrărilor'' subiectului ,,purcezînd în cele trei direcţii fundamentale ale subiectului nostru, pe trei căi, adică *speculativă, operativă şi senzitivă*[69], ea cuprinde trei grupuri de ştiinţe filozofice : ştiinţe speculative (care studiază „legile după care cugetă subiectul nostru, adică *Logica*, şi legile după care cunoaşte subiectul nostru, adică Gnoseologia''), ştiinţele operative (care studiază „legile după care să determinează (subiectul — n. ns.) la fapte, adică Pracseologia'') şi ştiinţe senzitive (care studiază „legile şi drepturile simţămîntului, precum spre cunoştinţă cît şi spre voinţă şi pentru care se numeşte şi Estetică'')[70].

---

[62] [A. T. Laurian], *Descartes*, în ,,Instrucţiunea publică'', noiembrie 1860, . 250—251.

[63] Idem, *Cuvînt academic*, p. 13.

[64] Idem, *Discurs la deschiderea ...*, în *loc. cit.*, p. 277.

[65] *Ibidem.*

[66] *Ibidem.* p. 276.

[67] *Ibidem.*

[68] Idem, *Cuvînt scolastic ...*, p. 274 v.

[69] *Ibidem, Discurs la deschiderea ...*, în *loc. cit.*, p. 77.

A. T. Laurian şi-a structurat cursul său pe aceste linii. Date concrete le oferă în cel de-al treilea discurs păstrat de la el, „*Cuvîntul scolatic* al d-lui Laurian zis de d-lui la începutul anului scolastic 1846, septembrie'', în care schiţează concret şi alte linii ale gîndirii sale filozofice, atît în problemele gnoseologice, cît şi în cele ontologice propriu-zise : realitate, substanţă, cauzalitate etc., tratate dintr-o perspectivă gnoseologică (în ipostaza de „categorii sau forme universale ale cunoştinţei noastre''[71], adică sub raportul obiectelor „către facultatea noastră cunoscătoare''[72]).

IDEI ETICE ŞI DE FILOZOFIA ISTORIEI

În *domeniul moralei* — care formează partea a doua a cursului — , A. T. Laurian stă sub influenţa kantianismului[73], subliniind, totodată, meritele istorice ale lui Socrate în determinarea problematicii etice, ca „urzitorul filosofiei practice''. De aceea îl consideră un „om estraordinariu'', care a făcut pe om „să intre în sine, să se cerceteze şi să se cunoască pe sine şi să păşească de la această cunoştinţă — care este cea mai importantă pentru umanitate — la cunoştinţa obiectelor''[74]. El adoptă, aşadar, postulatul potrivit căruia „fiinţa lucrătoare e raţională şi liberă''[75]. Omul, ca „fiinţă lucrătoare'', este „deodată şi *raţională* ca să-şi poată propune scopul, şi *liberă* ca să-l poată realiza''[76]. „Altă fiinţă — continuă A. T. Laurian — nu poate să-şi propuie un scop decît cea prevăzută de raţiune, şi alta nu poate să-l realizeze decît cea prevăzută de libertate''[77].

Morala, postulînd cele „două condiţiuni, a raţionalităţii şi a libertăţii'', trebuie să răspundă la următoarele întrebări : „1. Cum se cuvine să lucreze o fiinţă raţională liberă ca să-şi păstreze dignitatea sa, şi 2. Cum se cuvine să lucreze o fiinţă raţională liberă ca prin lucrarea sa să nu împedece uzul libertăţii altora''[78].

„Dezvoltarea legilor'' lucrării umane în cele două direcţii formează obiectul a două discipline : al *eticii* sau al filozofiei morale, şi al *nomicei* sau al filozofiei juridice, ele constituind „cuprinsul filozofiei practice": „*faptele* sau lucrările fiinţelor raţionale"[79].

---

[70] *Ibidem.*

[71] Idem, *Cuvînt scolastic* ..., f. 250 v.

[72] *Ibidem.*

[73] G. Bogdan-Duică îl considera pe A. T. Laurian drept un kantian, luînd în consideraţie exclusiv teoria moralei, referindu-se în special la următorul pasaj din *Cuvînt academic* : „Însă meritul cel mai mare al lui Kant, ca şi al lui Socrate, este deşteptarea atenţiunii asupra laturii practice a vieţii, asupra moralei, şi recunoştinţa primatului raţiunii practice pe lîngă formele cele rigide ale raţiunii teoretice, pentru că a lucra moral e o poruncă absolută, dară a-şi cîştiga cunoştinţe şi a le lăţi, e numai o poruncă relativă a raţiunii, şi, prin urmare, pentru că *înţelepciunea practică* care se arată în exerciţiul virtuţii este scopul suprem al vieţii'' (A. T. Laurian, *Cuvînt academic*, p. 11).

[74] *Ibidem*, p. 5.

[75] Idem, *Cuvînt scolastic*, f. 253 v.

[76] *Ibidem*, f. 249 v.

[77] *Ibidem*, f. 253 v.

[78] *Ibidem.*

Concepţia etică a lui A. T. Laurian este raţionalistă prin excelenţă, subliniind „dignitatea" omului ca fiinţă înzestrată cu raţiune[80].

Importanţa acordată problemelor moralei, filozofiei practice de către A. T. Laurian are o determinare istorică-concretă. El ţine cursul de filozofie într-o epocă de pregătire politică şi ideologică a revoluţiei de la 1848. A. T. Laurian a luat parte la principalele acţiuni prerevoluţionare din perioada 1842–1848, a avut legături strînse cu N. Bălcescu, I. Ghica, M. Kogălniceanu, G. Bariţiu etc. Prin cursurile sale de filozofie a căutat să răspundă aceloraşi sarcini. Aprecierea lui A. T. Laurian după care filozofia practică, morala este „filozofia care merită acest nume în însemnarea sa cea adevărată, că, în sfîrşit, omul e făcut ca să lucreze"[81], constituie un îndemn implicit la acţiune revoluţionară, la „lucrare". „Aici e cîmpul în care omul să-şi arate înţelepciunea sa şi prin lucrare să se arate că e într-adevăr amator de înţelepciune"[82].

Gîndirea istorică a lui A. T. Laurian se înscrie în curentul romantic, continuînd, totodată, ideile Şcolii ardelene. Istoria trebuie să răspundă comandamentelor naţionale ale epocii, să ofere îndreptări pentru viitor, să aibă o valoare educativ-naţională[83]. „Istoria este imaginea trecutului din care rezultă învăţăminte şi exemple pentru viitor; ea conservă drepturile şi ne aduce aminte datoria (...). Cum dar o naţiune ar progresa fără istorie pe cînd nu poate progresa fără alte ştiinţe pozitive? Cum o naţionalitate ar putea creşte pe cînd îi lipseşte istoria, baza individualităţii sale?"[84].

Istoria are menirea, subliniază A. T. Laurian, din perspectiva filozofiei sale raţionaliste, de a arăta „raţiunea de a fi a lucrurilor şi ne explică fenomenele vieţii sociale, precum ştiinţele naturale ne explică pe acelea ale vieţii fizice"[85].

În *activitatea lingvistică*, A. T. Laurian a fost un raţionalist dogmatic, încercînd să construiască, pe cale raţională, un ideal de limbă românească, făcînd abstracţie de dezvoltarea sa istorică. Etimologismul său a devenit un purism lingvistic. Această concepţie a stat la baza *Dicţionarului limbei române*, t. I–II, 1871–1876, redactat împreună cu I. C. Massim, supus unei vehemente critici, dar căruia i s-au subliniat, în ultima vreme, anumite merite.

◆

A. T. Laurian este un gînditor care s-a încadrat consecvent în raţionalismul filozofic, definit ca o concepţie care postulează cunoaşterea prin idei obiective, controlabile practic cu ajutorul experienţei[86]. Prin sublinierea rolului experienţei în cunoaştere, al inducţiei, poziţia lui A. T. Laurian conţine presupoziţia implicită a existenţei obiective, a obiectivităţii obiectului cunoştibil — o trăsătură materialistă —, potenţată de critica misticismului. Este un raţionalist antidogmatic, antisceptic.

---

[79] *Ibidem*.

[80] *Ibidem*.

[81] *Ibidem*, f. 254 v.

[82] *Ibidem*.

[83] Asupra gîndirii istorice a lui A. T. Laurian, vezi Ilie Popescu Teiuşan şi Vasile Netea, *op. cit.*; Pompiliu Teodor, *Evoluţia gîndirii istorice româneşti*, Cluj, Edit. Dacia, 1970.

[84] *Apud* Ilie Popescu Teiuşan şi Vasile Netea, *op. cit.*, p. 236.

[85] *Ibidem*.

[86] Mircea Florian, *Scrieri alese*, ediţie îngrijită, cu un studiu introductiv şi note de Nicolae Gogoneaţă, Bucureşti, Edit. Academiei, 1968, p. 303.

Influențat de Kant (în primul rînd în domeniul moralei), A. T. Laurian nu rămîne — cel puțin în filozofia teoretică — pe pozițiile ortodoxe ale kantianismului. În privința raporturilor lui A. T. Laurian cu I. Kant se observă, de altfel, o evoluție. Influența kantiană cea mai puternică o găsim în prima lucrare a gînditorului român, din 1842, *Discurs la deschiderea* ..., pentru ca în celelalte lucrări să se elibereze treptat de presiunea acestei influențe, să se detașeze tot mai mult de gîndirea maestrului. Subliniind meritele deosebite ale kantianismului (depășirea critică a dogmatismului și scepticismului), îi remarcă și limitele: Kant, luînd „mintea la critică", analizînd facultățile subiectului, determinîndu-i marginile, „o înalță făcînd-o centrul cercetărilor, însă deodată o strîmtorează prin rezultatele lor"[87]. „Mărginile cele puse de dînsul cunoștinței omenești"[88] încearcă să le treacă prin sublinierea rolului experienței, al inducției în cunoaștere.

Fără îndoială, în atitudinea, caracterizată prin anumite rezerve, adoptată față de filozofia teoretică a lui Kant, a fost influențat de urmașii lui Kant: de Ios. Beck, W. Traug. Krug (a cărui influență se observă în importanța pe care o acordă A. T. Laurian filozofiei în cultura unui popor) etc.

Activitatea lui A. T. Laurian a reprezentat, alături de cea a lui S. Bărnuțiu, una dintre cele mai elevate contribuții la afirmarea pregnantă a filozofiei în contextul gîndirii pașoptiste, ilustrînd totodată linia raționalistă dominantă a acestui curent complex de gîndire. Aprecierile[89] emise asupra activității lui A. T. Laurian vin să sublinieze și ele locul său în dezvoltarea filozofiei românești din prima jumătate a secolului al XIX-lea, elementele de originalitate ale gîndirii sale.

---

[87] A. T. Laurian, *Cuvînt academic*, p. 11.

[88] *Ibidem*.

[89] G. Em. Marica apreciază *Cuvîntul academic* ... din 1845 drept „contribuția cea mai de strictă specialitate publicată în perioada prerevoluționară, ieșită din pana unui român ardelean..." (cf. George Em. Marica, Iosif Hajós, Călina Mare, Constantin Rusu, *Ideologia generației române de la 1848 din Transilvania*, p. 67).

5. GEORGE BARIŢIU

Publicistul şi istoricul transilvănean George Bariţiu (1812—1893) se înscrie în istoria filozofiei româneşti prin concepţia sa iluminist-raţionalistă, prin contribuţia la elaborarea unor teme de filozofie a culturii şi filozofie a istoriei.

Activitatea sa cunoaşte, la începuturile ei, un episod didactic (în 1835 este profesor la Blaj, iar în 1836 la Braşov), pentru ca din 1838, cînd întemeiază „Gazeta de Transilvania" şi „Foaie pentru minte, inimă şi literatură", să fie consacrată publicisticii, politicii şi studiilor de istorie. Bariţiu a participat la revoluţia din 1848, situîndu-se pe o poziţie radical-burgheză.

După revoluţie, a întemeiat şi condus revistele „Transilvania" (publicaţie a „Asociaţiei transilvane pentru literatura română şi cultura poporului român", al cărei prim-secretar şi preşedinte a fost) şi „Observatoriul". G. Bariţiu a fost membru al Academiei Române, fiind ales — puţin timp înainte de a muri — preşedinte al ei.

Opera lui G. Bariţiu este alcătuită în cea mai mare parte din articolele şi studiile publicate în revistele pe care le-a condus. Alte scrieri: *Disertaţie despre şcoli, pentru toţi credincioşii de legea grecească din Braşov* (1835); *Cuvîntare şcolasticească la examenul de vară în şcoala românească din Braşov-Cetate* (1837); *Călindariu pentru poporul românesc* (1852—1865); *Memorial compus şi publicat din însărcinarea conferinţei generale a reprezentanţilor alegătorilor români, mai 1881*; *Părţi alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani în urmă* — trei volume, 1889—1891[1].

IDEI DE FILOZOFIE A CULTURII

Fondul general al gîndirii lui George Bariţiu este iluminismul. În primii ani ai activităţii sale, problemele de cultură şi educaţie sînt predominante, pentru ca apoi să precumpănească problemele economice, sociale şi politice în sensul criticii feudalismului, al denunţării asupririi naţionale. De-a lungul întregii activităţi se întîlnesc idei valoroase despre istorie, idei care se vor contura mai bine în lucrările cu caracter istoric din ultima parte a vieții gînditorului.

---

[1] Despre viaţa, opera şi ideile lui G. Bariţiu, vezi: N. Bănescu, *Gh. Bariţ — rolul său în cultura naţională*, Vălenii de Munte, 1910; I. Lupaş, *Un capitol din istoria ziaristicii româneşti ardelene. Gh. Bariţiu*, Sibiu, 1906; Ion Breazu, *G. Bariţ şi patriotismul popular*, în „Studii şi cercetări ştiinţifice", seria a III-a, Ştiinţe sociale, nr. 3—4, 1955; *G. Bariţ, 145 de ani de la naştere* în (Tribuna" din 12 mai 1957); Gr. Mladenatz, *Opera economică a lui G. Bariţ*, în „Probleme economice", nr. 12/1957; G. Bariţ, *Scrieri social-pottice* (antologie şi studiu de V. Cheresteşiu, Camil Mureşan, G. Em. Marica, Bucureşti, Edit. politică, 1962; Radu Pantazi, *Ideile social-politice ale lui G. Bariţ*, în volumul II, *Din istoria filozofiei în România* şi *Viaţa şi ideile lui George Bariţiu* (antologie şi studiu), Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1964; Vasile Netea, *George Bariţiu*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967.

George Barițiu a fost permanent preocupat de problema cultivării, a luminării poporului. De altfel, după el, cultura înseamnă luminare : primul său articol despre cultură este intitulat semnificativ : *Cultura* (Luminarea). G. Barițiu era convins că „singură luminarea și desvolvirea ideilor unui popor, cum este al nostru, poate să-l puie în stare a contribui fizicește și moralicește la fericirea patriei"[2]. În acest spirit era conceput rolul „foilor" pe care le edita publicistul nostru : un mijloc de trezire a conștiinței politice-naționale, de afirmare a limbii române.

Ideile despre cultură ale lui Barițiu mărturisesc, așadar, pe gînditorul patriot, progresist. Astfel, deși a vorbit despre determinarea culturii prin climă, gînditorul a ajuns să înțeleagă că starea culturală a popoarelor se deosebește după împrejurări de loc și de timp : „Cultura omenească — scria el — numai cu încetul și treptat se face, despre aceasta mărturisește istoria cea mai veche a oamenilor. Lanțul aceleiași se trage în linii foarte depărtate, strîmbe peste toate națiile cultivate"[3]. Demnă de relevat este ideea raportului cultură-societate-istorie, subliniată de Barițiu chiar *expresis verbis* : „Cultura, luminarea duhului omenesc, nu sporește într-un chip preste toată fața pămîntului; aceasta între atîtea feluri de relații și împregiurări ar fi cu neputința"[4]. Dar și mai important este faptul că Barițiu, referindu-se la varietatea de condiții istorice-sociale, care determină cultura, atacă în fond asuprirea, despotismul : „Unele popoare sînt apăsate de jugul climei și alte de a sărăciei ; înieptarea (înaintarea — *R. P.*) duhului e împovărată de tiranism"[5]. Barițiu își exprima totodată convingerea că „soarele culturei în sfîrșit doar va străluci și acelor popoară dosite, care privesc la robii lor cu mai puțină mișcare de inimă decît la vietăți necuvîntătoare"[6]. Referirea era făcută aici la sclavajul din statele americane, dar aluzia la situația extrem de grea, asemănătoare sclaviei, a popoarelor din țările subjugate de habsburgi era transparentă.

Ideea dependenței culturii de condițiile vieții materiale este și mai puternic afirmată de Barițiu în ultima parte a activității sale, mai ales în legătură cu problema națională. „Lupta pentru existența națiunei noastre — accentua el — își condiționează victoria sa de la mulți factori. Cel mai eficace conform timpului nostru este cultura. Dară un alt factor esențiale pentru promoțiunea unui popor este aceea ce numește Bodin *nervus reipublicae,* adică bunăstarea poporului, averea, banii ... Un popor lipsit de acest factor este lipsit de acei stîlpi poternici, pe al căror umeri singuri își poate clădi cu securitate edificiul culturei, templul viitoriului și al imortalității naționale"[7]. Precizarea care urmează relevă din plin valoarea ideilor lui Barițiu despre cultură : „Cultura noastră este în cea mai mare parte împedecată de sărăcia noastră"[8].

O altă idee prețioasă a lui Barițiu cu privire la cultură este aceea a specificului cultural al fiecărui popor. Gînditorul a susținut în repetate rînduri că fiecare popor are o cultură proprie și că adevărata cultură „tre-

[2] „Gazeta de Transilvania, I, nr. 1/12 martie 1838.
[3] „Foaie pentru minte, inimă și literatură", nr. II, nr. 40/1 octombrie 1838, p. 315.
[4] Ibidem.
[5] Ibidem, p. 316.
[6] „Gazeta de Transilvania", VI, nr. 30/15 aprilie 1843, p. 120.
[7] „Gazeta Transilvaniei", XL, nr. 26/19 aprilie 1877, p. 1.
[8] Ibidem.

buie să pornească, să izvorască din însăşi fiinţa lui, să fie amăsurată, potrivită caracterului, însuşirilor deosebite, individualităţii sale”[9]. În strînsă legătură cu teza specificului cultural al popoarelor este şi promovarea cu asiduitate de către gînditor a ideii despre contribuţia proprie, originală a fiecărui popor la cultura universală, respingerea fermă a cosmopolitismului nivelator. Cu tărie, Bariţiu afirma că „progresul general, că cultura universală nu e decît suma din cultura fiecărei naţiuni şi că calea cea mai dreaptă şi firească spre împlinirea scopului omenimei nu este aceea a cosmopolitismului, carele se desbracă dintîi de fiinţa sa, îmbracă o fiinţă nouă, dară străină — şi carea niciodată nu se poate contopi cu geniul propriu al unei naţiuni — ca apoi cu un încongiur să ajungă iarăşi, la cultivarea naţiunei sale, un încongiur ostenitor şi zadarnic, care încă niciodată n-a ajuns la scop”[10].

De pe această poziţie patriotică s-a pronunţat Bariţiu în sprijinul dreptului la viaţă al popoarelor, exprimîndu-şi consecvent încrederea în forţa vitală a poporului nostru.El a îndemnat la preţuirea culturii populare, avînd cuvinte aspre pentru cei care se depărtau de popor sau nu aveau încredere în el. Cu vehemenţă se adresa gînditorul retrograzilor : „Dacă lor le este ruşine de acest element românesc, ei n-au decît să iasă cu una oră mai înainte din sînul naţiunei, să se renege pe faţă, pentru ca să se ştie curat că ei sînt orice alta, numai nu români”[11].

Tot poziţia patriotică este resortul care-l determină pe gînditor să ia atitudine energică împotriva unor teorii ca cele ale lui Malthus sau Schopenhauer, o „adevărată infamie”, după părerea lui Bariţiu, pentru că duceau, prin concluziile lor sociale, la propagarea pesimismului şi la scăderea numărului populaţiei. Prezintă interes în special din acest punct de vedere discursul *Despre filosoful Schopenhauer*”[12], ţinut de Bariţiu în şedinţa publică a Academiei Române din 4 (16) aprilie 1880.

Fără a-şi propune să intre în analiza filozofiei lui Schopenhauer, aşa cum rezultă ea din *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, G. Bariţiu sesizează rădăcinile teoretice ale acesteia : „Schopenhauer începe şi el de la subiectivismul lui Kant, după care lucrurile ce se petrec în spaţiu şi timp sînt numai apariţiuni, forme subiective, apriorice, intuitive, adică după Fichte, lumea este o ficţiune a intelectului sau şi mai limpede o fantomă goală (*Hirngespinst*)”. Caustic, gînditorul nostru remarcă : „Schopenhauer se încurcă şi mai tare voind să distingă între lumea reale (*Welt als Wille*) şi între lumea imaginară (*Welt als Vorstellung*), ajunge succesive într-un labirint înfricoşat de idei, concepte, fantezii amestecate cu opiniuni preconcepute şi, în fine, încheie zicînd că voinţa de a vieţui în această lume este «oarbă» şi «stupidă», căci viaţa nu are nici un preţ, din cauză că suma durerilor este mult mai mare decît a plăcerilor ; deci vindecarea de acest rău, adică de viaţă este numai una : ca să fugim de viaţă, conform doctrinelor lui Budha”.

Privitor la inspiraţia budistă a filozofiei lui Schopenhauer, Bariţiu constată că filozofia lui Schopenhauer nu e chiar atît de originală şi accentuează că sistema religioasă a lui Buda, profesînd ideea „pesimistă şi criminală” a lipsei de răspundere, a fugii de viaţă, „aruncă pînă în zioa de astăzi milioane de ființe omenești în abisul nefericirei". De altfel, aceasta îl și îngrijorează pe gînditorul nostru, ancorat profund în realitățile sociale ale vremii sale și preocupat de soarta poporului român : pericolul răspîndirii unei concepții care îndeamnă la resemnare, la pesimism tocmai cînd toate forțele trebuiau „încordate" în vederea luptei de eliberare națională și socială. Cu sentimentul responsabilității patriotice, Barițiu subliniază : „După opiniunea mea, pesimismul ar fi un venin de moarte pentru statul României și pentru națiunea românească în general mai ales cînd el se propagă, ca să zic așa, sub eticheta și cu autoritatea unui filozof mare, precum țin adepții săi pe Schopenhauer".

---

[9] Gazeta Transilvaniei”, XXVII, nr. 29/11 aprilie 1864, p. 116.

[10] Ibidem.

[11] Transilvania”, V, nr. 3/1 februarie 1872, p. 30.

[12] Publicat în „Observatoriul”, III, nr. 31 din 16/28 aprilie, 32 din 19 aprilie/1 mai şi 23 din 23/5 mai 1880, periodic după care cităm.

Respingerea filozofiei schopenhaueriene are, prin urmare, la Barițiu, o îndreptățită motivare de ordin politic-național. La fel se prezintă lucrurile și în ceea ce privește critica filozofiei lui Aristotel, în speță a tezei acestuia că omul nu se naște liber, teză care justifica sclavia antică. Or, spune Barițiu, ca și contemporanul său Bărnuțiu, din natură nu este nimeni sclav, ci liber ; de aceea „doctrina perversă" a lui Aristotel că, afară de greci, toate popoarele sînt barbare, este „spre rușinea filozofiei antice".

Exprimarea unei astfel de poziții critice față de unele concepții filozofice, care — prin consecințele lor practice — puteau fi funeste (este termenul folosit de Barițiu) pentru poporul român, era completată de gînditor prin sublinierea luării în considerare a experienței de viață a popoarelor : „Nouă — spunea el — ne-ar cam ajunge acea filozofie a vieții pe care ne-o prezintă istoria tuturor timpurilor și popoarelor", idee care, împreună cu o serie de alte aprecieri despre dezvoltarea socială, se integrează într-o viziune înaintată asupra istoriei.

IDEI DE FILOZOFIE A ISTORIEI

Ca și Bălcescu, Kogălniceanu și Bărnuțiu, George Barițiu a susținut, în tot timpul vieții sale, rolul educator al istoriei, apreciind cu multă căldură pe predecesorii direcți, Maior, Șincai, Micu, care „au apărat onoarea și virtuțile noastre naționali, au restaurat și adevărul istoric, pe carele alții îl întunecaseră înfricoșat"[13]. De altfel, Barițiu a continuat tezele Școlii ardelene, susținînd originea latină a poporului român și a limbii române.

Istoria este menită, în concepția lui Barițiu, să servească luptei pentru libertate, pentru luminarea popoarelor. Tocmai de aceea retrograzilor, despoților le este frică de istorie, de știință în general, preferîndu-i o filozofie sterilă, subiectivistă : „Încît pentru istorie — scria gînditorul — apoi despotismul de orice natură s-a temut de aceasta în toate timpurile mai mult ca de așa-numita filozofie, care așa precum a fost ea tractată, pînă pe la începutul acestui secul, nu a pătruns niciodată în mase și nici că va petrece vreodată. Din contra, istoria și științele naturali aprind felinarele preste tot și lumină capetele cele întunecate"[14].

Luminile istoriei, explicînd trecutul, ne fac să înțelegem prezentul și să ne pregătim pentru viitor, arăta Barițiu, evidențiind folosul și necesitatea istoriei, ca şi opoziţia dintre retrograzi şi progresişti în această problemă : „*Historia est vitae magistra*; să nu uităm acest mare adevăr nici pe un minut. Istoria e substratul unei filozofii practice, făclia conducătoare prin deşertul periculos al vieţei omeneşti, nutremîntul cel mai sănătos al junimei, fîntînă de fapte mari pentru bărbaţi, soră mîngîietoare a bătrîneţelor. *Historia est oculus mundi*, a zis înainte cu 28 de ani un bărbat de stat, carele îşi pusese piciorul în prag ca studiul istoriei universale, nicidecum să nu se introducă în clasele superioare (şcolare — *R. P.*) la români”[15].

---

[13] „Transilvania", VII, nr. 4/15 februarie 1874, p. 39.

[14] „Transilvania", VI, nr. 5/1 martie 1873 p. 58.

Dar, pentru ca istoria să-şi îndeplinească nobila misiune de „făclie conducătoare”, ea trebuie să fie obiectivă, exactă, „pentru că — atrăgea atenţia Bariţiu — istoria fără adevăr îşi perde toată însemnătatea, ea nu mai este istorie”[16]. În vederea atingerii acestui scop, este necesară o concepţie asupra istoriei şi o metodă adecvată de cercetare a faptelor istorice, îşi exprima părerea gînditorul nostru, emiţînd unele idei interesante în acest sens.

În ceea ce priveşte concepţia, el sublinia rolul filozofiei şi al cunoştinţelor istoricului, care este dator „să se înalţe cu mintea sa la un punct de vedere, de unde cu ajutorul filozofiei şi al cunoştinţelor sale de lume, de ţări şi de oameni să poată privi, a cuprinde şi a preţui faptele şi năzuinţele oamenilor, caracterele, raporturile şi interesele lor”[17]. Aşadar, istoricul nu se poate mulţumi doar să constate, ci el trebuie să şi *cuprindă*, deci să înţeleagă fenomenele istorice şi să le preţuiască, să emită judecăţi de valoare; se poate vorbi, de aceea, şi de o perspectivă axiologică în concepţia lui Bariţiu despre istorie, care leagă strîns înţelegerea faptelor istorice şi aprecierea lor de o metodă corespunzătoare de cercetare : „Acela carele voieşte a pătrunde în istoria generaţiunilor trecute şi a judeca drept cauzele lor, este necesitat a-şi aprinde mai mult candele şi făclii, pentru ca să nu oarbece şi să nu cadă prin întunecime”[18].

Din acest motiv este necesară cunoaşterea cauzelor, a resorturilor care determină evenimentele istorice şi „mişcarea” lor, istoricul fiind obligat „să pătrundă cu agerime la pricinile ascunse şi la secretele pene încordătoare şi mişcătoare ale evenimentelor” [19]. Bariţiu, fără a neglija importanţa cunoaşterii cauzelor de ordin particular care au produs diferite evenimente, a reliefat necesitatea cunoaşterii cauzelor de ordin general, a relaţiilor sociale, în prezentarea şi explicarea evenimentelor : „Este ştiut asemenea — scria el — cum că modul vieţuirei, referinţele sociale şi familiare, datinile eredite din moşi strămoşi au, ca şi legile politice, ca şi dogmele religioase, ca şi ritul, o decidetoare înrîurinţă asupra destinului popoarelor” [20]. Ca şi Bălcescu şi Kogălniceanu, Bariţiu s-a pronunţat pentru studierea relaţiilor şi claselor sociale, a instituţiilor, insistînd ca istoria să nu se mărginească a înregistra „tot numai domniile după serii de ani şi epoce şi cu acestea alăturea războaiele, intrigile de la curte, fenomene estraordinarie în natură, boale epidemice şi altele ca acestea” [21].

---

[15] „Foaie pentru minte, inimă şi literatură”, XXI, nr. 17/13 august 1858, p. 87.

[16] „Foaie pentru minte . . .” , VIII, nr. 49/3 decembrie 1845, p. 389.

[17] Ibidem, p. 389.

[18] „Transilvania”, I, nr. 13/15 iunie 1868, p. 289.

[19] „Foaie pentru minte . . .”, VIII, nr. 49 din 3 decembrie 1845, p. 389.

[20] „Transilvania”, I, nr. 13 din 15 iunie 1868, p. 289.

[21] Idem, XV, nr. 9—10/1—15 mai 1884, p. 66.

Aplicînd în studiile sale metoda propusă, istoricul transilvănean a făcut o amplă analiză a răscoalei din 1437—1438, a istoriei Transilvaniei în secolele XVII (sfîrşitul acestuia), XVIII şi XIX, ajungînd la înţelegerea ideii de mare valoare cu privire la importanţa raporturilor de proprietate în dezvoltarea istorică-socială. Exprimîndu-şi constant poziţia sa antifeudală, Bariţiu a subliniat că determinante în orînduirea feudală sînt raporturile dintre feudali şi iobagi, raporturi din care derivă şi celelalte aspecte ale acestei orînduiri. ,,Eu unul cred aşa — mărturisea istoricul nostru în valorosul său *Studiu istoric asupra raporturilor agrarie din Ungaria şi ţările adnexe* — că anume în ţările agricole, precum este şi Ungaria cu ţările adnexe, din toate raporturile claselor între sineşi, acela ce a domnit şi în parte încă tot mai domneşte, este cel dintre clasele *privilegiate* sau aşa-numite aristocratice şi dintre milioanele poporaţiunilor rurali sau aşa-numiţi iobagi. Aceste raporturi feudalistice . . . au fost adesea decisive chiar şi asupra destinelor statului. Acelea nu au fost întemeiate pe libertatea individuală a omului, nici pe dreptul de proprietate al său, ci pe principiile de *domnie* şi *servitute* aşa, ca şi cum s-ar înţelege de sine, că oamenii după originea şi natura lor se împart între domni şi sclavi şi încă aşa că numai domnul să fie considerat ca om, ca persoană, iară sclavul numai ca lucru *(tanquam res)* şi ca oricare animal bun de înjugat, de înhămat, ori de încălecat şi la trebuinţă de scos în piaţă spre vînzare'' [22].

Alături de această idee, prin care Bariţiu, se înscrie, împreună cu Bălcescu şi Kogălniceanu, în rîndurile predecesorilor români ai concepţiei materialiste despre istorie, mai trebuie menţionată aceea despre interacţiunea fenomenelor istorice. De multe ori, spunea el, evenimente istorice în aparenţă diverse, eterogene, sînt în foarte strînsă legătură, condiţionîndu-se sau influenţndu-se reciproc, pentru că ,,evenimentele îşi au logica lor neîndurată, ele curg unele din altele şi se ţin ca verigile lanţului'' [23].

Înţelegerea vieţii sociale, a legăturii şi interdependenţei fenomenelor sociale oferă şi posibilitatea cunoaşterii ideilor unei anumite epoci, deoarece, scria Bariţiu, ,,Ideile şi simţămintele împreunate cu o numire sau alta se schimbă şi se prefac după cum rîul istoriei curge pe seculi înainte într-o direcţiune sau alta'' [24]. Ca şi contemporanii săi înaintaţi, Bariţiu era convins de caracterul ineluctabil al progresului istoric, progresul fiind acea ,,temă care face istoria lumei'' [25].

În lumina acestui criteriu apreciază istoricul nostru şi rolul personalităţilor istorice, adevărata personalitate definindu-se în raport cu epoca, cu contribuţia adusă la lupta de eliberare a popoarelor, la fericirea şi pacea omenirii. Într-un memorabil studiu despre Avram Iancu, Bariţiu sublinia că revoluţionarul de la 1848 ,,sorbise în sine'' năzuinţele şi interesele poporului, simbolizîndu-i voinţa şi fiinţa, exprimîndu-i în cel mai înalt grad aspiraţiile, rămînînd de aceea pentru totdeauna în conştiinţa acestuia.

În ansamblu, viziunea istorică a lui G. Bariţiu este dominată de optimismul istoric, de încrederea în progres şi dreptate. Ea se mai remarcă printr-o serie de idei care, împreună cu cele ale lui N. Bălcescu, S. Bărnuţiu şi M. Kogălniceanu, dovedesc preocupările de filozofie a istoriei ale ideologilor de la 1848.

---

[22] Ibidem, p. 70.

[23] G. Bariţiu, *Părţi alese din istoria Transilvniei pe două sute de ani în urmă*, vol. I, Sibiu, 1889, prefaţa.

[24] ,,Gazeta Transilvaniei'', XXIV, nr. 70/6 septembrie 1861, p. 295.

[25] ,,Gazeta de Transilvania'', XI, nr. 8/27 ianuarie 1848, p. 29.

6. ION GHICA

Om de știință, gînditor, economist, scriitor și om politic, Ion Ghica (1816–1897) a tratat, dintr-o perspectivă iluministă, unele din temele fundamentale ale pașoptismului (ideea de progres, rolul culturii, al educației, al învățăturii publice în dezvoltarea socială), a adus contribuții proprii la elaborarea conceptului de civilizație. Ceea ce-l distinge de ceilalți gînditori pașoptiști este dimensiunea naturalist-științifică a activității sale – chiar dacă nu depășește cadrele deismului – , prin aceasta conferind un contur mai complex pașoptismului românesc, ca și dimensiunii raționaliste proprii acestui curent de gîndire.

A studiat mai întîi cu viitorul filoromân J. A. Vaillant, apoi la Colegiul Sf. Sava din București, avîndu-l aici coleg pe N. Bălcescu, cu care leagă o trainică prietenie. Își continuă studiile la Paris, la Sorbona, unde își ia bacalaureatul și, după cinci ani, absolvă școala de mine, obținînd diploma de inginer. Întors în țară, a ocupat, între anii 1842–1844, diferite catedre la Academia Mihăileană din Iași, ținînd cursuri de geologie, mineralogie etc., precum și unul de economie politică, fiind primul profesor care a predat la noi această materie, pronunțînd, la 23 noiembrie 1843, cunoscuta lecție de deschidere, *Despre importanța economiei politice* (apărută în [„Propășirea]. Foaie științifică și literară", an. I, nr. 8 din 27 februarie 1844). Este unul din editorii „Propășirii", în paginile căreia publică, în cîteva numere, *Însemnări asupra învățăturii publice*, pe care le continuă cu *Scrisori către redacție în chestia învățăturii publice*, apărute în 1847 în „Foaie pentru minte, inimă și literatură". Editează, în 1847, „Album științific și literar", prin care intenționa să continue „Propășirea".

Semnificativ pentru poziția iluminist-raționalistă a lui Ion Ghica din această perioadă a activității sale este motto-ul – preluat de la Leibniz – al „însemnărilor" sale despre instrucția publică : „Acel ce cîrmuiește Educația, ține în mîinile sale soarta lumii", poziție reafirmată în alt articol publicat în „Propășirea" (an, I, nr. 26 din 26 iulie 1844), fundamental pentru analiza gîndirii sale teoretico-filozofice, *Ochire asupra științelor*, în care își propune, de la primele rînduri, să supună criticii „întunecimea, în care lumea a fost afundată în veacul de mijloc"[1].

A luat parte asiduă la pregătirea ideologică și organizatorică a revoluției de la 1848 din Țara Românească : în 1843 înființează, împreună cu N. Bălcescu, Cristian Tell (și, probabil, C. Bolliac) societatea secretă revoluționară „Frăția", care va organiza revoluția și-i va formula primul ei program ; apropiat de N. Bălcescu, împărtășește ideea necesității schimbării revoluționare a regimului politic; a fost agent al guvernului provizoriu la Londra și apoi la Constantinopol, unde a susținut cauza revoluției. După revoluție se constată o îndepărtare de „căuzași" și de idealurile revoluționare, iar în anii domniei lui Cuza devine ostil reformelor democratice ale acestuia, pentru ca în 1866 să fie implicat în acțiunea de răsturnare a lui Cuza. Este prim-ministru sub Carol I.

---

[1] Ion Ghica, *Ochire asupra științelor*, în *Scrieri*, vol. IV, ediție Petre V. Haneș, București, 1915, p. 262.

Se retrage, în 1871, din viața politică; are loc acum o retranșare a lui I. Ghica pe pozițiile radical democratice ale tinereții, marcate de numeroase atitudini și manifestări critice la adresa societății contemporane lui, a deformării, în viața publică a epocii, a principiilor de libertate și egalitate pe care le formulase generația revoluției. Elaborează acum lucrările care-l consacră ca gînditor și economist: *Convorbiri economice* (ediția a treia, 1879; tipărite, inițial, în broșuri, începînd din anul 1865), *Omul physic și intelectual* (1866), *Pămîntul și omul* (Partea I, 1884), inegalabilele *Scrisori către V. Alecsandri* (1884 și, într-o „ediţiune nouă", sporită cu alte scrisori, în 1887, toate scrise începînd din 1879), *Amintiri din pribegia de după 1848*. *Noue scrisori către V. Alecsandri* (1889), lucrări — mai ales seria scrisorilor — în care îl descoperim pe Ion Ghica reînviind ideile de la 1848, făcînd un cald elogiu generației sale de luptători pentru democrație, progres social și unitate națională.

Ca recunoaștere a meritelor sale științifice, este ales, în 1874, membru al Academiei Române, în secția de științe naturale, iar pentru anii 1875—1882 și 1890—1893, președintele acesteia[2].

RAPORTUL ȘTIINȚĂ-FILOZOFIE

Întreaga concepție filozofică a lui I. Ghica este centrată pe ideea, de esență iluministă, a valorii primordiale a științei pentru întreaga viață economică și spirituală, idee care-i ghidează, de altfel, activitatea sa științifică și de îndrumare culturală, de răspîndire a rezultatelor științelor, a valorilor culturii. „Învățătura — scria I. Ghica programatic —, ca mijloc de îmbunătățire materială, morală și intelectuală, este astăzi un princip priimit de toată lumea (...); nu pot da decît o foarte mică idee de folosurile ce poate trage omul pentru îmbunătățirea inimii și a intelectului; el se face mai bun și mai deștept"[3]. Învățătura, cunoașterea îi dezvoltă omului rațiunea, care constituie „întîietatea" ființei umane, dimensiunea ei esențială, cea care îl transformă pe om în factor creator de istorie. Căci „omul civilizat — scrie I. Ghica — nu este altă ființă decît omul sălbatec, troglodutul, transformat prin educațiune și știință"[4]. De aceea, „organizația învățăturii publice", cu o finalitate pronunțat practică, pentru economia agrară în primul rînd, este una dintre primele sale preocupări. Dezvoltarea capacităţii de înţelegere, lărgirea sferei cunoştinţelor sînt pîrghii ale ridicării capacităţii productive a oamenilor, de realizare a progresului social în general :,,Oamenii sînt toţi nişte muncitori, a căror cîtime de producere atîrnă din mai multă sau mai puţină dezvoltare a înţelegerii şi a cunoştinţelor fiecăruia.

---

[2] Cea mai completă monografie consacrată lui Ion Ghica este lucrarea lui D. Păcurariu, *Ion Ghica*, București, Edit. pentru literatură, 1965. O bună sinteză asupra vieții și operei lui I. Ghica este *Introducerea* lui Ion Roman la ediția de *Opere* (2 vol.) a lui Ghica, București, E. S. P. L. A., 1956, p. 5—94 (vezi și ediția Ion Ghica, *Opere*, vol. I, 1967, vol. II, 1970, București, Edit. Minerva), Despre naturalismul concepției lui Ion Ghica, încadrat, datorită deismului pe care s-a situat acesta, în „prima perioadă" (de pînă la 1860) a acestui curent de gîndire, vezi S. Ghiță, *Dezvoltarea materialismului naturalist din România în perioada 1860—1890*, în vol. *Din istoria filozofiei în România*, vol. III, București, Edit. Academiei, 1960, p. 175—178.

[3] I. Ghica, *Insemnări asupra învățăturii publice*, în Paul Cornea, Mihai Zamfir, *Gîndirea românească în epoca pașoptistă* (1830—1860), vol. 2, Edit. pentru literatură, 1968, p. 24.

[4] Idem, *Omul physic și intelectual*, București, 1866, p. 8.

A şti a ceti, a scrie şi a socoti, a cunoaşte datoriile ce leagă un om cu alt om în societate (. . .) sînt lucrări de întîia trebuinţă (. . .), nu pentru că ne place a le numi astfel; dar pentru că omul poate trage de la dînsele folosuri materiale şi intelectuale, pentru că ele sînt pîrghia prin care lucrează asupra memoriei, înţelegerii şi imaginaţiei, care sînt cele trei facultăţi radicale ale omului''[5]. Avem aici schiţată şi o perspectivă antropologică asupra structurii facultăţilor fiinţei umane, pandant al concepţiei sale raţionaliste (pe linia iluminismului caracteristic acestei prime faze din evoluţia gîndirii lui I. Ghica, dar cu prelungiri pînă la sfîrşitul vieţii).

Această perspectivă raţionalistă îl conduce la o aspră critică a ,,întunecimii'' pe care a reprezentat-o ,,veacul de mijloc'' pentru cultura şi viaţa materială a poporului nostru, fapt care-i oferă prilejul unui cald omagiu al înaintaşilor iluminişti : Petru Maior, Gh. Şincai, Samuil Micu, Gh. Lazăr, de la care datează ,,începutul luminilor noastre''[6]. Atenţia lui I. Ghica este îndreptată mai ales asupra situaţiei ştiinţelor pozitive în respectivul ,,veac de mijloc'', constatînd faptul că acestea au fost ,,cu totul părăsite; rar din vreme în vreme s-a ivit cîte un om, cu oarecare idei''[7] în acest domeniu.

Ion Ghica consideră că activitatea şi opera lui Gh. Lazăr este un model de îmbinare a luminătorului şi a omului de ştiinţă — luminarea şi progresul social realizîndu-se, prioritar, prin ştiinţă; ştiinţă şi iluminism formează, la Gh. Lazăr, un tot indestructibil, încît îl putem considera pe ,,dascălul de la Avrig'' un antecesor direct al lui I. Ghica : ,,Lazăr, acel duh pozitiv, preda lecţiile sale pe unde apuca, încunjurat de tineri doritori de înaintare, le povestea ca Socrat ucenicilor săi, cîte ştia : el era din şcoala lui Petru Maior, Şincai, Samuil Klain şi altor bărbaţi, cărora noi românii le sîntem datori cu deşteptarea noastră; dar ,,Lazăr era mai mult un filosof, care arăta rătăciţilor întru întunerec drumul ce trebuie luat, ca să iasă cineva la lumină; le arată adevăratele trebuinţe ale omului în societate şi folosurile ce pot izvorî dintr-o învăţătură pozitivă; însă cît despre arătare, împrejurările l-au silit să se mărginească la elementele de aritmetică, de algebră şi geometrie, făcîndu-le aplicaţia la rădicarea planurilor''[8].

Raportul însuşi pe care-l stabileşte I. Ghica între ştiinţă şi filozofie este o consecinţă imediată a concepţiei sale privind însemnătatea ştiinţei ca factor de progres civilizatoric şi cultural. Ideile lui I. Ghica pe această temă se înlănţuie aproape silogistic : ,,Astăzi nu e propăşire fără ştiinţe''[9]; ,,Astăzi toată filozofia este în ştiinţe''[10]. ,,Adevărata filozofie'', se exprimă

---

[5] Idem, *Insemnări asupra învăţăturii publice*, în *loc. cit.*, p. 24.

[6] Idem, *Ochire asupra ştiinţelor*, în *Scrieri*, vol. IV, p. 262 (vezi şi Paul Cornea, Mihai Zamfir, *lucr. cit.*, p. 40).

[7] *Ibidem* (vezi şi *ibidem*).

[8] *Ibidem* (vezi şi *ibidem*).

[9] Idem, *Ochire asupra ştiinţelor*, în *Scrieri*, vol. IV, p. 275.

[10] *Ibidem*.

I. Ghica, rezidă în știință. De aceea el apreciază — fără a fi pozitivist — pe Comte, pentru faptul că acesta a făcut un ,,tratat de filozofie pozitivă" (,,cu toate că este numai o cercare"), din care se poate desprinde — cu reticențele vizibile în expresia de mai sus — idealul de pozitivitate al filozofiei pentru care a pledat gînditorul român, ideal care a fost apoi realizat, în filozofia românească, de V. Conta, P. P. Negulescu ș. a., creatori de concepții sistematice materialiste în problemele ontologice și gnoseologice.

Pe baza acestei cerințe de pozitivitate, I. Ghica afirmă că trecutul cultural al românilor nu înregistrează o *filozofie*. Științele, nefiind dezvoltate (erau ,,necunoscute", spune I. Ghica), ,,aceasta este pricina că despre o parte nici o industrie încă nu s-a întemeiat, despre alta nici o filozofie, pentru că astăzi *nu este filozofie fără științe*"[11].

Ce este știința? ,,În înțelegerea cea mai întinsă [în sensul cel mai larg — *Gh. E.*], este cunoștința legilor firii"[12].

Știința reprezintă un tot; diversele discipline științifice — matematica, fizica, chimia etc. — nu sînt ,,decît niște părți mici răspîndite ale științii"[13], încît, atunci ,,cînd toate aceste părți, și altele despre care astăzi nu avem nici o idee, cînd toate aceste materialuri se vor strînge, atunci geniul unui Newton va veni să încheie bolta științii[14]. I. Ghica avansează aici o idee foarte interesantă, devenită proiect al epistemologiei contemporane: unitatea științei (a fiecărei discipline în parte, ca și a științei în totalitatea ei). Desigur, gînditorul român oferă, în această problemă, o soluție proprie epocii sale de raționalism științific: unitatea științei va fi realizată prin rațiune. Știința ,,este unică; științele matematice, fizice, naturale, filozofice, științele morale și politice nu sînt decît materialuri destinate la rădicarea științei generale care nu se va edifica decît atunci, cînd elementele adunate vor fi deajuns, și cînd se va ivi acel geniu sintetic care adunîndu-le și coordonîndu-le între dînsele, să știe să ridice știința universală; acel om care, după cum zicea Socrat, să explice natura morală și fizică numai prin rațiune"[15].

Dar, previne I. Ghica, aceasta nu înseamnă că știința reprezintă un tot încheiat, definit. El promovează ideea dialectică a progresului continuu al cunoașterii științifice, al schimbărilor, adesea revoluționare, în știință, pentru că știința are o bază experimentală care s-a lărgit și se lărgește continuu: ,,Schimbări mari s-au făcut în toate cunoștințele fizice, toate temeliile s-au răsturnat; astăzi experiința este baza tuturor științelor, observația și experiința au luat locul imaginației" [16]. Înseși ramurile științelor se înmulțesc odată cu îmbogățirea observațiilor și descoperirilor. Cunoștințele științifice pe care le inventariază *Enciclopedia* lui Diderot, de pildă cele despre apă și aer, au fost depășite de achizițiile ulterioare ale științei (experiențele lui Lavoisier). De aceea *Enciclopedia* este, pentru vremea lui I. Ghica, ,,o carte ce nu mai poate sluji".

---

[11] *Ibidem*, p. 262—263 (vezi și *ibidem*, p. 40—41) (subl. ns.).

[12] *Ibidem*, p. 263 (vezi și *ibidem*, p. 41). În lucrările ulterioare — *Omul physic și intelectual* (1866) și *Pămîntul și omul* (1884) — , I. Ghica, deși preia ideile din *Ochire asupra științelor*, lărgește definiția științei: ,,Știința, în accepțiunea cea mai largă a cuvîntului, este cunoștința legilor naturii fizice și morale a lucrărilor și ființelor universului" (*Pămîntul și omul*. Partea I, București, 1884, p. 138).

[13] Idem, *Ochire asupra științelor*, în *Scrieri*, vol. IV, p. 263—264 (vezi și *ibidem*, p. 41).

[14] *Ibidem*.

[15] Idem, *Omul physic și intelectual*, p. 40—41.

[16] Idem, *Ochire asupra științelor*, în *loc. cit.*, p. 263 (vezi și *ibidem*, p. 41).

Gîndirea lui I. Ghica se dovedește aici foarte modernă, pentru că — spune el, ca un veritabil epistemolog — , orice știință, ca să fie cu adevărat știință, trebuie să urmărească descoperirea legilor domeniului respectiv de fenomene și să se bazeze pe anumite reguli metodologice tot atît de exacte. Chimia, de pildă, atît timp cît nu se baza pe reguli metodologice, ci doar pe rețete empirice, era o „știință ocultă". I. Ghica afirmă astfel unitatea dimensiunii empirice și a celei teoretice în cadrul științei. Știința trebuie să urce de la empiric la teoretic, de la observarea faptelor la descoperirea legii. „O serie de băgări de seamă [observații empirice — *Gh. E.*] nu informează o știință, pînă cînd nu se află o legătură oarecare între acele fenomenuri, pînă cînd nu poate zice omul că cutare fenomen se vede în cutare întîmplare"[17]. Chimia — își dezvolta I. Ghica ideea — , încet, prin aportul unui șir de savanți, ca Lavoisier, Berthelot, Priestley, Berzelius și alții, și-a „făcut reguli" (principii metodologice), „și-a descoperit unele din legile la care natura a supus fenomenele ce cercetează, și astăzi cu drept cuvînt se poate întitula știință"[18].

Întoarcerea la „adevărata filozofie" (în raport cu filozofia din „veacul de mijloc", cînd aceasta „se absoarbe în teologie") are loc, de aceea, după I. Ghica, în secolele XV și XVI, cînd se pun bazele științei experimentale[19].

Și științele „metafizice" (cele sociale: morala, psihologia, istoria, economia politică etc.) trebuie să îndeplinească aceleași exigențe epistemologice în constituirea lor: „Dacă de la științele pozitive ne vom întoarce către științele metafizice, găsim că și în ordinul moral ca în cel material, vine în întîia linie observarea faptelor, după aceea confirmarea și controlarea lor în deosebite chipuri; și numai în urmă se pot afla relațiunile și legăturile ce există între dînsele, întemeindu-le și sprijinindu-le pe fapte constante. A căuta a deduce legile morale prin raționament din axiome abstracte, este a se expune la erori și la contraziceri"[20]. I. Ghica nu evită însă total apriorismul pe care-l respingea aici („sînt unele idei care se impuneau de la sine, independente de orice rațiune", ca „forțe primordiale ale naturei omenești": simțul binelui și al răului, noțiunea libertății, a datoriei etc.[21]). Totodată, în aceeași lucrare, *Omul physic și intelectual* (1866), în care reia (în cap. III, „Știința"), uneori textual, pasaje din articolul din 1844, se arată mai rigid în aprecierea laturii teoretice a științei. Autorul este aici mai iluminist decît cu un sfert de secol în urmă, accentul punîndu-l pe combaterea eresurilor, a „prejudețelor", a falselor credințe și a obiceiurilor învechite — „un mare inimic al progresului și al civilizațiunii"[22] — , fapt care îl conduce să excludă din știința pozitivă imaginația, ipotezele și teoriile, reducînd știința la observare și experiență. Se poate surprinde acum o anume îmbinare de iluminism și pozitivism (notele de pozitivism sînt, în fond, rezultatul unor precauțiuni teoretice și gnoseologice), atunci cînd scrie: „Astăzi știința pozitivă se mărginește a constata și a coordona faptele, șirul unor relațiuni mărindu-se, constituie o știință mai mult sau mai puțin întinsă"[23].

---

[17] *Ibidem*, p. 265 (vezi și *ibidem*, p. 42).

[18] *Ibidem*, p. 265 (vezi și *ibidem*, p. 42).

[19] Idem, *Scrisori către redacție în chestia învățăturii publice*, în *Scrieri*, vol. IV, p. 475.

[20] Idem, *Omul physic și intelectual*, p. 43–44.

[21] *Ibidem*, p. 44.

[22] *Ibidem*, p. 39.

[23] *Ibidem*, p. 41.

Dar, după I. Ghica, toate „ramurile științii universale”, deci inclusiv și cele sociale („morale” sau „metafizice”) sînt părți constitutive ale totului științei. Din această perspectivă complexă asupra unității științelor, el cercetează condițiile de științificitate ale dreptului, cu ramurile sale, ale economiei politice. Cercetarea dreptului din această perspectivă îi oferă prilejul să susțină, asemenea altor gînditori pașoptiști, tezele dreptului natural : „Dreptul civil, penal și celelalte nu vor alcătui o știință decît cînd se vor răzima pe dreptul naturii”[24]. Sau, în altă parte : „Jurisprudența nu va fi o știință adevărată, decît cînd va fi așezată pe dreptul firii”[25], opus dreptului feudal, cu „pravile monstruoase, cu numire de dreptate”, invocînd numele lui Beccaria cu tratatul sau despre vini și pedepse, pe Montesquieu cu al său *l'Esprit des lois*, ca și a altor jus-naturaliști : Grotius, Puffendorf, Barbeyrac, Bourlamaqui. Și deși constată că dreptul naturii nu a devenit încă pozitiv, sînt, după el, unele legi morale ale naturii care se înfățișează cu același „pozitivism” ca și legile fizicii, cu aceeași „siguranție matematicească” precum legea lui Kepler; una din aceste legi — sau, într-o terminologie kantiană, „legi ale vieții sociale practice”[26] — în formularea lui I. Ghica, este : «Omul nu este desăvîrșit, nu este tot ce poate fi decît în slobozenie »[27] — idee de natură să contureze pe deplin poziția radical democratică a lui I. Ghica din perioada anterioară revoluției.

Cu toate aceste idei pozitive, unele de o actualitate contemporană, și cu toate concluziile democratice, umaniste pe care le desprinde, I. Ghica nu depășește cadrele deismului, observabil cu precădere în clasificarea științelor pe care o face, așezînd teologia pe locul întîi în „ierarhia cunoștințelor omului”. În aceeași manieră consideră că dreptul firii ar constitui „codul făcut de Dumnezeu”; că „științele ne învață a slăvi pe Dumnezeu întru adevărată mărire a lui” (adăugînd imediat, în manieră tipic deistă, că științele „ne dau mijloacele de a ne procura toate trebuințele și mulțumirile ce îi este dat omului să guste pe acest pămînt”[28].

Dar I. Ghica depășește, parțial, unele teze deiste. Astfel, în lucrarea mai tîrzie *Pămîntul și omul*, în care preia în fapt o serie de idei din *Ochire . . .*, implicit din *Omul physic și intelectual*, așează astronomia pe locul întîi în ierarhia științelor, căci „cele dintîi investigațiuni ale lui [ale omului — n. ns.] au fost asupra stelelor[29]. În alte probleme, I. Ghica se eliberează aproape complet de deismul său. Acesta este și cazul analizelor consacrate ideii de progres.

IDEEA DE PROGRES

Temă fundamentală a gîndirii pașoptiste, ideea de progres, devenită pivot al concepției sociale a lui Ion Ghica, este abordată de acesta, precumpănitor — spre deosebire de ceilalți gînditori ai epocii, cu preocupări de filozofie a istoriei și de teorie a civilizației — din perspectiva științei.

---

[24] Idem, *Ochire asupra științelor*, în *Scrieri*, vol. IV, p. 264—265.

[25] *Ibidem*, p. 267.

[26] *Ibidem*, p. 265 (nota lui I. Ghica).

[27] Idem, *Pămîntul și omul*, în *Scrieri*, vol. IV, p. 203.

[28] Idem, *Ochire asupra științelor*, în *loc. cit.*, p. 266, 267, 275.

[29] Idem, *Pămîntul și omul*, în *loc. cit.*, p. 201.

Progresul este, în viziunea lui I. Ghica, rezultatul unei pluralități de factori — știința, industria și munca — , dar factorul fundamental rămîne, pentru el, în ultimă instanță, știința, rațiunea, poziție care exprimă o prelungire în timp a iluminismului său din deceniul 5. „Cu cît un popor are prejudeţe mai puţine, cu cît cunoaște adevăruri mai multe, într-un cuvînt cu cît are mai multă știință — scrie I. Ghica în „Prefața", din 1879, a *Convorbirilor economice* — cu atît este mai luminat și mai înaintat pe calea progresului și a civilizațiunei. Un popor coprins de eresuri și de prejudeţe, un popor ignorant este totdeauna fatalmente espus a deveni victima intriganţilor și impostorilor ambițioși"[30]. Industria, comerţul, munca — factori de progres (în ordinea vieţii material-economice) „nu se pot conduce decît numai de luminele științei cari singure pot arăta drumul care conduce pe om a deveni folositor și necesar societății în care trăiește"[31].

Deși concepţia lui I. Ghica asupra progresului este marcată de respectivele limite iluministe, esențială rămîne, pentru aprecierea de ansamblu a poziţiei sale filozofice, ideea caracterului ineluctabil al progresului. „Mersul progresului" nu poate și nu trebuie oprit: „Nimeni nu are dreptul d-a opri omenirea din mersul ei progresiv care este tras din natura fizică și morală a omului; nimeni n-are dreptul d-a-i impune sisteme oricît de geniale ar fi acele combinațiuni"[32]. Într-o altă formulare, cu o valoare de generalitate superioară și care reprezintă o autodefinire a poziţiei sale, Ion Ghica scrie: „Popoarele nu se mai întorc înapoi și trecutul nu mai revine (. . . .). Credem în progres, căci el este o condiţiune a naturei fizice și morale, căci numai el ne poate duce sigur la înălțimea la care ne este permis să aspirăm ca societate și ca naţiune; dar știm că el nu se realizează decît prin știință"[33].

Ca om de știință, ca economist în primul rînd, I. Ghica își depășește propriile limite teoretice, „progresul sau zborul civilizațiunii"[34] fiind conceput nu numai ca rezultat al unei luminări sau difuzări a științei și a cunoștințelor științifice, ci printr-o aplicare și utilizare cît mai largă a legilor științifice și a cunoștințelor" „în arte și la industrie"[35], în întreaga viață a societății: „Putem dar zice că o ţară este civilizată, cînd legile științelor, a artelor și meșteșugurilor sunt aplicate și că o ţară este cu atît mai civilizată, cu cît acele legi găsesc o aplicaţiune mai mare și mai întinsă"[36]. Iar într-o formă concluzivă: „Se poate dar zice într-o singură formulă că: civilizaţiunea este foncţionarea activă și completă a legilor și a cunoștințelor omenești, religioase, morale, fizice, industriale și estetice"[37]. I. Ghica sesizează, în această ordine de idei, dintr-o remarcabilă perspectivă dialectică, interdependența factorilor progresului istoric cu păstrarea rolului hotărîtor al științei), cu referire directă la dialectica însăși a progresului cunoașterii, utilizînd aici conceptul de practică (ca practică productivă). În istoria omenirii, remarcă I. Ghica, „de multe ori practica a precedat descoperirea legilor științei care conduc acele fenomene, precum adesea cunoștința legilor fizicei, chimiei și ale mecanicei au fost fecunde în aplicațiunile lor la arte și la industrie; dar și într-un caz și în celălalt nu putem zice că n-a concurs știința la dezvoltarea și îmbunătățirea societăților omenești și că toate ramurile ei n-au conlucrat ca acea dezvoltare să se poată face în toate părțile care constituie bunastare și fericirea omului"[38]. Cultivarea morală a sentimentelor, literatura, artele frumoase, deși par a fi laturi sau aspecte ale vieții sociale, distincte sau chiar rupte de „meșteșuguri, de meseriile industriale, de agricultură și de comerț, care sînt sorgintele propriu-zise ale bogăției materiale ale unui popor", istoria popoarelor demonstrează adevărul că „există o acțiune a unora asupra celorlalte"[39]. Datorită acestei interdependențe, interconexiuni a factorilor progresului, progresul sau „zborul civilizațiunei" poate începe „de la un căpătîi sau de la altul, sau de la mai multe puncturi deodată; destul ca ținta să fie întinderea aplicării legilor și cunoștințelor omenești"[40]. Dialecticitatea acțiunii factorilor sociali ai progresului este concepută de I. Ghica, desigur, din perspectiva ideii pivot a teoriei sale asupra progresului — ca progres al cunoașterii științifice și al aplicării legilor științei în practică, în practica productivă în primul rînd, căci el se referă la industrie, meșteșuguri, la munca agricolă. Concepția lui I. Ghica poate fi amendată dintr-o perspectivă materialist-istorică în ceea ce privește criteriile progresului[41]. Remarcabilă la el rămîne viziunea dialectică — am putea spune: sistemică — pe care o deschide asupra progresului din perspectiva „raționalismului" științific pe care-l cultivă, cu teza sa fundamentală: unitatea științei; științele sînt strîns legate între ele; acțiunea diverselor ramuri ale științei asupra societății trebuie să fie concepută unitar. Ca o consecință a acestor perspective metodologice, după I. Ghica progresul este o procesualitate, presupune o anume dialectică a factorilor în diversele sale etape și care-i asigură linii continue de desfășurare: „Zicerea civilizațiune nu este o espresiune absolută a unei idei, a unei stări sociale; nu este o cantitate fixă, constantă și invariabilă, un raport, o cuantitate mai mare sau mai mică după starea lucrurilor, a țărilor, a popoarelor sau a orașelor ce comparăm; este (...) fără margini ca și perfectibilitatea; este mersul necontenit și neîntrerupt spre perfecțiune, de care ne putem apropia fără a o putea ajunge vreodată și pe care Guizot o esprima prin cuvintele: « Civilizațiunea este iuțeala progresului »[42].

---

[30] Idem, *Opere*, vol. II, ediţie îngrijită, glosar, bibliografie și introducere de Ion Roman, București, E. S. P. L. A., 1956, p. 7.

[31] Idem, *Introducțiune la Scrisori către V. Alecsandri*, în *Opere*, vol. I, *ed. cit.*, p. 114.

[32] *Ibidem.*

[33] Idem, *Opere*, vol. II, p. 10.

[34] *Ibidem*, p. 141.

[35] *Ibidem.*

[36] *Ibidem*, p. 140.

[37] *Ibidem.*

De asemenea, remarcabilă în gîndirea lui Ion Ghica este și ideea rolului fundamental al muncii în viața societății și în asigurarea progresului acesteia: „Încep cu o cestiune mare, foarte mare, cea mai mare din toate, o cestiune care primă totul și care în secolul în care trăim le conduce toate: lucruri și oameni, popoare și guverne, domni și împărați; cestiune care conține toată filozofia morală și politică a societății moderne.

---

[38] *Ibidem*, p. 141.

[39] *Ibidem*.

[40] *Ibidem*.

[41] Pentru dificultățile teoretice ale unei teorii unitare asupra criteriilor progresului, vezi Constantin Borgeanu, *Eseu despre progres*, București, Edit. politică, 1969, p. 23 și urm.

[42] Ion Ghica, *Convorbiri economice*, în *Opere*, vol. II, ed. cit., p. 141.

Încerc a vă vorbi despre Muncă"[43]. Munca este — după I. Ghica — izvorul progresului social, ea l-a transformat pe om în ființă morală și intelectuală: „Secolul în care trăim — scrie autorul *Convorbirilor economice* despre secolul al XIX-lea — este realizarea *progresului social* condus de *progresul raționalismului*, progres la care au lucrat toți oamenii de valoare, filozofi și eroi", Dar „acest progres își are sorgintea lui în *muncă*"[44]. Munca capătă, astfel, o demnitate filozofică. În dezvoltările sale în marginea acestei teme, I. Ghica, enumerînd, ca factori ai muncii, „gradul de inteligență ce trebuie să aducem la esersarea profesiunii ce luăm" și „întinderea mijloacelor de care putem dispune ca să o îndeplinim bine și cu demnitate", intuiește cîteva componente fundamentale a ceea ce numim, din perspectivă materialist istorică, nivelul forțelor de producție.

---

[43] *Ibidem*, p. 15.
[44] *Ibidem*, p. 19.

7. ALŢI GÎNDITORI

C. A. ROSETTI

C. A. Rosetti (1816—1885), unul dintre principalii reprezentanţi ai gîndirii paşoptiste şi promotor consecvent, peste decenii, al spiritului revoluţionar al anului 1848, se încadrează, prin activitatea şi ideile sale, în orientarea raţionalistă, progresistă a gîndirii româneşti.

Născut la Bucureşti într-o familie boierească, el, ca şi cei mai mulţi tineri din generaţia sa, urmează cursurile la „Sf. Sava" şi apoi la Paris. Înainte de plecarea la Paris, Rosetti fusese un timp în armată, apoi „poliţai" al oraşului Piteşti, şi, în fine, preşedinte al Tribunalului comercial din Bucureşti. Din 1845 Rosetti începe o susţinută activitate tipografică şi de librărie.

C. A. Rosetti ia parte activă la mişcarea revoluţionară de la 1848 din Ţara Românească. Este şef al poliţiei, apoi secretar de stat al guvernului provizoriu. El se situează pe o poziţie în genere avansată, radical burgheză. Prin paginile „Pruncului român" el sprijină împroprietărirea ţăranilor, protestează împotriva dizolvării comisiei proprietăţii, ia atitudine împotriva capitularzilor. În acelaşi timp însă Rosetti respinge ideea votului universal. El susţine necesitatea împotrivirii armate faţă de cotropitorii străini, fără a sprijini însă ideea înarmării poporului.

După înăbuşirea revoluţiei, în exil la Paris, Rosetti demască pe trădătorii revoluţiei, pe duşmanii ei interni şi externi. El militează de asemenea pentru unirea ţărilor române, mai ales după întoarcerea în ţară, prin paginile ziarului „Românul", întemeiat în 1857.

În a doua parte a activităţii sale, în ciuda unor atitudini contradictorii, Rosetti rămîne în general pe o poziţie democrată. După ce militase pentru alegerea lui Cuza, el este unul din principalii susţinători ai înlăturării acestuia şi aducerii unui prinţ străin, iar după 1866 — cu toate că ocupă unele funcţii importante, ministru de interne în unele cabinete liberale, primar al capitalei etc. — el se rupe în cele din urmă de gruparea liberală a lui I. C. Brătianu. Rosetti sprijină războiul de independenţă din 1877, fiind adeptul reformelor democratice. A privit cu simpatie mişcarea socialistă[1].

Scrierile principale ale lui C. A. Rosetti sînt cuprinse în cîteva volume: „*Note intime, 1844—1859*, reprezentînd însemnările zilnice din perioada anilor 1844—1846 şi 1848—1859, publicate postum (Bucureşti, 1902) de Vintilă C. A. Rosetti (O ediţie critică integrală şi conformă cu manuscrisele a apărut în 1974, la Edit. Dacia, Cluj-Napoca, în îngrijirea lui Marin Bucur, sub titlul general *Jurnalul meu*). Avînd un caracter strict personal, nedestinate publicării, însemnările de jurnal ale lui C. A. Rosetti prezintă o importanță aparte, ele dezvăluind procesul formării intelectuale a autorului lor și, cu o totală sinceritate, tribulațiile ideologice și sufletești ale acestuia; *Scrieri din junețe și exil*, 2 volume, București, 1885. Primul volum conține încercările literare ale lui Rosetti : traducerea poemei dramatice *Manfred* de Byron, poezii erotice și cu tematică socială. Volumul al II-lea cuprinde articole cu caracter social-politic scrise în timpul exilului : *Apel la oamenii cei liberi*; epistola *Domnilor Eliade și Tell*, în care demască vehement acțiunile trădătorilor revoluției; *Apel la toate partidele*, scriere importantă prin ideile despre revoluție, progres, critica stăpînitorilor, aprecieri asupra evenimentelor din 1848 etc., dar care denotă și limitele poziției lui Rosetti în problema revoluției, ca și concepția sa general idealistă; *Încrederea în sine*, conținînd, în general, aceleași idei, ca și *Apelul*; *Trei epistole către domnitorul Barbu Știrbei*, în care critică reintroducerea, după înăbușirea revoluției, a vechilor rînduieli și ia atitudine împotriva cotropitorilor străini și a slujitorilor lor interni; volumul *Scrierile lui C. A. Rosetti*, București, 1887, conține studiul *Rusia* — o lucrare extrem de importantă pentru caracterizarea gîndirii lui C. A. Rosetti, printre altele și pentru faptul că dezvăluie aici, *expresis verbis*, politica reacționară a țarismului.

---

[1] Despre viaţa, activitatea şi ideile lui C. A. Rosetti, a se consulta : Vasile Netea, *C. A. Rosetti*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970 ; *C. A. Rosetti. Gînditorul. Omul.* Studiu, antologie şi note de Radu Pantazi, Bucureşti, Edit. politică, 1969.

În afara acestor scrieri principale, sînt de menționat articolele din „Pruncul român” și „Românul”.

Temele dominante ale scrierilor lui C. A. Rosetti sînt ideile de *progres* și *libertate*.

Ideea progresului, a necesității transformărilor sociale l-a preocupat mereu pe gînditor. „Să nu închidem ușile propășirii prin nici un *privilegiu*, prin nici o *silă*, nici chiar prin o lege”[2], exclama el, fiind convins, ca și ceilalți gînditori înaintați ai vremii sale, că progresul este ineluctabil.

O particularitate a concepției rosettiene despre progres constă în accentuarea raportului libertate-propășire în transformarea socială. „Iubind libertatea — spunea el — am înțeles că numai prin ea se poate dezvolta, întări și prospera o națiune”[3]. De aici o nouă caracteristică : tratarea tuturor problemelor în strînsă legătură cu aspirațiile națiunii române. Într-o scrisoare adresată în 1859 lui Edgar Quinet și Paul Bataillard, cunoscuții literați francezi prieteni ai românilor, cum îi numea Vasile Alecsandri pe cei care susțineau mișcarea noastră de emancipare națională, C. A. Rosetti mărturisea : „Atîta timp cît va fi o răsuflare în pieptul meu, voi lucra pentru patria mea, pentru libertate”[4]. Iar mai tîrziu, în preajma morții, el încredința posterității aceeași convingere nobilă, sinceră. „Am luptat cu tărie — scria el în testamentul său — pentru naționalitate și libertate . . . ”[5].

Domina, de fapt, în gîndirea înaintată a vremii, ideea că națiunea română, ca și celelalte națiuni, are o „misie” în lume, că ea trebuie să se angajeze pe drumul progresului. Afirmată cu tărie în 1848, ideea este susținută și în deceniile următoare de acei gînditori care continuă să promoveze, deşi uneori cu rezerve şi contradicţii, idealurile revoluţiei. Printre aceştia se afla, în prim plan, C. A. Rosetti.

---

[2] „Românul”, I, nr. 1 din 9 august 1857.

[3] C. A. Rosetti, *Discurs cu ocazia jubileului de 25 de ani al ziarului „Românul”*, în volumul *Lui C. A. Rosetti . . .*, p. 252.

[4] *Ibidem*, p. 376.

[5] *Moartea și înmormîntarea lui C. A. Rosetti, Testamentul său și omagii aduse memoriei sale*, București, 1885, p. 4.

Patriot fervent, nedezminţit, el era convins că România, înaintînd pe calea progresului, va avea un viitor strălucit. Acel ,,viitor de aur ţara noastră are", exprimat atît de frumos de Bolintineanu, capătă la Rosetti accente categorice. El lansa îndemnul de a cunoaşte ţara, subliniind că nu va fi om care, ,,văzînd d-aproape pe România, pe adevărata Românie, nu va admira-o şi nu va prochiama-o una din florile cele mai frumoase din buchetul naţiilor"[6]. Trebuie făcut totul, susţinea patriotul Rosetti, pentru a sprijini şi a lumina mersul ţării ,,pe calea cea întinsă a viitorului ce o vedem frumoasă, mare şi lucitoare înaintea gintei române"[7]. Convingerea sa se întemeia pe faptul că ,,poporul român este prin tradiţiune civilizat, nobil, inteliginte, democrat, viteaz şi apt a răsfrînge totul în sine"[8].

Tocmai de aceea C. A. Rosetti accentua, în spiritul ideilor sale de esenţă iluminist raţionalistă despre progres şi libertate, asupra necesităţii ,,ca românii să se lumineze, să cunoască ce sînt şi care este însărcinarea ce a pus-o făptuitorul asupră-le ca indivizi şi ca naţie şi să meargă astfel, cu cugetare, cu măsură şi fie cît de încet, numai să meargă neîncetat fără faşe, fără cîrji şi fără piedici pe calea ce-i conduce Dumnezeul părinţilor lor"[9]. Insistînd, Rosetti scrie mai departe: ,,De aceea dar zicem românului: luminează-te şi vei fi; voieşte, şi vei putea; şi de aceea cerurăm şi vom cere libertatea, adică sufletul, viaţa, mişcarea propăşindă fără sfîrşit în dezvoltarea ei şi imperioasă în măduva şi idealul ei"[10].

În realizarea progresului, un rol determinant îl are deci, după Rosetti, răspîndirea ,,luminilor". Este un crez iluminist împărtăşit consecvent de gînditorul nostru, chiar în perioada imediat următoare revoluţiei din 1848, cînd se pronunţa pentru revoluţie. Trebuie precizat aici că termenul ,,revoluţie" are la Rosetti un sens extrem de larg, uneori contradictoriu. Pentru el, revoluţie înseamnă şi mişcarea social-politică din Franţa de la 1789 şi mişcările din 1848, dar şi ,,conchista normanzilor" în Anglia şi războiul celor două roze sau reforma lui Luther[11]. Este demn de reţinut că, în general, revoluţia are pentru Rosetti înţelesul unei mişcări a forţelor binelui, luminii şi adevărului, împotriva celor ale răului, întunericului şi minciunii.

Marcînd opoziţia dintre despotism şi libertate, C. A. Rosetti defineşte şi sensul pe care-l dădea revoluţiei. El scrie: ,,Nu tăgăduiesc că despotismul supt felurite forme, şi cînd mai mult, cînd mai puţin, a dominat totdeauna pe pămînt. Dar nici mie nu-mi poate tăgădui nimeni că neîncetatele revoluţii dovedesc reclamaţiile raţiei (ale minţii) şi ale dreptului contra silei şi nedreptăţii"[12].

Fără a ignora — aşa cum o dovedesc alte scrieri ale lui C. A. Rosetti — cauzele social-economice ale revoluţiei, el gîndeşte aici ca un raţionalist tipic (asemenea lui Ion Ionescu de la Brad, din articolul *Cauzele re-*

---

[6] ,,Românul", II, nr. 53 din 7 iulie 1858.

[7] ,,Românul", I, nr. 1 din 9 august 1857.

[8] *Lui C. A. Rosetti...*, p. 251.

[9] ,,Românul", I, nr. 1 din 9 august 1857.

[10] Ibidem.

[11] Cf. *Apel la toate partidele urmat de Încrederea în sine,* în tom II, a doua ediţiune C. A Rosetti, *Scrieri din juneţe şi exil,* (postum), Bucureşti, 1885.

[12] C. A. Rosetti, *Rusia* (studiu scris în 1852), publicat postum în volumul *Scrierile lui C. A. Rosetti,* Bucureşti, 1887, p. 7.

voluțiilor), rațiunea fiind considerată, prin cerințele ei de libertate și dreptate, cauza revoluțiilor. Pe aceeași linie el invocă, totodată, ideea drepturilor naturale ale omului, ideea naturii umane, care constituie sursa unor drepturi egale pentru toți membrii societății, impune respectarea acestora în fiecare individ uman. Prin urmare, arată C. A. Rosetti, „revoluțiile se fac pentru drepturile omului necunoscute și călcate pînă aci”[13].

În aceeași manieră raționalistă, C. A. Rosetti cugetă, deseori, în termeni cartezieni — reflex al lecturilor asidue ale operei gînditorului francez, ajungînd la un concept tipic raționalist al libertății, în multe privințe asemănător cu cel formulat, însă de pe poziții kantiene, de către A. T. Laurian: „Cuget, deci sînt, a zis Descartes;
A cugeta este a urzi;
Ca să fiu urzitor trebuie să fiu liber.
Dar fiindcă sînt ocolit (înconjurat — *R. P.*) de ființe cugetătoare, urzitoare și libere ca și mine, trebuie ca libertatea fiecăruia, nu numai să nu-ntîlnească o piedică în libertatea celuilalt, ci să găsească-n fiecare solidaritate și ajutor”[14].

Dar C. A. Rosetti — dovadă a complexității personalității sale, tipică și altor gînditori pașoptiști — nu rămîne cantonat exclusiv în cadrele raționalismului. Referindu-se la „puterile” revoluției, el scrie: „Orice revoluțiune își trage puterile ei din dreptul cel absolut și din tradițiunile naționale”[15]. De asemenea, în unele articole publicate în cursul revoluției în „Pruncul Român” sau în alte manifestări ideologice, C. A. Rosetti se adresează poporului, în vederea sprijinirii revoluției, în manieră tipic romantică (ca și N. Bălcescu), făcînd apel la cei „18 secoli de suferințe”[16] pe care acesta i-a îndurat”. Gîndirea lui C. A. Rosetti, asemenea multor altor gînditori de la 1848, se caracterizează printr-o îmbinare *sui-generis* de raționalism și romantism. Mesianismul, patetismul — pe alocuri grandilocvența — multora din scrierile sale, asimilabile stilului *Cîntării României* a lui Alecu Russo, dar inspirate, fără dublii, de „Cuvintele” *(Les parolles d'un croyant)* ale lui Lamennais, pe care le citea cu pasiune în anii formării sale spirituale — paralel cu Descartes, dar și cu Byron —, configurează puternicul filon romantic al gînditorului român, expresie a unei structuri sufletești complexe, aliaj de romantism, luciditate și rigoare raționalistă.

Independent de contradicții și neclarități se impune a fi reținută ideea că revoluția, în concepția lui Rosetti, duce la triumful dreptului și, prin aceasta, la triumful progresului. Pentru că „treimea sfîntă”, după expresia gînditorului, care indică neîndoielnic semnele acestui progres este: adevărul, dreptatea (ceea ce la Rosetti, ca și la ceilalți ideologi pașoptiști, însemna și egalitatea) și libertatea.

Revoluționarismul lui C. A. Rosetti nu depășește limitele unei concepții general-democratice. O mărturisește el singur într-o formulare de sinteză de o mare plasticitate. Comparînd orînduirea existentă în timpul lui cu labirintul antic, din care nu se poate ieși decît cu firul Ariadnei, Rosetti scria: „Labirintul sînt instituțiile cele rele, iasma este privilegiul,

---

[13] *Ibidem*, p. 14.

[14] Idem, *Apel la toate partidele* urmat de *Încrederea-n sine*, în *loc. cit.*, p. 104.

[15] *Ibidem*, p. 121.

[16] *C. A. Rosetti. Gînditorul. Omul.* Studiu, antologie și note de Radu Pantazi, București, Edit. politică, 1969, p. 100, 105, 119.

Ariadna este dreptatea, firul este știința, rația, judecata cea dreaptă, singura făclie ce ne poate duce la bine, și Teseu poate fi tot omul ce va iubi, se va lumina și va voi"[17].

Și în momentul cînd trece de la considerații abstracte la chestiuni de ordin practic, se vede că Rosetti concepe într-un mod aparte revoluția. În jurnalul său intim, nedestinat publicării și care a fost tipărit după moartea sa, el își exprimă nădejdea de a se asocia cu cîțiva tineri „cu talent și cu desăvîrșit devotament". „Această idee — nota el — îmi dă puteri a lucra, căci într-însa numai văd mijlocul a lumina patria mea"[18]. Valoros rămîne faptul că Rosetti își propunea acțiuni pentru binele patriei deoarece, scria el cu amărăciune despre situația dinaintea revoluției din 1848, „starea în care se află toate aci este foarte jalnică"[19]. Limitat este modul de a concepe această acțiune, de a crede în înfăptuirea unor „lucruri foarte mari dacă am fi vreo zece oameni cu oarecare stare, învățătură, virtute, iubire și voință mare[20]. Chiar dacă mai tîrziu va ajunge să spună că „revoluțiunile nu se fac de 12 oameni"[21], Rosetti concepe totuși revoluția ca o mișcare a „tinerilor", chemați să atragă și să conducă poporul în opera de transformare socială.

Este interesant de remarcat că ideea evoluției sociale îl duce la un moment dat pe C. A. Rosetti la întrezărirea unei noi orînduiri fără exploatare: socialismul. „Nu ai tu ca și mine asigurarea — îi scria el în 1849 lui Ion Ghica — că în curînd — mîine poate, peste un an, peste doi, peste trei — socialismul o să triumfe?"[22]. Nădejdea lui Rosetti de realizare a fericirii universale, de înălțare a patriei își găsea expresia în preconizarea unei orînduiri în care oamenii să fie liberi, egali, stăpîni pe soarta lor: socialismul.

Evident, ținînd seama de epocă, de formația gînditorului, se poate aprecia că avem în acest caz de-a face cu o manifestare a influenței ideilor socialismului utopic. Sub aceeași influență, C. A. Rosetti, afirma în problema proprietății că aceasta „a fost și va fi rodul muncii"[23], că „muncitorul este poporul, iar nu monarhul și boierul"[24]. Nicolae Bălcescu relata în 1850, într-o scrisoare către Ion Ghica, despre o ședință a „căuzașilor", la care Rosetti „și-a spus sistema lui, care e aboliția de proprietate individuală a pămîntului, zicînd că așa vrea Proudhon"[25].

Dacă aceste idei despre revoluție și socialism nu mai sînt afirmate de Rosetti după întoarcerea din exil, idealul de progres rămîne constant la el, și cu toate că va declara că este un sprijinitor ferm al proprietății (înțelegînd de data aceasta proprietatea individuală[26]), el va privi cu deosebită simpatie mișcarea socialistă care începea să se organizeze în țara noastră.

Cu remarcarea acestor elemente de gîndire socialistă, trebuie precizat că C. A. Rosetti a fost, prin excelență, un gînditor antifeudal. El s-a ridicat împotriva privilegiilor feudale, pornind de la teza generală a progresului, a libertății și egalității. „Ar trebui să credem — scria el — că sclavia (robia) este o regulă eternă (veșnică) a societății dacă idealul libertății ar fi a ne alege un stăpîn în mîinile căruia să depuie apoi omul conștiința, mintea, drepturile și datoriile sale, credințele și atributele acelea prin care Dumnezeu a osebit pe om de dobitoc"[27]. Coroborînd această idee cu cea a necesității „luminării omului și a nației"[28], Rosetti milita pentru „a smulge din mintea și conștiința oamenilor închinarea la stăpîn sub toate formele și la orice fel de stăpîn"[29].

---

[17] „Românul", II. nr. 23 din 21-martie 1868.

[18] C. A. Rosetti, *Note intime (postum)*, București, 1902, p. 87.

[19] *Ibidem.*

[20] *Ibidem.*

[21] *Ibidem.*

[22] Vezi I. Ghica, *Amintiri din pribegia după 1848*, București, 1888, p. 69.

[23] *Scrierile lui C. A. Rosetti*, p. 13.

[24] *Ibidem.*

[25] N. Bălcescu, *Opere*, vol. IV, *Corespondența*, București, Edit. Academiei, f. a., p. 339.

[26] Cf. „Românul", I, nr. 1 din 9 august 1857.

Dar gînditorul nostru nu se mulțumea doar cu formularea principiilor, ci ajungea, după cum am arătat în altă parte[30], de la considerente generale, umanitare, de la teze și idei la atitudini concrete în probleme economice și sociale[31].

În 1848 el s-a pronunțat pentru împroprietărirea țăranilor; a salutat reforma agrară din 1864 (nu însă și lovitura de stat din acel an); s-a ridicat mai tîrziu împotriva oneroasei legi a tocmelilor agricole; a denunțat, ca și Mihail Kogălniceanu, ca și Cezar Bolliac, ca și atîți alți gînditori și oameni politici înaintați, monstruoasa coaliție.

Preocuparea lui C. A. Rosetti pentru dezvoltarea economică-socială a țării se concretizează de asemenea și într-o serie de propuneri făcute de el pentru dezvoltarea comerțului și a industriei. Rosetti opina pentru organizarea unui minister distinct care să se ocupe cu aceste probleme, cerea înființarea camerelor de comerț și de industrie, înțelegînd însemnătatea și necesitatea „zborului industriei" pentru România.

Adăugînd la aceste idei poziția sa republicană (după venirea lui Carol I de Hohenzolern, el a refuzat toate onorurile), grija pentru soarta țăranilor, simpatia pentru mișcarea socialistă, figura democratului C. A. Rosetti se reliefează cu claritate.

El acționa și gîndea, așa cum am încercat să arătăm, în numele progresului și al libertății, pentru prosperitatea națiunii noastre. C. A. Rosetti scria: „Precum orice individ, astfel și orice nație are propria sa misie ce nu și-o poate îndeplini decît în puterea unei idei domnitoare; și numai unitatea, întregimea și libertatea poate da acea idee și constitua o nație, iar nu sila, fie chiar a lui Cezar sau Napoleon"[32]. În lumina acestei idei își definea gînditorul poziția patriotică și umanitaristă de la 1848, poziție pe care s-a situat, în fond, și după revoluție.

„Am voit — spune C. A. Rosetti — reînvierea naționalității, redobîndind întreg, mare și neatins dreptul nostru de autonomie ... [33]. Am voit să ne unim cu Moldavia, să fim un singur trup, precum sîntem un singur suflet, și să suflăm împrejuru-ne, cu toată puterea unei națiuni june, spiritul revoluționar, deschizînd brațele la orice element național va învia prin suflarea noastră. Am voit frăție și solidaritate cu toate națiunile"[34].

---

[27] *Ibidem.*

[28] *Ibidem.*

[29] *Ibidem.*

[30] Cf. paragraful „C. A. Rosetti" din *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, cap. III, București, Edit. Academiei, 1964, p. 199—201.

[31] Cu privire la contribuția remarcabilă a lui C. A. Rosetti în dezvoltarea gîndirii economice din țara noastră, vezi V. Nechita, *Gîndirea progresistă și revoluționară a lui C. A. Rosetti*, în „Probleme economice", XIX, nr. 5 din mai 1966.

[32] *Scrierile lui C. A. Rosetti*, p. 5.

[33] Din acest considerent Rosetti s-a ridicat cu hotărîre împotriva asupririi naționale.

[34] C. A. Rosetti, *Scrieri din junețe și exil*, p. 44.

Spre meritul său, C. A. Rosetti nu s-a dezis de aceste idealuri, ci le-a susţinut cu tărie de-a lungul întregii sale vieţi, patriotismul său nedezminţindu-se nici un moment. Acest patriotism se integrează organic în ideile despre progres şi libertate afirmate de gînditor. Chiar dacă concepţia sa nu depăşeşte iluminismul, idealismul, ea îşi păstrează — prin încrederea în progres, în puterea de viaţă a naţiunii române — deplina valoare. Cu atît mai mult cu cît, trecînd peste formulările patetice de invocare a divinităţii, concepţia lui C. A. Rosetti nu este mistică.

La Rosetti, ca de altfel, şi la ceilalţi gînditori care — prin esenţa ideilor lor — se încadrează în ideologia paşoptistă, apelul la divinitate are, dacă ne putem exprima astfel, valoarea unui argument în plus pentru a susţine teza perfectibilităţii omului — şi a societăţii, care înaintează neîncetat — după expresia lui N. Bălcescu — spre ţinta arătată de degetul lui Dumnezeu. Dar nici la Bălcescu, nici la Rosetti, nici la ceilalţi gînditori progresişti de la 1848 aceasta nu înseamnă misticism. Dimpotrivă, în scrierile lor se întîlnesc puternic accente critice la adresa obscurantismului, a religiei.

În ceea ce-l priveşte, C. A. Rosetti a relevat opoziţia dintre filozofie şi religie. În jurnalul său intim, el scria: „Mai mulţi din cei ce cred prin religie sînt mai fericiţi decît cei ce cred prin filozofie; de ce? fiindcă filozofia domină prin raţiune şi religia prin inimă. Poate însă că d-a crede prin filozofie este foarte greu, trebuie multă muncă: în vreme ce prin religie e mai lesne. E mai lesne deci a iubi decît a te gîndi. E mai lesne, însă nu şi mai solid”[35]. Mai tîrziu, Rosetti va ajunge să înţeleagă că „una din puterile cele mari ale despotismului este religia”[36].

Prin ideile despre progres, libertate, despre propăşirea naţiunii române, C. A. Rosetti îşi înscrie numele în gîndirea avansată a trecutului

---

[35] C. A. Rosetti, *Note intime*, p. 75.

[36] *Scrierile lui C. A. Rosetti*, p. 14.

DUMITRU BRĂTIANU

Dumitru Brătianu face parte din generaţia care a pregătit revoluţia de la 1848 în Ţara Românească.

S-a născut în anul 1818, la Piteşti, fiu al boierului Constantin Brătianu, deputat de Argeş, şi a murit în 1892. A participat la evenimentele importante din a doua jumătate a veacului trecut, fiind unul dintre întemeietorii Partidului liberal.

Şi-a început studiile la Şcoala „Sf. Sava" din Bucureşti, avînd colegi pe N. Bălcescu, I. Ghica, Al. Zane, împreună cu care va participa la revoluţia din 1848.

În 1835 pleacă la Paris, unde studiază dreptul. În capitala Franţei, împreună cu Al. G. Golescu şi I. Ghica, întemeiază, în 1839, „Societatea pentru învăţătura poporului român", ţinînd legături cu mişcarea lui I. Cîmpineanu din ţară.

În timpul revoluţiei de la 1848 din Franţa se află pe baricade, pentru ca, întors în ţară, să militeze, ca toţi paşoptiştii, pentru ideile de bertate, egalitate şi frăţie.

După 1848 este exilat cu ceilalţi revoluţionari. Elaborează studii, în care se ocupă de viitorul ţării, scriind în nr. 1 al revistei „România viitoare", care apărea la Paris, în 1850, că „Republica română va fi împărăţia lui (a românului. — *n. n.*), căci legea românului este : dreptate — frăţie"[1].

Un capitol important din viaţa lui D. Brătianu se leagă de Comitetul internaţional revoluţionar, condus de italianul Giuseppe Mazzini, cu sediul la Londra, alături de Ledru-Rollin (francez), Albert Darasz (polonez) şi Arnold Ruge (german). Acesta din urmă, după cum se ştie, a colaborat cu K. Marx la întemeierea revistei „Analele germano-franceze" (1844), fiind hegelian de stînga.

Comitetul, format în majoritate din exilaţi, îşi propunea să menţină ideea luptei revoluţionare în rîndul popoarelor asuprite. D. Brătianu întemeiază cu A. Ruge o asociaţie filoromână, trecînd la redactarea unui manifest către poporul român, în care un loc principal îl ocupă problema Unirii Principatelor. Cînd Unirea devine o realitate, D. Brătianu a fost ales ministru de externe în guvernul lui Alex. I. Cuza. Ulterior se îndepărtează de Al. I. Cuza, mijlocind venirea dinastiei străine în ţară şi, alături de fratele său I. C. Brătianu, este adept al politicii duse de Carol I.

Paralel cu activitatea sa politică, D. Brătianu elaborează lucrări cu caracter teoretic, fiind un bun cunoscător al problemelor legate de filozofia dreptului într-o vreme cînd abia se conturează premisele acestei discipline la noi în ţară.

---

[1] Al. Cretzianu, *Din arhiva lui Dumitru Brătianu*, vol. I, 1933, p. 43.

Contribuţia lui D. Brătianu la dezbaterea filozofică a ideii de drept şi proprietate, la înţelegerea ei istorică, este cu atît mai meritorie cu cît apare în momentul pregătitor al revoluţiei de la 1848, ale cărei principii privitoare la libertate, proprietate şi egalitate se cereau susţinute pe cale teoretică şi practică.

Dintre scrierile sale, semnalăm : *Dissertation sur le droit de propriété et sur les différents manières de l'acquérir. De la revendication et de l'action publicienne. Thèse*, (Disertaţie asupra dreptului de proprietate şi asupra diferitelor feluri de a-l obţine. Despre revendicare şi despre acţiunea publicană. Teză), Paris, 1841 ; *Les principautés danubiennes. Roumanie ou Moldo-Valachie* (Paris, 1843), publicată sub pseudonimul Regnault[2], *Chestiunea românilor de peste Carpaţi* (1861) ; *Napoleon III* (1873), ca şi o serie de articole publicate în „Le National", în „Revue indépendante", în care se ocupă de condiţiile libertăţii sociale.

Problema principală asupra căreia se fixează gîndirea lui D. Brătianu se înscrie în domeniul filozofiei dreptului şi al problemei proprietăţii, al înţelegerii naturii şi al izvorului dreptului de proprietate.

Înainte de a face o analiză juridică a problemei proprietăţii, autorul consideră că ea nu poate fi înţeleasă „fără a cunoaşte elementul ei filozofic, justificat de către istoria care ni-l reprezintă în toată dezvoltarea sa logică"[3]. Legătura dintre logic şi istoric va face posibilă analiza obiectivă a proprietăţii, bazată pe o metodă menită să ne ofere ; „1) un tablou sumar al elementului filozofic al dreptului de proprietate ; 2) cîteva consideraţii despre părerile emise asupra acestui subiect ; 3) o rapidă expunere asupra principalilor factori pe care ni i-a transmis asupra acestei materii"[4].

Sub aspect filozofic, proprietatea este înţeleasă de D. Brătianu în corelaţie directă cu libertatea. Libertatea e concepută însă numai ca rezultat al activităţii conştiinţei, ca act voliţional, subiectiv, ce se exercită asupra realităţii înconjurătoare. Prin voinţa liberă şi prin raţiune, omul ajunge să domine lumea materială, însuşindu-şi obiectele acesteia. Din acest motiv, spune D. Brătianu, în spiritul liberalismului „nu vom şovăi să deducem dreptul de proprietate din dreptul de libertate individuală şi să afirmăm că libertatea fără proprietate este un cuvînt fără sens"[5].

Din faptul că nu ar exista un drept care să permită a vătăma inviolabilitatea persoanei se deduce că şi proprietatea, fiind legată de persoană, intră în sfera acestei inviolabilităţi. Obiectul material „fiind marcat de personalitatea mea, va stabili un raport intim cu propria mea individualitate"[6]. Deducţia lui D. Brătianu se sprijină numai pe cerinţele raţiunii, care pun în concordanţă dreptul de libertate al individului cu dreptul proprietăţii de tip burghez.

Ideile lui D. Brătianu sînt valoroase pentru momentul istoric în care apar, exprimînd poziţia liberală a burgheziei în opoziţie cu feudalitatea .

---

[2] Cf. Ol. Boitoş, *Biografiile româneşti ale lui Ubicini*, Cluj, 1932. Lucrarea lui D. Brătianu apare şi la Londra, în 1849. N. Iorga consideră greşit că lucrarea lui D. Brătianu aparţine lui Elias Regnault (vezi „Analele Academiei Române", Mem. Sect. ist., 1921), autorul de mai tîrziu al lucrării *Histoire politique et sociale des principautés danubiennes*, Paris, 1855, la care se referă şi K. Marx.

[3] D. Brătianu, *Disertaţie ...*, în *Gîndirea românească în epoca paşoptistă (1830—1860)*. Antologie, sub îngrijirea lui Paul Cornea şi Mihai Zamfir, Bucureşti, 1969, p. 463.

[4] *Ibidem*, p. 463.

[5] *Ibidem*, p. 464.

[6] *Ibidem*.

Pe de altă parte, ideea de proprietate a ocupat un loc central în revoluția de la 1848, fiind corelată și cu împroprietărirea clăcașilor și emanciparea lor socială.

D. Brătianu sesizează aspectul necesar al apariției proprietății burgheze, faptul că ea este un rezultat istoric, condiționat de întreaga evoluție a societății.

În direcția de mai sus, el încearcă să clarifice natura dreptului de proprietate, referindu-se la unele păreri emise asupra acestui drept.

O primă idee privitoare la proprietate o întîlnim în *Biblie*, unde omul apare investit cu puterea dominației datorită divinității. Dar tocmai de aceea, arată D. Brătianu, acest om nu era liber și „un lung răstimp trebuia să treacă înainte ca omul să poată ajunge la deplina cunoaștere a libertății sale"[7].

Chiar în filozofia greacă, Platon n-a înțeles principiul proprietății individuale în raport cu libertatea umană. Ideilor lui Platon despre libertate le-ar lipsi baza filozofică, rațională, deoarece filozoful grec consideră ca fiind cauză a vrajbei și invidiei însăși existența proprietății. După D. Brătianu, „un motiv într-atît de secundar nu poate fi opus principiului logic din care decurge proprietatea individuală"[8].

Așadar, proprietatea este pentru D. Brătianu o consecință a unui principiu rațional, logic. El consideră că Aristotel, deși combate pe maestrul său, pe Platon, nu a înțeles același principiu pe care numai rațiunea îl poate pune la baza proprietății. De aceea, afirmă D. Brătianu, „nu în filozofia antică trebuie să căutăm soluția exactă a acestei probleme"[9].

Creștinismul n-a răspuns la întrebarea : cum a apărut și care este natura propretății? Abia cu epoca Renașterii, Grotius, „primul care a despărțit filozofia și jurisprudența de religie"[10], transferă problema proprietății pe plan filozofic. La originea proprietății ar sta, după Grotius, „comunitatea bunurilor înlocuite printr-o convenție expresă sau tacită cu proprietatea privată"[11]. Gînditorul român apreciază la Grotius faptul că a sesizat trecerea de la comunitatea bunurilor la proprietatea individuală, dar n-a putut explica în aceeași măsură modul în care s-a produs această trecere pe plan istoric.

D. Brătianu reține de la Grotius ideea de perfecțiune a omului, care i-ar fi permis să intre în posesiunea unor bunuri, respectiv a pămîntului, pierzîndu-și caracterul comunitar și devenind proprietate individuală. Încît, conchide același autor, „proprietatea personală își datorește apariția principiului imuabil al inviolabilității personale a omului și a lucrului care-i aparține"[12]. Brătianu inversează raporturile dintre individ și proprietate. Situîndu-se pe o poziție raționalistă, idealistă în esența ei, el nu observă că din momentul în care o minoritate a putut să-și însușească o parte din bunurile create apare și deosebirea dintre indivizi pe baza proprietății. Proprietatea nu poate fi concepută, așa cum susține D. Brătianu, numai ca o relație între om și lucru, avînd în vedere doar principiul inviolabilităţii persoanei, deoarece ea se bazează şi pe locul ce-l ocupă fiecare individ în modul de producţie.

---

[7] *Ibidem*, p. 464.

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*, p. 465.

[10] *Ibidem*.

[11] *Ibidem*.

[12] *Ibidem*, p. 466.

D. Brătianu consideră, de pe poziţia liberalismului burghez, că teza lui Rousseau privitoare la inegalitatea dintre oameni ar izvorî numai dintr-o atitudine morală şi sentimentală a gînditorului. Cercetînd dreptul de proprietate, filozoful francez a ajuns la negarea lui, condamnînd pe cel dintîi care a spus : ,,Acest teren este al meu''. Rousseau, ca profet al libertăţii, spune D. Brătianu, a dovedit ,,o lipsă totală de simţ istoric, neînţelegînd că libertatea nu poate exista dacă se înlătură individualitatea omului proprietar''[13]. Drept argument, D. Brătianu aduce părerea lui J. B. Say, după care, acolo unde pămîntul, ca proprietate, nu este al nimănui, el nu poate produce decît buruieni şi păduri. În plus, arată D. Brătianu, gînditorii francezi Charles Comte, Lerminier şi Giraud au ajuns la aceeaşi concluzie, potrivit căreia ,,proprietatea este omul; ea nu are altă origine decît natura umană, că omul nu există decît cu condiţia de a fi proprietar''[14].

Pe de altă parte, D. Brătianu nu este de acord cu explicaţia dată de către Montesquieu şi Bentham în problema proprietăţii. Aceştia pun la baza proprietăţii legea civilă. După D. Brătianu, ,,departe de a fi dat naştere proprietăţii, legile civile sînt cel puţin în mare parte, creaţia proprietăţii''[15]. Există aici un punct de vedere istoric care ne interesează prin obiectivitatea lui. Într-adevăr, în evoluţia societăţii de la un mod de producţie la altul, legea civilă a fost aceea care a apărat întoteauna proprietatea privată în societăţile cu clase antagoniste, ajungînd pînă la sanctificarea proprietăţii.

Urmărind modificările ideii de proprietate în istorie, D. Brătianu face referinţe la cele dintîi popoare, la indieni şi egipteni, greci şi romani, observînd că la ele proprietatea se afla sub protecţia divinităţii, la care ,,proprietatea, odată stabilită, era protejată prin legea religioasă şi civilă''[16]. Cu timpul, aristocraţiile care se formează în Grecia antică întăresc aceste legi, în dauna democraţiei. La romani, ,,aristocraţia despuie pe toţi mărind pe latifundiari''[17]. Creştinismul a perpetuat aceeaşi stare de lucruri, întrucît ,,regimul feudal se instalează ca o nouă organizare a proprietăţii''[18]. Abia cu marea revoluţie franceză de la 1789 asistăm, spune D. Brătianu, la ,,abolirea regimului feudal, la răsturnarea privilegiilor, dîndu-se tuturor instrumentele proprietăţii''[19]. Cu disoluţia societăţii organizate după ordinea divină, noua societate burgheză afirmă şi mai mult dreptul proprietăţii.

D. Brătianu se referă la o serie de aspecte ale dreptului de proprietate, la condiţia lui de apariţie, preocupat fiind de rolul nou pe care îl îndeplineşte proprietatea burgheză, corespunzînd unei etape istorice în dezvoltarea societăţii omeneşti.

---

[13] *Ibidem*, p. 467.

[14] *Ibidem*, p. 468.

[15] *Ibidem*.

[16] D. Brătianu, *Dissertation ...*, Paris, 1841, p. XIII.

[17] *Ibidem*, p. XVI.

[18] *Ibidem*, p. XVII.

[19] *Ibidem*, p. XIX.

D. Brătianu condiţionează apariţia proprietăţii de principiul libertăţii individuale ca inerentă naturii omeneşti. El a arătat că revoluţia de la 1848 s-a desfăşurat sub semnul libertăţii şi dreptului de proprietate, cerînd ca fiecare individ să devină proprietar, condamnînd asuprirea şi vechea dominaţie a feudalităţii.

În scrierea lui D. Brătianu întîlnim cîteva elemente de filozofie juridică, grupate în jurul originii şi evoluţiei istorice a problemei proprietăţii. El îşi sprijină ideile sale pe teoriile existente pe plan european, făcînd unele confruntări între acestea şi stabilind unele premise pentru o filozofie a dreptului, de orientare antifeudală şi burghezo-democratică[20].

---

[20] Asupra vieţii şi operei lui D. Brătianu vezi: 1. Al. Cretzianu, *Din arhiva lui Dumitru Brătianu în România*, vol. I. Bucureşti, Imprimeriile „Independenţa", 1933; 2. Olimpiu Boitoş, *Biografiile româneşti ale lui Ubicini*, Cluj, 1932; 3. *Gîndirea românească în epoca paşoptistă (1830—1860)*. Antologie, sub îngrijirea lui Paul Cornea şi Mihai Zamfir, Edit. pentru literatură, Bucureşti, 1969.

ION C. BRĂTIANU

Ion C. Brătianu, frate mai mic al lui Dumitru Brătianu, s-a născut la 8 iunie 1821, şi a murit la 4 mai 1891, în localitatea Florica, lîngă Piteşti, unde a şi fost înmormîntat.

Între 1841 şi 1848 a urmat studiile de inginerie şi economie politică la Paris. La sfîrşitul lunii februarie 1848 a participat la luptele de pe baricadele Parisului. În Franţa a audiat cursurile lui Jules Michelet şi Edgar Quinet.

Ion C. Brătianu a fost cunoscut mai mult ca om de stat, avîndu-se în vedere perioada 1866—1888 a activităţii sale politice şi mai puţin ca susţinător şi participant la revoluţia din 1848, la realizarea Unirii (1859) şi a cîştigării independenţei de stat a României. Lupta sa revoluţionară se împleteşte, de asemenea, cu o importantă activitate în domeniul teoriei sociale.

Întorcîndu-se în ţară din străinătate, el ia parte la activitatea care pregăteşte revoluţia din 1848 din Ţara Românească, mobilizează masele la luptă, împreună cu Bălcescu şi C. A. Rosetti, contribuie la salvarea cauzei revoluţionare şi a reprezentanţilor ei.

După înăbuşirea revoluţiei, este silit să emigreze, continuîndu-şi lupta pe plan teoretic în publicaţii şi reviste, fiind convins de necesitatea Unirii şi a cuceririi independenţei noastre politice.

În revista scoasă de el şi de C. A. Rosetti, cu titlul sugestiv „Republica română" (1851), apărută la Paris, apoi la Bruxelles, publică o serie de articole privitoare la deziderătele românilor din punct de vedere istoric şi social. Dintre aceste articole, pot fi amintite : *România*, *Naţionalitatea*, *Chestiunea română*, *Profeţii*, şi altele cu răsunet în epocă.

Unionist convins, după ce se întoarce în ţară în 1857, este ales deputat în Divanul ad-hoc. În ianuarie 1859 sprijină alegerea ca domnitor al lui Al. I. Cuza. Într-un articol despre noul domnitor, el spune : „Să nu faceţi dintr-însul instrumentul unei clase pentru apărarea celorlalte clase ci (. . .) să daţi inimă, curaj, de i-ar lipsi, ca să devie eroul, mîntuitorul poporului român"[1].

I. C. Brătianu nu a fost însă consecvent în ideile sale, participînd ulterior la detronarea lui Al. I. Cuza şi la aducerea reprezentantului dinastiei străine în ţară. Urmează o perioadă contradictorie în activitatea sa politică, între altele fiind implicat în mişcarea republicană de la Ploieşti din 1870. Între 1876 şi 1888, timp de 12 ani, a fost prim-ministru susţinînd energic, între altele, actul prin care România îşi cîştiga independența și suveranitatea politică (1877) și totodată fiind întemeietorul Partidului liberal, a cărui doctrină politică a elaborat-o.

---

[1] I. C. Brătianu, *Situaţiunea*, în *Acte şi cuvîntări*, publicate de G. Marinescu şi C. Grecescu, vol. I, partea I (1848—1859), p. 312.

În scrierile sale de teoria istoriei, alăctuite din studiile publicate în reviste, I. C. Brătianu este preocupat de trei probleme principale, anume: 1) *problema progresului în istorie*, așa cum poate fi el urmărit în procesul formării națiunilor; 2) *problema revoluției*, a forțelor ei sociale și 3) *rolul personalității în istorie*

Progresul în istorie rezultă, după I. C. Brătianu, din dominația omului asupra naturii. Omul intervine activ în lumea naturală, modificînd-o și folosind-o în scopurile sale. Natura și societatea apar ca două domenii diferite în esența lor. Socialul reprezintă „puterea nouă, care se adaugă puterii fizice spre a conduce planeta noastră la o perfecțiune din ce în ce mai mare ... spre perfecțiunea nesfîrșită"[2]. Progresul reprezintă *măsura* stăpînirii noastre asupra lumii fizice într-o serie de etape istorice.

I. C. Brătianu acordă un rol preponderent factorului spiritual în determinarea progresului. El afirmă că „în lumea fizică este o lume spirituală, care se desface din ce în ce mai mult, ca să ia asupra celei fizice o putere legitimă, nu ca s-o sfărîme, ca să împiedice și ca să zdrobească lucrarea ce s-a făcut în natură, ci ca s-o dezvolte, s-o facă să rodească și să tragă afară tot ce este frumos și armonios într-însa"[3].

I. C. Brătianu concepe relația om — natură în mod activ și ca o condiție a progresului, întrucît prin ea se realizează bunurile materiale și spirituale ale omenirii întregi. Acest progres de realizare a bunurilor nu este limitat și „nu trebuie, dar, să ne mirăm de a vedea încă omenirea în revoluțiuni mari, căci ea este în stare de făptuire"[4].

Deși I. C. Brătianu nu face referiri precise asupra căilor pe care le va urma omul în viitor, în tendința lui de a stăpîni natura și a organiza societatea, consideră că progresul va fi făcut în favoarea dezvoltării națiunilor și a genului uman. Mai mult, el consideră, sub influența lui V. Hugo, că orice forță socială s-ar opune progresului va trebui să dispară, lăsînd loc tuturor individualităților de a se „manifesta în originalitatea lor, după cum statele formate prin cotropire vor dispărea, ca să lase toate națiunile a se manifesta în propria lor individualitate, prin asociațiunea generală a toată Europa[5]. O astfel de idee a conlucrării tuturor națiunilor pentru un ideal general uman avea menirea, în intenția sa, să trezească popoarele la o înțelegere generală pe continent.

Istoria poate fi înțeleasă numai în funcție de progresul pe care îl înregistrează de la o epocă la alta. În acest progres, „naționalitățile și ginții sînt elemente naturale și constitutive ale omenirii"[6]. La întrebarea dacă ginții și naționalitățile sînt niște stări arbitrare, I. C. Brătianu consideră că ele reprezintă *condiții necesare* pentru progresul uman și cu apariția lor se înregistrează o fază nouă a evoluției sociale. Acest lucru este stabilit prin „metodul științific"[7], după care progresul nu poate fi o pură întîmplare.

---

[2] I. C. Brătianu, *Naționalitatea*, în *Gîndirea românească în epoca pașoptistă* (1830—1860). Antologie, sub îngrijirea lui Paul Cornea și Mihai Zamfir, Edit. pentru literatură, vol. I, București, 1969, p. 471.

[3] *Ibidem*, p. 481.

[4] *Ibidem*.

[5] *Ibidem*, p. 483.

[6] *Ibidem*, p. 471.

[7] *Ibidem*, p. 472.

Elementele „faptice sau arbitrarii", care împiedică progresul, ar fi, după I. C. Brătianu, „clasele care încep a se osebi atît de mult"[8]. Fără să se refere la locul ce-l deţin aceste clase în societate, ca fiind purtătoare ale unui mod de producţie, pentru a lămuri astfel progresul realizat în istorie, I. C. Brătianu vizează societatea „armonică", bazată pe cerinţele raţiunii. Un grad înalt al progresului în societate poate fi atins, după el, prin „lipsa claselor şi egalitatea tuturor în asociaţiunea generală; armonică, prin coordonaţiunea tuturor funcţiunilor, prin iscusita întrebuinţare a tuturor oamenilor şi prin îndestularea ce va da tuturor trebuinţelor legitime"[9].

Din această perspectivă optimistă vede I. C. Brătianu ca posibil de înfăptuit progresul în istorie. Omenirea tinde către acest progres, către unitate şi solidaritate, iar ginţile şi naţionalităţile reprezintă elementele fireşti prin care acţionează progresul. El ajunge să considere, în studiul menţionat mai înainte, că în evoluţia omenirii s-a manifestat „lupta dintre apărătorii privilegiului, a exploatării unora de către ceilalţi şi a partizanilor egalităţii şi frăţiei"[10]. Observaţiile lui I. C. Brătianu sînt judicioase, apropiindu-se de o explicaţie obiectivă a progresului în istorie. El sesizează lupta dintre diferitele clase, fără să facă o referinţă la un tip concret de societate.

Progresul presupune, după I. C. Brătianu, continua participare a membrilor societăţii la viaţa morală şi intelectuală. Acest lucru nu s-ar fi petrecut în societatea greacă şi romană, unde „o mulţime de oameni trebuia să se lipsească chiar de ceea ce era trebuincios vieţuirii lor, spre a se hrăni un număr mic de oameni care, scutiţi de lucrul mîinilor, să poată avea înlesnirea de a se pune cu totul pe studiul ştiinţelor, artelor şi tuturor speculaţiunilor curat intelectuale"[11]. Aşa au stat lucrurile în societatea antică, care nu concepea civilizaţia fără sclavi, atitudine oglindită în doctrinele filozofice din vremea respectivă. Totuşi, omenirea nu s-a oprit la acest stadiu. Încrederea în ştiinţă, alături de o dezvoltare pe plan moral şi intelectual au schimbat înfăţişarea vechii lumi. Astfel că „servajul veni în locul sclaviei şi, în timpul din urmă, lăsă şi el locul său proletariatului; şi astfel din progres în progres, iată-ne într-o epocă în care toţi oamenii trebuie să dobîndească titlul lor de nobleţe, adică lucrul nu va mai fi o sclavie, o osîndă, ci un mijloc de perfecţionament şi fericire"[12].

Ideile lui I. C. Brătianu sînt semnificative pentru perioada 1851—1853, cînd proletariatul se afirma tot mai mult pe plan european. Chiar dacă nu se referă în mod direct la condiţiile unei clase, la rolul ei în istorie, sesizează formele exploatării, interpretîndu-le printr-o perspectivă burghezo-democratică, iluministă.

O atenţie deosebită acordă, I. C. Brătianu ideii de *revoluţie*. Aceasta din urmă este analizată sub aspect teoretic şi practic, cu argumente luate din însăşi activitatea sa de revoluţionar.

Ideea de revoluţie ar implica, după gînditorul român, două laturi: una *distructivă* şi alta *constructivă*, organizatoare. „Aş defini — spune el — revoluţia, ca un cataclism care înghite vechiul ordin al lucrurilor şi totodată o creaţiune care naşte un altul nou, mai presus celui dintîi"[13]. I. C. Brătianu apreciază că în dezvoltarea necontenită a societăţii, ideile, moravurile, ştiinţele ocupă un loc important; de aceeaşi importanţă se bucură instituţiile şi legile, investite cu puterea de a menţine şi dezvolta ceea ce este folositor pentru toţi.

---

[8] *Ibidem.*
[9] *Ibidem*, p. 478.
[10] *Ibidem*, p. 479.
[11] *Ibidem*, p. 487.
[12] *Ibidem.*

Cu timpul însă, aceste instituţii iau un caracter conservator, încît „vatămă societatea ce cîrmuiesc şi o încurcă în mersul ei"[14]. În astfel de momente, revoluţia este aceea care înlătură pe cale distructivă vechea stare de lucruri. I. C. Brătianu înţelege revoluţia ca un rezultat firesc, legic, al unor faze anterioare care o pregătesc, decurgînd din condiţiile reale de viaţă socială. El are în vedere contradicţiile care apar în modul de organizare a societăţii, faptul că forţele sociale care se opun progresului trebuie înlăturate pe calea revoluţiei. Aceasta reprezintă o necesitate istorică.

Revoluţia îndeplineşte, în concepţia gînditorului român, şi un rol constructiv. Faza nouă a societăţii pe care o creează revoluţia se dezvoltă mai încet, întrucît ea presupune o colaborare masivă a tuturor forţelor sociale, o unitate de acţiune în toate direcţiile. Un asemenea scop şi-ar fi propus, după I. C. Brătianu, revoluţia de la 1848, dar fără să-l poată realiza. Scopurile revoluţiei păreau unora prea mari şi radicale, deşi, arată acelaşi autor, era firesc să se ajungă la „unitatea năuntrală a fiecărei naţiuni prin desfiinţarea claselor şi reîntregirea fiecărui individ în drepturile sale, oferindu-i mijloacele de a-şi dezvolta toate facultăţile şi astfel să-şi poată împlini misiunea ce i-a însemnat natura, dîndu-i cutare sau cutare îndemînare"[15].

Totuşi, crede el, revoluţia de la 1848 este „pasul cel dintîi ce facem, ca popor tînăr şi eroic, în această carieră nouă ce omenirea şi-a deschis la 1848"[16].

Cu acelaşi interes a urmărit gînditorul român condiţiile realizării *personalităţii* în istorie. Omul este, după I. C. Brătianu, o fiinţă socială şi „creat conform unor legi tot atît de tari şi de riguroase ca şi ale naturii întregi ... Dar el nu este supus lor orbeşte şi, fără voia lui, el are facultatea de a descoperi singur şi a înţelege acele legi şi raporturi ce există şi, cunoscîndu-le să se conforme lor liber şi de bunăvoie, ca la orice adevăr"[17].

Societatea reprezintă terenul pe care se poate realiza individul. Susţinător al individualismului, I. C. Brătianu consideră că societatea trebuie astfel constituită, încît ea să nu vină în contradicţie cu scopurile acestui individ: el trebuie să se simtă „liber şi creator", omul fiind o „fiinţă perfectibilă fără sfîrşit, de bunăvoie, prin singura putere şi libertate de voinţă"[18].

I. C. Brătianu pune în valoare ideile dreptului natural, care nu sînt contrare naturii omului de a fi liber. Dintr-o astfel de libertate, concepută conform cu natura umană, derivă şi rolul individului în istorie şi societate.

---

[13] *Ibidem*, p. 475.

[14] *Ibidem*, p. 476.

[15] *Ibidem*, p. 477.

[16] *Ibidem*, p. 491.

[17] Idem, *Republica Română*, în *Din scrierile şi cuvîntările lui I. C. Brătianu (1821—1921)*, Bucureşti, 1921, p. 95.

[18] *Ibidem*, p. 97.

Care ar fi condiţiile realizării personalităţii? În primul rînd, I. C. Brătianu apreciază că numai prin cunoaşterea legilor, a progresului realizat în ştiinţă şi cultură se va putea ajunge la treapta înaltă a perfecţiunii. Ştiinţa va duce omul ,,în punctul de civilizaţiune, de progres, unde toate raporturile şi legile vor fi descoperite şi principiile de morală desfăcute de tot ce au astăzi convenţional, capricios şi arbitrar"[19].

În al doilea rînd, omul se va putea realiza ca fiinţă socială prin participarea efectivă la destinele societăţii. Sociologia[20] ne arată că problema omului n-a fost întotdeauna subiect de discuţie al ştiinţei despre societate, deoarece ,,sociologia n-avea încă nici numele chiar. Nu se ştia că, afară de origine, omenirea este una, nu numai în prezent, ci şi în trecut şi viitor"[21]. De aceea, a fost un timp în care cercetarea omului se făcea numai pe ,,tărîmul bisericii creştine"[22]. În această situaţie, ,,societatea era împărţită în două clase: în privilegiaţi, stăpîni, semizei chiar, şi în popor, cufundat în întuneric, privit şi tratat mai întodeauna ca rob, un simplu instrument de lucru"[23].

I. C. Brătianu ajunge la ideea că fiecare individ trebuie să fie folositor societăţii în care trăieşte, acţionînd în familie, naţiune şi omenire, care reprezintă ,,singurele elemente naturale, fiindcă le găsim oriunde este o societate de oameni"[24]. Omul cunoaşte legile dezvoltării acestei societăţi, el poate înţelege cursul ei evolutiv, scopurile generale în raport cu cele individuale. Pe această cale, societatea va învăţa pe membrii ei că ,,omul nu este o anomalie pe pămînt, ci coroana acestei lumi armonice"[25].

Din crezul iluminist care străbate în concepţia lui I. C. Brătianu se vede că el a înţeles societatea umană în perspectiva progresului necontenit, a integrării ei în istorie.

I. C. Brătianu nu şi-a propus o cuprindere exhaustivă a problemelor pe care le ridică ştiinţa istoriei şi teoria dezvoltării sociale. La el găsim numai cîteva elemente care fac legătura cu disciplinele de mai sus. Între altele, conceptele de progres, revoluţie şi personalitate sînt tratate în nemijlocită legătură cu activitatea sa revoluţionară. După 1866 însă este preocupat exclusiv de activitatea politică.

Analizele sale teoretice, legate de unele momente şi situaţii istorice, — în special acela al revoluţiei de la 1848 — au căutat să răspundă unor probleme ridicate de o epocă revoluţionară, de continua amplificare a procesului istoric din a doua jumătate a veacului trecut[26].

---

[19] *Ibidem*, p. 99.

[20] *Naţionalitatea*, în *op. cit.*, p. 480. Trebuie să amintim că I. C. Brătianu a fost printre cei dintîi în sociologia românească, care a folosit termenul de *sociologie* (cf. Traian Herseni, în *Istoria filozofiei moderne*, vol. V, Bucureşti, 1941, p. 460).

[21] *Ibidem*, p. 480.

[22] *Ibidem*.

[23] I. C. Brătianu, *România*, în *Din scrierile şi cuvîntările lui I. C. Brătianu (1821—1921)*, Bucureşti, 1921, p. 106.

[24] Idem, *Republica română*, p. 18.

[25] Idem, *Naţionalitatea*, în *op. cit.*, p. 493.

[26] În legătură cu viaţa şi opera lui I. C. Brătianu pot fi consultate lucrările: 1. *Istoria filozofiei moderne*, vol. V, Bucureşti, 1941; 2. *Acte şi cuvîntări*, publicate de G. Marinescu şi C. Grecescu, vol. I, partea I (1848—1859); 3. *Scrierile şi cuvîntările lui I. C. Brătianu (1821—1921)*, Bucureşti, 1921; 4. *Gîndirea românească în epoca paşoptistă*. Antologie, sub îngrijirea lui Paul Cornea şi Mihai Zamfir, vol. I, Bucureşti, Edit. pentru literatură, 1969.

TIMOTEI CIPARIU

T. Cipariu (1805—1887) este un alt reprezentant al mişcării de idei a paşoptismului care a contribuit, prin preocupările sale filozofice, ştiinţifice şi culturale, la afirmarea liniei raţionaliste de gîndire proprie acestui moment ideologic*. În comparaţie însă cu contemporanii săi (S. Bărnuţiu sau G. Bariţiu), aportul lui T. Cipariu în această direcţie prezintă unele particularităţi, determinate de formaţia şi funcţiile pe care le-a deţinut în viaţa culturală a Blajului.

Şi-a făcut studiile în întregime la Blaj, trecînd prin toate formele de învăţămînt existente aci: gimnaziul, cursul filozofic (care se întindea pe parcursul unui an de studiu şi în cadrul căruia se preda psihologia şi logica) şi seminarul teologic, pe care-l absolvă în anul 1825[1]. După terminarea studiilor, funcţionează ca profesor la gimnaziu (la clasa „poezie"), apoi, începînd din 1828, predă, timp de doi ani, un curs de filozofie, pentru ca între anii 1830—1854 să ocupe catedrele de teologie dogmatică şi de studiu biblic la seminarul teologic. Începînd din anul 1854 deţine, timp de 21 de ani, direcţiunea gimnaziului din Blaj, în cadrul căruia a redeschis, în anul 1861, cursul de filozofie, suprimat în 1848.

T. Cipariu a desfăşurat, concomitent cu activitatea profesorală, o susţinută activitate publicistică, înfiinţînd şi conducînd periodicul „Organul luminărei" (1847—1848), devenit, în cursul anului 1848, „Organul naţionale", „o gazetă beserecească, politică e leterariă", în programul căreia înscrie, ca preocupări, „tot ce poate se deştepte interes pentru român, istorie, literatură, limbă, relegiune, filozofie, moral, economie și alte asemenea (...), în scurt, tot ce ar putea cu un pas cît de mic a ne apropia de scopul ce ne-am prefipt", adică „formarea mintei și a inimei în poporul român"[2].

---

* Din bibliografia privind activitatea filozofică a lui T. Cipariu, se pot reţine următoarele lucrări: G. Bogdan-Duică, *Cantiani români*, în „Sămănătorul", an. III, nr. 6 din 8 februarie 1904; idem, *Kant şi Cipariu*, în „Societatea de mîine", Cluj, an. I, nr. 3 din 27 aprilie 1924; George Em. Marica, *O discuţie sociologică-filozofică în „Foaia pentru minte, inimă şi literatură"*, în „Revista de filozofie", tom. 15, nr. 9, 1968; idem, *Foaie pentru minte, inimă şi literatură.* Bibliografie analitică, cu un studiu monografic, Edit. pentru literatură, Bucureşti, 1969; George Em. Marica, Iosif Hajós, Călina Mare, Constantin Rusu, *Ideologia generaţiei române de la 1848 din Transilvania*, Edit. politică, Bucureşti, 1968. Pentru alte date, în legătură cu viaţa şi activitatea de ansamblu a lui T. Cipariu, vezi: Dr. Ioan Raţiu, *Timotei Cipariu, Viaţa şi activitatea lui*, Blaj, 1905; Ştefan Manciulea, *Contribuţii noi la viaţa şi opera lui T. Cipariu*, Blaj, 1944; *Istoria literaturii române*, vol. II, *De la Şcoala Ardeleană la Junimea*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1968; Valeriu Niţu, *Contribuţii la valorificarea activităţii filologice şi istorice a lui Timotei Cipariu*, în *Studii de istorie, filologie şi istoria artei*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1972, p. 251 şi urm.; Maria Protase, *Studiu introductiv* la Timotei Cipariu, *Jurnal.* Ediţie îngrijită, prefaţă, note şi glosar de Maria Protase, Edit. Dacia, Cluj, 1972 (dar, din păcate, autoarea uită să amintească măcar activitatea filozofică a lui T. Cipariu, care constituie una dintre dimensiunile personalităţii acestuia); Nicolae Albu, *Prefaţă* la Timotei Cipariu, *Poezii.* Îngrijirea ediţiei, antologie, prefaţă şi note de Nicolae Albu, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1976.

[1] Maria Protase, *Timotei Cipariu. Copilăria şi anii de studii*, în „Studia Universitatis Babeş-Bolyai". Series philologica, fasciculus 1, Cluj, 1962.

Numele lui T. Cipariu este consacrat în cultura română în primul rînd de activitatea sa filologică, fiind cel mai de seamă filolog al epocii și unul dintre cei mai mari orientaliști din Europa, cooptat ca membru activ de Societatea germană de orientalistică. În domeniul filologiei a întreprins o acțiune similară cu cea a lui M. Kogălniceanu, A. T. Laurian și N. Bălcescu în domeniul istoriei, de tezaurizare a vechilor documente și monumente de limbă românească: *Crestomația seau analecte literarie dein cărțile mai vechi și noue românesci, tipărite și manuscrise, începînd de la seclul XVI pînă la al XIX* (Blaj, 1858) și a editat prima revistă de specialitate, „Archiv pentru filologie și istorie" (Blaj, 1867–1872). A fost membru și unul dintre primii vicepreședinți ai Academiei Române, de asemenea membru fondator și vicepreședinte al „Astrei".

În activitatea sa politică, T. Cipariu a luptat pentru luminarea și emanciparea culturală a poporului român, pentru recunoașterea drepturilor politice ale națiunii române. Situat inițial pe poziții moderate, fiind adeptul căii „legaliste", atitudinea sa social-politică evoluează în cursul revoluției de la 1848, apropiindu-se de aripa radicală din conducerea acesteia.

Formația intelectuală a lui T. Cipariu, cît și complexa sa activitate profesorală, determină un profil specific al gîndirii sale filozofice, ea îmbinînd elemente teologice cu elemente iluminist-raționaliste tipice.

Concepția filozofică inițială a lui T. Cipariu și care a stat la baza cursului său din 1828–1830 este greu de conturat din datele pe care diversele cercetări le-au pus în lumină. După unele informații contemporane, „încă supt Bob introduse profesorele Timotei Cipariu la a.[nul] 1829 filozofia germană în școalele din Blașiu"[3]. Unii biografi consideră că T. Cipariu „în cursul filozofic se îndeletnicește cu filozofia cantiană, și traduce pe Krug"[4]. G. Bogdan-Duică, deși, inițial, are unele rețineri, admite, în final, ca cert faptul că în cursul profesat între anii 1828–1830 T. Cipariu a pornit de la Krug[5]. Mai recent, George Em. Marica avansează altă opinie: „E însă aproape sigur că în 1828 – 1830, cînd predă pentru prima dată filozofia la Blaj, el nu s-a condus după Krug. O influență a acestuia se poate discerne numai mai tîrziu, în *Protestul consistoriului din Blaj contra limbei ungurești la anul 1842*, opera lui, unde argumentarea se întemeiază pe ideea « drepturilor naturale »"[6]. Dacă, într-adevăr, T. Cipariu a predat „filozofia germană" (concepîndu-și cursul, cel mai probabil, după W. T. Krug), el a adus o contribuție certă la procesul emancipării filozofiei față de teologie, în învățămîntul blăjean în speță, fără a se fi ridicat însă la poziția lui S. Bărnuțiu, care a realizat o depășire a sintetismului transcendental al gînditorului german într-o direcție materialistă; Krug nu a fost receptat de T. Cipariu într-un sens mai radical nici în anii următori, fapt atestat de întreaga sa activitate publicistică, dar mai ales de spiritul general al „Organului luminărei”[7], în paginile căruia afirmă teze specifice unei linii raţionaliste de gîndire, alături de altele proprii teologiei, acestea rămînînd însă, de regulă, într-un raport de independenţă unele faţă de celelalte. În atitudinea sa faţă de religie, T. Cipariu s-a plasat, cel mult — aşa cum vom vedea în continuare — în limitele iluminismului kantian.

---

[2] „Programa la Organ" în „Organul luminărei", nr. I din 4 ian. 1847.

[3] A. Papiu Ilarian, *Istoria românilor din Dacia superioare*, tom. I, Viena, 1852, p. 209.

[4] Dr. I. Rațiu, *Timotei Cipariu. Viața și activitatea lui*, p. 14; de asemenea p. 15.

[5] Gh. Bogdan Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, 1924, p. 36–37, 147–148.

[6] George Em. Marica, *O discuție sociologică-filozofică ...*, în *loc. cit.*, p. 1090, nota 9.

T. Cipariu cunoştea, totodată, încă înainte de revoluţie, pe unii dintre marii gînditori ai epocii: Voltaire, Rousseau, Lamennais, Louis Blanc, Feuerbach, Lamartine, Goethe, Schiller etc., fapt atestat de prezenţa operelor acestora în biblioteca sa [8]. Fondul de idei al respectivelor opere a exercitat o anumită influenţă asupra gîndirii lui T. Cipariu în problemele de filozofie socială şi politică — care se plasează în latura iluministă a acesteia — , dar linia filozofică Kant-Krug rămîne totuşi preponderentă în determinarea profilului ei general. De altfel, la redeschiderea cursului de filozofie în anul 1861, T. Cipariu apelează la opera lui Krug şi tipăreşte *Elemente de filozofia după W. T. Krug*, (2 vol. Blaj, 1861, 1863), lucrare destinată a fi utilizată ca manual şcolar[9]. Pe de altă parte, el este încredinţat că ea va umple un gol şi în literatura filozofică: „Noi credem încă, după sterilitatea literaturii române pre acest teren, cum că chiar şi din acest punct cartea-ne va fi bene venită”[10], prin această traducere T. Cipariu încercînd o continuare a liniei filozofice a „şcolii kantiene”, în forma lui W. T. Krug, în gîndirea filozofică din Transilvania şi în învăţămîntul filozofic blăjean în particular[11].

Dacă latura raţionalistă a gîndirii lui T. Cipariu se contureazǎ, în principal, prin însuşirea liniei filozofice Kant-Krug, o altă expresie a acesteia o constituie o bună parte din articolele publicate în periodicul său „Organul luminărei” (scris aproape în întregime de el, cei doi colaboratori J. J. Mány şi A. Pumnul avînd contribuţii cu totul secundare şi nesemnificative), în „sentenţiile", maximele, aforismele şi alte diverse bucăţi „literare" publicate ca anexe la *Compendiu de gramateca limbei române* şi la traducerea scrierii de morală practică, *Portarea de buna cuvenienţa între oameni*.

---

[7] Cf. George Em. Marica, în vol. *Ideologia generaţiei române de la 1848 din Transilvania*, p. 59, fără a putea fi de acord cu aserţiunea că „Organul . . . ” ar cuprinde „numeroase contribuţii apologetice în sprijinul religiei”.

[8] George Em. Marica semnalează existenţa unui manuscris al lui T. Cipariu, *Ansichten der Philosophen über Recht und Gerechtigkeit*, care cuprinde citate, extrase comentate din diverşi gînditori antici şi moderni în limba germană (luate dintr-un tratat german), latină şi chiar franceză: Pitagora, Platon, Aristotel, stoici, Cicero, Seneca, din autori creştini (Sf. Pavel, Lactanţiu, Ambrozie, Toma d'Aquino, etc.), Bacon, Descartes, Hobbes, Locke, Spinoza, Grotius, Puffendorf, Leibniz, Montesquieu, Kant (textul cel mai cuprinzător) etc., urmate, în final, de maxime şi formule juridice, opinii despre monarhia absolută, contractul social, proprietate. Nu s-a putut însă stabili epoca din care datează aceste însemnări ale lui T. Cipariu. Cf. George Em. Marica, *O discuţie sociologică-filozofică . . .*, în *loc. cit.*, p. 1099, nota 9; idem, în vol. *Ideologia generaţiei . . .* p, 59, nota 104.

[9] *Prefaţiune la Elemente de filozofia după W. T. Krug*, de T. Cipariu, Blaşiu, 1861, p. 3.

[10] *Ibidem.*

[11] G. Bogdan-Duică afirmă că din această prefaţă ar reieşi că „T. Cipariu îşi dă perfect seama că este un kantian, care trebuie să lupte cu lipsurile limbei pentru a-i face, totuşi, loc printre români filozofiei germane” (*Kant şi Cipariu*, în *loc. cit.*, p. 66), cu precizarea că ar fi fost un kantian „indirect”, studiind şi însuşindu-şi filozofia lui Kant în forma lui Krug. T. Cipariu este, după acelaşi autor, al „patrulea vechiu cantian român” în ordine istorică (idem, *Cantiani români*, în *loc. cit.*, p. 83).

După unii autori, cartea tradusă de T. Cipariu după W. T. Krug (*Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur*) ar constitui principala realizare a învăţatului blăjean pe terenul literaturii filozofice româneşti, ca transpunere şi tipărire în limba română a primului sistem filozofic (Iosif Hajós, *Timotei Cipariu şi filozofia*, mss.). Dacă o traducere, mai ales în condiţiile epocii date are însemnătatea ei certă, traducătorul este însă mult mai puţin independent faţă de original în raport cu o prelucrare sau adaptare după un text luat ca model, întreprindere care-i permite celui care le realizează să-şi afirme liber propriile poziţii.

T. Cipariu publică în „Organul luminărei" în anul 1847 o suită de articole: *Icoana creştinului*, *Lumea*, *Omul*, *Dumnezeu*[12], care urmau să constituie, împreună cu altele tratînd despre „relegiune, amoare şi amiciţie, vertute şi pecat, luminare şi educaţiune" un „tractat morale — religios"[13], a cărui finalitate o fixează în aceea ca „şi în materia aceasta se se deschidă ocaziune spre lăţirea ideilor sănătoase, preţuite de fiecare cetitoriu, ce amă a cugeta serios, şi nu e cuprins de prejudecia"[14]. Respectivele articole au avut ca model un tratat german (T. Cipariu afirmă că „a fost condus de un inveţiat renumit al Germaniei"[15]), asupra căruia s-a oprit şi G. Bariţiu, dar acesta din urmă a reţinut doar secţiunea tratînd despre om[16].

În genere, T. Cipariu este preocupat, în spiritul veacului luminilor ale cărui linii le continuă în activitatea sa, răspunzînd unor imperative imediate, de problemele unei *filozofii practice*, în principal de cele de etică, încercînd să ofere, prin respectivele maxime, sentinţe morale etc., îndreptare, norme de conduită necesare unor oameni a căror minte trebuia să se emancipeze sau care au pornit pe acest drum, să le indice instrumentele de emancipare şi de afirmare ca oameni liberi, de cucerire a demnităţii umane, strivită în forme multiple şi complexe. Modelul la care apelează i-a oferit lui T. Cipariu, ca şi lui G. Bariţiu, posibilitatea să schiţeze un asemenea îndreptar moral, îmbinînd teze de orientare kantiană cu unele postulate ale moralei creştine. T. Cipariu, mai mult decît alţi contemporani ai săi — dată fiind şi formaţia sa —, nu concepea etica fără o bază religioasă. Postul cel mai avansat pe care-l atinge în problemele morale este deismul; poziţia sa implica, mai mult sau mai puţin afirmată, o anumită latură critică faţă de religie, din perspectivă raţionalistă, ceea ce reprezintă, fără discuţie, o depăşire a poziţiei tradiţionale. Profesorul blăjean se situează, în felul acesta, pe poziţiile unei religii „luminate".

T. Cipariu, în suita respectivă de articole, îşi opreşte atenţia (fie prelucrînd, fie numai traducînd), şi asupra unor probleme filozofice generale (cosmologice, ontologice), năzuind spre o sistematică filozofică, pentru a trasa cadrul în care să fie plasat omul, precum şi premisele filozofiei practice pe care o propune ca principal obiectiv al „tractatului" în cauză. Soluţia filozofică a acestor probleme este, în esenţă, cea a teologiei, dar preia, desigur prin intermediul originalului german, unele teze din gîndirea filozofică contemporană. El reţine astfel ideea mişcării universale, care se desfăşoară „în etern pre regulate cărări"[17], determinînd dezvoltarea totului, a lumii, diversificarea părţilor sale constitutive: „Lumea nu e un agregat — îngrămădire — de lucruri particulare şi unul lengă altul stătătorie”; ea „nu era îndată la început un tot gata şi deplenit; toate părţile şi obiectele cuprinse într-ensa nu ajunseră preste tot şi neatîrnat unul de altul la a lor estime, ci ele se dezvoltară pre-ncetul, şi întru o gradaţiune relativă dein nedeplenit în deplenit. Ast curs al dezvoltării se vede în toată natura”[18]. Dezvoltarea progresivă a „lumii” constituie fundamentul conexiunii universale, a acelei „legături îmbrăţişiatorie”[19], cum se exprimă T. Cipariu: „pretutendeni e o desfăşurare progresivă. Nece o parte şi nece un grad particular al dezvoltării totului se poate concepe singur, fără relaţiune către cel mai deînainte şi următoriu”[20], astfel încît „în natură nu e lacună; în lume toate sînt legate deolaltă ca o catenă nefinită; veriga cea mai ultimă a catenei acesteia e în legătură cu cea mai de sus”[21]. Conexiunea, legătura reciprocă, influenţa necontenită pe care o exercită una asupra alteia se desfăşoară „după legi nestrămutăţioase”[22].

---

[12] Atribuite, în mod neîntemeiat, în *Istoria literaturii române*, vol. II, *De la Şcoala Ardeleană la Junimea*, p. 629, lui Aron Pumnul. Paternitatea lui T. Cipariu este probată de mai multe date, asupra cărora însă nu insistăm.

[13] [T. Cipariu], *Icoana creştinului*, în „Suplement" la „Organul luminărei", nr. XXII din 7 iunie 1847, p. 119.

[14] *Ibidem.*

[15] *Ibidem.*

[16] G. Bariţiu, *Omul. Pentru cei cărora le place a cugeta şi a judeca; — iar pentru alţii tot articolul e fără folos*, în „Foaie pentru minte" ..., 1839, nr. 40, 41, 42, la sfîrşit purtînd menţiunea: „Extract", adică traducere sau prelucrare parţială.

[17] [T. Cipariu], *Lumea* (I), în „Suplement" la „Organul ...", nr. XXXVI din 6 sept. 1847, p. 197.

T. Cipariu împărtăşeşte, asemenea lui G. Bariţiu, ideea, de rezonanţă goetheană, potrivit căreia „nemica nu piere, numai legăturile lucrurilor se strămută, numai formele se schimbă; toate se întorc într-un cerc etern”[23].

Chiar dacă respectivele idei le aşează, în ultimă instanţă, în cadrele unei concepţii teologice despre lume — pe de o parte pentru a nu şoca susceptibilitatea lectorilor gazetei sale (care e şi „besericească”), cît şi constrîns de haina preoţească pe care o purta, cu care, de altfel, se identifică în bună măsură — ele capătă o semnificaţie aparte pentru gîndirea sa, în primul rînd pentru latura raţionalistă a acesteia, reliefată de modul în care concepe omul, devenirea, demnitatea acestuia etc.

Pe de altă parte, T. Cipariu a publicat în paginile periodicului său unele articole de popularizare a unor date şi concluzii ale ştiinţelor moderne ale naturii, în special ale astronomiei, oprindu-se asupra ultimelor descoperiri efectuate în anii 1846—1847: „descoperirea planetului celui nou”[24], Neptun, de către Le Verrier prin „turburările în cursul” planetie Uranus sau descoperirea de către Hund a unei noi planetoide[25], încercînd să scoată în evidenţă implicaţiile filozofice ale acestora. Limbajul şi tonul articolelor este comun unei gîndiri naturalist-ştiinţifice. Cu această ocazie el popularizează „teoria atragerei” sau „legile greutaţiunei de Newton stabilite” în rîndul unei mase de cititori formată, în proporţie de 50%, din preoţi, unii dintre ei obscurantişti.

Dar cea mai importantă idee pe care T. Cipariu ţine s-o sublinieze priveşte rolul raţiunii în cunoaşterea universului, a tainelor sale: „Descoperirea planetului celui nou (...) Neptun (...) e aşia de singularie în genul seu, și așia de onoratoria pentru poterea mentei omenești; (...) la eastă descoperire nu venіră deintru întîi prein prinderea cu simțirea (...), neci prein întîmplare, ci singur prein poterea mentei, care străbate toate adîncurile naturei"[26].

---

[18] *Ibidem.*

[19] *Ibidem.*

[20] [T. Cipariu], *Lumea* (I), în *loc. cit.*, p. 197.

[21] *Ibidem.*

[22] *Ibidem.*

[32] [T. Cipariu], *Omul* (V), în „Suplement” la „Organul ... ”, nr. XLI din 11 octombrie 1847, p. 227.

[24] [T. Cipariu], *Determinări mai de aproape despre planetul cel nou,* în „Organul ... ”, nr. IX din 1 martie 1847, p. 41.

[25] [Idem], *Planetele din nou aflate,* în „Organul ...”, nr. XLVIII din 29 noiembrie 1847.

Pe aceeaşi linie raționalistă T. Cipariu susţine că un fapt poate fi acceptat şi investit cu valoare de adevăr — ceea ce este identic, după el, cu caracterul filozofic al acestuia — numai dacă este fundat pe rațiune, dacă cercetarea sa a „urmat rațiunea și mentea sanetoase", dacă a rezistat examenului critic-rațional. Autoritatea „rațiunei și mentei sanetoase" este, pentru T. Cipariu, atît de mare încît însăşi posibilitatea acceptării Scripturii, a „crezamentului ei" trebuie condiționată de „judecarea" ei din perspectiva principiilor rațiunii[27]. Această poziție a lui T. Cipariu este rezultatul cert al influenței gîndirii kantiene, cu acel postulat al religiei „în limitele rațiunii", postulat pe care-l adoptă și W. T. Krug în manualul său (filozofia religiei asumîndu-și, după acesta, sarcina să propună o teorie critică a revelației), iar traducătorul român nereținînd, din bibliografia aferentă problemei, decît un singur titlu: *Kant's Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* E adevărat, T. Cipariu nu utilizează consecvent acest principiu, care l-ar fi putut duce dincolo de deism. Teolog prin formație, și ca atare neîmpărtășind ateismul, el pledează însă, din perspectivă raționalist-critică, pentru libertatea de gîndire chiar în interiorul teologiei, manifestîndu-se împotriva dogmatismului și fanatismului religios, împotriva mărginirii clericale. Referindu-se, astfel, la epocile de dominație a credinței religioase, el afirmă că „într-aceea nu se poate nega, că oarecînd cu înfruntarea ateismului se făceau multe necuveniențіe. Erau tempuri, cînd fără socoteală toți se chiamau ateiști, care aveau *anima de a cugeta singuri*(...) *Teologii rigoroși* nu poteau suferi, deacă încumeta cineva se caute înprejuru-i în templu naturei, și socoteau că împlenesc datorenția santă deacă asupra unor ca aceștia se vor rezbuna (..) Invețiații carii rezultatele cercetărilor sale nu le-au pus în armonia strînsă cu credenția beserecească, fură însemnați cu numele de eretic, sau și ateist !"[28]. Este aici o definire a propriei sale poziții neortodoxe față de canoanele concepției teologice despre lume și om.

Momentele principale ale afirmării şi promovării unei linii raționaliste de gîndire de către T. Cipariu, trecînd astfel dincolo de cadrele generale ale concepției teologice despre lume de la care pornește, ceea ce echivalează, în fapt, cu depășirea parțială a teismului printr-o concepție deistă, sînt marcate de capitolul *Omul.* Un prim indiciu în acest sens este soluția problemei raportului dintre om și transcendență, cîtuși de puțin ortodoxă în raport cu postulatele doctrinei teologice, indicînd cert situarea lui T. Cipariu pe pozițiile deismului: dacă „soartea omului" este „după a lui Dumnezeu înțielept așiezămînt"[29], acesta i-a dat-o omului „în propria lui mînă", iar rațiunea devine principala sa călăuză și judecător; ea nu-i este dată omului de către creator doar pentru a-l pune pe acesta în legătură cu sine, pentru a-i cunoaşte și urma prescripţiile. „Omul nu ar putea trăi, dacă nu ar înveția a-și întrebuința rațiunea''[30]. Chiar în caracterizarea creștinului T. Cipariu accentuează asupra raționalității ființei umane: ,,Creștinul e un înțielept, care nepregetat amblă după adever: cugetă luminat prein el, trăiește îmbunetățit prein el. Rațiunea-i lucește pe calea vieții'' și doar atunci cînd ,,razele lucrărei acesteia'' nu-i sînt suficiente, apelează la divinitate și providență[31]. Postulatele credinței religioase au menirea să constituie un ultim îndreptar în viața practică a omului, în procesul de înnobilare a sa, dar mijlocul și instrumentul principal al acestui proces, care se desfășoară în ,,sfera lucrărei''[32], îl constituie rațiunea. T. Cipariu împărtășește și promovează cu această ocazie principiile umanismului iluminist-raționalist, concretizate în prețuirea rațiunii și a luminilor ei, a valorii ei de călăuză în viața socială, de creatoare de cultură și progres.

---

[26] [Idem], *Determinări ...,* în *loc. cit.,* p. 41.

[27] T. Cipariu, *Scienția S. Scripture,* Blaj, 1854, p. 98, 105.

[28] [T. Cipariu], *Dumnezeu* (II), în „Suplement" la „Organul ...", nr. XLIV din 1 noiembrie 1847, p. 247 (subl. ns. — *Gh. E.*).

[29] [T. Cipariu] *Omul* (I), în „Suplement" la „Organul ...", nr. XXXVII din 23 sept. 1847, p. 204.

Rațiunea este principala ,,întiietate'' a omului: ,,Pentru omul deșteptat spre rațiocinare togma așia e de firesc și neîncungiurat a cugeta, precum și a mînca și a bea. A omului fericitate mai înaltă — afirmă T.Cipariu — e împreunată cu a lui raționalitate mai mare''[33]; comportarea sa practică, urmînd prescripțiile rațiunii, îi asigură ,,demnetatea — dignitas — încît neci o dată e cu potenția a-l socoti mare îndestul''[34]. Prin utilizarea rațiunii ,,ne-ncetat avem să ne prefacem în oameni'', ne cîștigăm ,,omanetatea'', care rezidă, în esență, în raționalitate.

Progresul moral și intelectual, progresul uman în general este condiționat de dezvoltarea rațiunii: ,,Prin rațiune sînt omului deschise porțile spre înaintare perpetuă (...) Cît de sus stă omul preste animare prein a sa rațiune, și între omul dein anticitatea întunecoasă și necioplită, și între cel dein tempul de acum cît de mare e destincțiunea! Cine nu cunoaște înaintarea minții în arte și în scienția dein secul în secul!''[35]; omului, ,,prein a lui rațiune i se deschide țiera adeverului''[36].

Însuși termenul de cultură este folosit de T. Cipariu în sens de ,,cultura omului'', reprezentînd atingerea gradului ,,omanetății'' prin ,,cultura spirituale'', prin dezvoltarea laturii raționale, cugetătoare a omului. Dezvoltarea raționalității omului, a culturii sale este — afirma T. Cipariu — rezultatul unui proces lent și gradat: ,,Scularea omenimei dein brutalitate se întemplă cătinel și în mai neobservate graduri unul preste altul. Trecură seculi, pînă ce se aretară urmele vreunei civilesațiuni. Întunecați și nedesfășurați zăceau la început în om mugurii spre aceea, ce avea să fie el după natura sa; avea să fie aruncat și tribulat temp mult; avea să treacă prein o școală lungă a necesităței, pînă ce mugurii reeșiră la oareșicare dezvoltare''[37]; dar ,,întemplarea și necesitatea îi aduse nescai mediuloace, care pre el gradatu-l desselbăteciră'' și acest proces a avut loc pentru că, ,,neîndoit'' în omul primitiv ,,adînc dormitand-a potere de cugetat numai prein multe lovituri tari s-a deșteptat''[38].

---

[30] [Idem], *Omul* (IV), în ,,Suplement'' la ,,Organul ....'', nr. XL, din 4 oct. 1847, p. 221.

[31] [Idem] *Icoana creștinului* (I), în Suplement'' la ,,Organul ...'', nr. XXIII, din 7 iunie 1847, p. 119.

[32] [Idem], *Omul* (I), în *loc. cit.*, p. 204.

[33] *Ibidem.*

[34] [Idem], *Omul* (IV), în *loc. cit.*, p. 221.

[35] [T. Cipariu], *Omul* (III), în ,,Suplement'' la ,,Organul ...'', nr. XXXIX din 27 sept. 1847, p. 215.

[36] [Idem], *Omul* (I), în *loc. cit.*, p. 203.

[37] *Ibidem*, p. 204.

[38] *Ibidem.*

Această „cultivare" a omului are, totodată, semnificaţia cuceririi libertăţii sale. T. Cipariu împărtăşeşte şi susţine aici legătura de esenţă, proprie oricărei concepţii umaniste, între raţiune şi libertate : „A lui cultivare spirituale (a omului) are să fia opul alegerei libere, maturul frupt a încordarei proprie şi victoria după luptă animoasă"[39]. Măreţia deplină a omului constă în unirea minţii sau raţiunii sale cu activitatea liberă, cu libertatea voinţei : „în frumoasa însocire a amendurora zace adevărata demnetate omenească"[40]. Voinţa trebuie să se conducă după principiile pe care le dă raţiunea. Raţiunea în sine nu ne face buni, ci observarea preceptelor ei. Raţiunea are putere dătătoare de lege, dar puterea executivă zace în voinţă.

T. Cipariu nu se mărgineşte doar la libertatea subiectivă, ci ia în consideraţie şi unele date ale libertăţii sociale. „Fără cultura de om nu reiese nici o fericire poporană" ; iar „neomenia" este proprie acelor momente ale istoriei cînd „între oameni brutaletatea în întreaga desoluţiune predomneşte"[41], aceasta generînd toate viciile şi fărădelegile în viaţa socială. T. Cipariu manifestă însă optimism în ce priveşte viitorul omenirii, căci, spune el, omul „există aici spre omanetate", şi dacă acest stadiu nu s-a realizat încă, el se va produce în viitor, „căci neprescriptibili sînt drepturile naturei omeneşti, şi nu se pot şterge poterile, ce le-a aşiezat Dumnezeu în ea"[42].

Maximele pe care le avansează, după modelul urmat, au o tonalitate raţionalistă certă : „Ome, semţieşte-ţi demnetatea întreagă ! prein lucrare dreaptă respectează-ţi întîietăţile naturei tale (...). E ruşine a rămînea înderetul acestui scop, cînd în natură toate merg înainte. Propăşirea ţi-este chemarea"[43]. De pe această poziţie el condamnă robia spirituală, prejudecăţile ; omul nu trebuie să se plece orbeşte unei păreri îmbrăţişate anterior, ci să se autodepăşească ; „deşi place la mulţi deviza : lăsaţi precum a fost ! ce e vechiu e mai bun ; arată că puterea spiritului tău e mai mare decît puterea dedărei. Nici odată să nu lucri condus de prejudecia ! Tot prejudiciul arată netăria sau lipsa menţii (...). Cu cît mai tare se lăţieşte giurul scienţilor tale, şi cu cît mai tare te trage anima spre bine : cu atît păşeşte mai aproape de scopul, carele-ţi este defipt"[44].

De asemenea, maximele pe care le adoptă T. Cipariu, de esenţă kantiană, au o trăsătură umanistă şi democratică : „Respectează binele şi în alţii, şi nu nepreţui pre nici un om ! Şi cel mai mic poate lucra spre bine"[45]. Punctul cel mai înalt al poziţiei etice pe care o adoptă T. Cipariu se plasează în domeniul eticii kantiene : „Neci odată se îngioseşti pre cineva de unealtă ! Nu merită să fie numit om, cel ce pre alţii mai mult voeşte a-i folosi, decît a le fi folositoriu. Respectează drepturile omeneşti şi în cel mai mic !"[46].

---

[39] *Ibidem.*

[40] [Idem], *Omul* (III), în *loc. cit.*, p. 215.

[41] [Idem], *Omul* (I), în *loc. cit.*, p. 204.

[42] [Idem], *Omul* (V), în „Suplement" la „Organul ...", nr. XLI din 11 oct. 1847, p. 227.

[43] [Idem], *Omul* (VI), în „Suplement" la „Organul ...", nr. XLII din 18 oct. 1847, p. 233.

[44] [Idem], *Omul* (VI), în *loc. cit.*, p. 233.

[45] *Ibidem.*

[46] *Ibidem.*

Pornind de la aceste postulate morale, T. Cipariu își fixează poziția sa politică : „Pentru drepturi omenești nimic nu deșteaptă semțiul mai vîrtos, decît nedreptatea suferită”, dar după el — , cel „carele vorbește despre drepturi omenești, pentru aceea încă nu e Iacobin seau Carbonariu”[47], adică revoluționar.

O componentă esențială a gîndirii iluminist-raționaliste a lui T.Cipariu este însușirea principalelor teze ale teoriei dreptului natural, pe care le folosește cu consecvență în activitatea sa politică și culturală atît în perioada premergătoare revoluției de la 1848 în Transilvania, de pregătire ideologică a acesteia, cît și în cursul ei. În anul 1842 el protestează împotriva proiectului de lege dietal privind introducerea limbii maghiare în toate sferele vieții sociale în Transilvania, considerînd că aceasta „periclitează cele mai sfinte drepturi naturale” ; dreptul de a se folosi de limba maternă este un „drept echivalent cu acela al existenței personale, inalienabil și imprescriptibil”[48].

De asemenea, elemente ale teoriei dreptului natural sînt utilizate de T. Cipariu în dezbaterea problemelor uniunii Transilvaniei cu Ungaria. „*Libertate, egalitate, frățietate* — asta e acum deviza tuturor popoarelor Europei, asta trebuie să fie deviza și a tuturor popoarelor Ungariei”[49] — scrie T. Cipariu. „Dreptul libertății”, „dreptul egalității” sînt principiile axiomatice care caracterizează spiritul Europei civilizate, „au păzitoare către civilizațiune”[50] și constituie „cele mai întîie drepturi și fundamentale, fără care nu este viață politică”, acele „drepturi omenești” inalienabile care trebuie să reglementeze relațiile dintre națiuni, clase și indivizi.

Se poate constata, atît în *Protest . . .* , cît, mai ales, în seria articolelor intitulate *Uniunea*, o radicalizare continuă, sub influența evenimentelor social-politice prevestitoare ale revoluției, a poziției politice a lui T. Cipariu, marcată și de distanța care o separă de fondul de idei profesat într-un articol anterior al său, *Mintea-tăria*, în care urmărind, dintr-o perspectivă iluministă, să sublinieze valoarea cultivării, a dezvoltării facultăților intelectuale ale omului („mintea sufletului”), ajunge la unele concluzii contrare fondului de idei al teoriei dreptului natural, al „dreptului firii” : „A stăpîni este un dar, care numai minții se cuvine”, iar cei „tari” (înzestrați numai cu forță fizică) trebuie să poarte „greutățile spre slujba și folosul celor înțelegători”[51], ei neputînd fi ca atare slobozi.

În activitatea lingvistică, urmînd direcțiunea Școlii ardelene, T. Cipariu conferă limbii o dimensiune filozofico-istorică. Existența istorică a unui popor sau națiuni este probată în primul rînd prin limba sa : ea este acel factor istoric „căreia se închinară părenții noștri ca unui idol viu și însuflețitoriu, singurul tesaur ce ne-a remas de la ei, și care ca un fir roșu singur e în stare de a ne conduce prein toate labirintele întunecate ale acestui popor antic”[52].

---

[47] *Ibidem*, p. 233—234.

[48] *Protestul consistoriului din Blaj contra limbei unguresti la anul 1842*, în „Anexă” la G. Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, p. 209.

[49] [T. Cipariu], *Uniunea*, III, în „Organul luminărei”, nr. LXVII din 7 aprilie 1848, p. 381.

[50] *Ibidem*, p. 382.

[51] [T. Cipariu], *Mintea-tăria*, în „Foaie pentru minte, inimă și literatură”, nr. 23 din 8 iunie 1841, p. 179.

[52] T. Cipariu, *Principia de limbă și scriptură*, ed. II, revăzută și înmulțită, Blaj, 1866, p. 256.

Analiza activităţii lui T. Cipariu nu ar fi completă dacă nu am aminti măcar lucrarea *Elemente de poetică, metrică şi versificaţiune* (1860), scrisă sub influenţa poeticilor lui Aristotel, Horaţiu şi Boileau. Preocupările sale în aceste domenii se înscriu deci pe linia clasicismului, ceea ce constituie încă o dovadă a aderenţei lui T. Cipariu la direcţia raţionalistă de gîndire (chiar în condiţiile în care o parte a producţiei sale poetice denotă unele propensiuni romantice).

◆

Ceea ce caracterizează activitatea filozofică a lui T. Cipariu este afirmarea unor idei şi postulate specifice liniei raţionaliste a gîndirii româneşti de la mijlocul secolului al XIX-lea, realizată din interiorul teologiei,pornită din partea unui teolog de formaţie şi cu funcţii ecleziastice. Acest proces nu este însă dus de T.Cipariu pînă la ultimele sale consecinţe. Concepţia sa filozofică prezintă o împletire a unor elemente religioase şi iluminist-raţionalist tipice. Deşi, în structura sa, a rămas un teolog, el păşeşte deseori în cadrele deismului, perspectivă din care a promovat unele din postulatele de bază ale raţionalismului filozofic: încrederea în capacitatea cognitivă a raţiunii, respectarea demnităţii umane, ideea drepturilor naturale ale omului etc. Pe această linie, în filozofia practică el pledează pentru o recunoaştere concomitentă a importanţei „scaunului judecătoriu al raţiunei şi al religiunei", accentul, în „tractatul" adaptat după originalul german, căzînd însă asupra raţionalităţii omului ca măsură a „dignităţii", „omenităţii" sale.

ION ZALOMIT

Ion Zalomit (1810–1885) a fost profesor de filozofie la Şcoala „Sf. Sava", apoi la Facultatea de litere din Bucureşti, încă de la înfiinţarea acesteia. Şi-a făcut studiile în Bucureşti, apoi în Germania şi în Franţa. Între anii 1871 şi 1885 îndeplineşte funcţia de rector al universităţii bucureştene. În anul 1861 a fost numit director al Eforiei şcoalelor.

Scrierile sale sînt puţine la număr, dar valoroase prin comentariile făcute asupra unor orientări din istoria filozofiei. Dintre aceste scrieri, semnalăm în special : *Principes et mérite de la philosophie de Kant. Dissertation inaugurale*, Berlin, 1848. A mai scris : *Starea instrucţiunii publice în România* (1862), *Discurs* (1864). Cursurile de filozofie ţinute la universitate au fost şi ele publicate. De asemenea a tradus din A. Charma, *Elemente de filozofie* (1854), apoi *Logica şi morala* (1853).

Ideile principale ale lui Zalomit privitoare la istoria filozofiei se desprind din lucrarea *Principiile şi meritul filozofiei lui Kant*. În această scriere, autorul nu se limitează la o expunere narativă a gîndirii filozofului german, ci evaluează în mod critic opera acestuia. El pune mai întîi în lumină premisele şi izvoarele kantiene : considerînd că doctrina kantiană cuprinde o serie de idei novatoare, care au dat un impuls filozofiei moderne, Zalomit se referă la tradiţia moştenită de Kant, la precursorii lui.

Referindu-se la filozofia engleză, la reprezentanţii ei de seamă, cum ar fi Bacon, Locke, Hume, gînditorul român reţine cîteva principii de la care au pornit aceştia. Bacon, arată Zalomit, a fundamentat şi dezvoltat principiul inducţiei, oferind filozofiei posibilitatea de a se dezvolta pe calea demonstraţiei şi deci a ştiinţei, pentru a evita erorile din cunoaşterea umană. Ulterior, empirismul lui J. Locke a combătut teoria „ideilor înnăscute", deschizînd calea către „un sistem al psihologiei empirice"[1]. Terenul pentru o nouă teorie a cunoaşterii era pregătit. Cu David Hume, arăta Zalomit, idei vechi ale metafizicii, legate de Dumnezeu şi nemurire, se zdruncină. El subliniază că scepticismul lui Hume a influenţat gîndirea critică în filozofie, îndeosebi pe cea a lui Kant. O influenţă similară au exercitat asupra lui Kant alţi doi gînditori : Descartes şi Leibniz. Zalomit găseşte unele apropieri între Descartes şi Kant : *Cogito*-ul cartezian, preeminenţa lui asupra realităţii, l-am întîlnit la gînditorul german. Totodată, arată el, „unul (Descartes — *n. ns.*) a făcut legea criticii, celălalt (Kant — *n. ns.*) a pus-o în practică. Unul a propus libertatea absolută a omului, filozoful de la Königsberg a dovedit-o. Unul a inventat adevărata metodă a ştiinţelor pozitive, celălalt a practicat-o"[2].

---

[1] I. Zalomit, *Principiile şi meritul filozofiei lui Kant*, în *Gîndirea românească în epoca paşoptistă*. Antologie, sub îngrijirea lui Paul Cornea şi Mihai Zamfir, vol. II, Edit. pentru literatură, Bucureşti, 1969, p. 374.

[2] *Ibidem*, p. 377.

Filozofia lui Leibniz este privită de Zalomit din perspectiva epocii în care apare. Astfel, această filozofie fundamentează ideea finalităţii divine conform principiului „armoniei prestabilite".

Concluziile filozofului german duceau la susţinerea concepţiei teologice despre lume. Altul ar fi meritul lui Leibniz şi aceasta, consideră Zalomit, ţine de etica sa. Ideea lui Leibniz, după care „cu cît oamenii acţionează mai mult în conformitate cu raţiunea, cu atît vor fi mai liberi"[3], deschide un cîmp nelimitat activităţii umane, libertăţii omului de a gîndi conform cu cerinţele raţiunii, împotriva oricărui dogmatism religios. Leibniz însă nu a dus pînă la capăt o astfel de idee care ar fi venit în contradicţie cu concepţia sa finalistă.

Doctrinele filozofice de mai sus au avut drept scop, după Zalomit, să pregătească terenul pentru o mai bună înţelegere a filozofiei lui Kant. Acest lucru iese şi mai mult la lumină din modalitatea de a înţelege fundamentele filozofiei kantiene şi rolul ei în istoria filozofiei.

Principala latură asupra căreia se fixează Zalomit, avînd în vedere întreaga doctrină kantiană, este aceea a cunoaşterii. El porneşte de la premisa fundamentală pentru înţelegerea filozofiei kantiene, în virtutea căreia „Kant nu face critica unei ştiinţe în general, ci a raţiunii însăşi, adică a raţiunii ce poate fi liberă prin ea însăşi"[4]. Ceea ce pentru alţi gînditori fusese numai un obiect între ghilimele, în sensul că raţiunea nu era privită în structura ei originară, în posibilităţile ei funcţionale, devine la Kant un subiect centrat în problematica metafizicii. Zalomit sesiza faptul că metafizica la Kant este pusă în relaţie nemijlocită cu imperiul raţiunii pure. De aici decurg alte întrebări, legate de modul în care metafizica este posibilă, întrucît ea se poate sprijini pe experienţă sau pe judecăţile apriori. Zalomit arată că prin Kant se instaurează idealismul transcendental, ca opus şi diferit de idealismul empiric, reprezentat, după gînditorul român, prin Descartes.

Idealismul transcendental al lui Kant se vădeşte încă din modul în care concepe spaţiul şi timpul. Aceste două noţiuni, arată Zalomit, sînt considerate ca fiind „forme sensitive, care precedă în noi toate impresiile adevărate de care sîntem afectaţi prin obiecte"[5]. Constatînd apriorismul lui Kant, gînditorul rămîne la concluzia sa,subliniind că spaţiul şi timpul sînt reduse la nişte simple forme, izolate de realitatea lucrurilor materiale. În mod similar interpretează Kant şi experienţa. Aceasta din urmă este pusă în dependenţă de categoriile raţiunii, în baza cărora poate fi concepută universalitatea şi necesitatea. Categoriile aparţin intelectului şi sînt date acestuia tot aprioric.Experienţa nu poate atinge absolutul, ceea ce determină „raţiunea pură" să depăşească limitele inerente experienţei. De aceea, după Zalomit, la Kant „cunoaşterea transcendentă a raţiunii nu se confirmă niciodată prin experienţă. *Raţiunea pură* cu ideile sale nu se ocupă de obiectele particulare, trecînd dincolo de sfera experienţei" [6].

Kant a simţit contradicţiile în care se afundase această „raţiune pură", fapt care l-a determinat să transfere „raţiunii practice" problemele ce se dovedeau insolubile. Pe planul eticii, raţiunea îşi impune imperativul ei exprimat în legea morală. O astfel de lege înseamnă pentru Kant „libertate de orice condiţie empirică”[7]. Imperativul categoric reprezintă legea constitutivă a raţiunii practice.

---

[3] *Ibidem*, p. 376.

[4] Idem, *Principes et mérite de la philosophie de Kant, Dissertation inaugurale*, Berlin, 1848, p. 14.

[5] *Ibidem*, p. 16.

[6] *Ibidem*, p. 26.

Gînditorul german a făcut două mari diviziuni — filozofia naturală şi filozofia morală — dînd celei din urmă un drept de afirmare. Astfel că, subliniază Zalomit, la Kant, „legislaţia bazată pe concepţiile despre natură se face pe calea inteligenţei şi este teoretică, iar legislaţia bazată pe concepţia despre libertate se face prin raţiune, şi nu este decît practică”[8].

Sau, altfel spus, după Zalomit, concepţia despre natură a lui Kant nu permite un acces la „lucrul în sine”, ci numai la fenomen, iar concepţia despre libertate, dimpotrivă, îşi reprezintă obiectul „în sine”.

Kant a încercat să înţeleagă cele două domenii de mai sus prin puterea judecăţii, respectiv a esteticii, şi a plasat judecata între inteligenţă şi raţiune[9]. Frumosul, după Kant, întruchipează forma pură, aşa cum se manifestă în contemplaţia estetică a naturii.

Deşi pune uneori la îndoială soliditatea argumentaţiei kantiene, Zalomit apreciază forţa ideatică a doctrinei kantiene. Această forţă ar rezulta şi din aceea că filozoful german a preluat ideile înaintaşilor săi pe plan filozofic, empirişti sau raţionalişti, încorporîndu-le în propriul său sistem. Kant, subliniază Zalomit, „nu a trecut cu vederea din ceea ce trataseră ceilalţi filozofi. El a sistematizat toată capacitatea de cercetare în care secolul precedent fusese atît de bogat cu ajutorul criticii[10].

Pe de altă parte, Zalomit găseşte că sistemul kantian este fragil în problemele legate de ştiinţă, de părţile constitutive ale acesteia. Alteori, acelaşi Kant se pronunţă în mod absolut asupra domeniilor care privesc ştiinţa, fără să încerce o prealabilă completare a rezultatelor ştiinţei cu filozofia însăşi. Cu toate acestea, Zalomit subliniază cu multă convingere „că nu trebuie să voim a măsura demnitatea şi profunzimea filozofiei lui Kant prin ceea ce a spus expres şi prin ceea ce a lăsat sub formă de dogmă, ci trebuie s-o măsurăm prin însăşi tendinţa şi scopul ei, care este critică şi care trezeşte spiritul conform naturii lui, fondînd criticismul”[11], Kant a plasat critismul în centrul filozofiei sale.

Subliniind cîteva din trăsăturile filozofiei kantiene, Zalomit o cercetează şi sub aspect critic. Există, după gînditorul român, carenţe în sistemul kantian, în modul său de alcătuire şi în conţinutul său. O primă obiecţie a lui se referă la noţiunea de substanţă. „O astfel de noţiune — spune Zalomit — a fost aşezată de Kant între categorii, deşi ea este strîns legată de pipăit”[12]. Kant nu atribuie unor simţuri, cum ar fi auzul şi pipăitul, un rol egal în cunoaştere, faţă de cel al văzului, de exemplu. În ceea ce priveşte cele trei idei ale raţiunii, le deduce din „ideea de infinit şi absolut”[13]. O astfel de idee, „legată de noţiunea lumii exterioare, creează viziunea unui subiect activ, creează viziunea Divinităţii; legată de noţiunea unei substanţe gînditoare, creează viziunea psihologică a nemuririi sufletului”[14]. Kant a procedat deductiv în cunoaştere, fiind preocupat mai mult de forma şi utilitatea celor trei idei ale raţiunii, „fără să le supună criticii reale"[15].

---

[7] *Ibidem*, p. 32.
[8] *Ibidem*, p. 34.
[9] *Ibidem*, p. 35.
[10] *Antologia cit.*, p. 373.
[11] *Ibidem*, p. 379.
[12] *Ibidem*, p. 380.
[13] *Ibidem*.
[14] *Ibidem*.

Zalomit aduce unele obiecţii critice şi eticii kantiene. De acord cu ideea lui Kant, potrivit căreia pentru a acţiona bine nu e necesară existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului, el consideră că „în aceasta constă marea forţă şi frumuseţe a eticii sale"[16]. Ne întîmpină însă o dificultate, căci, „dacă este aşa — continuă Zalomit — , nu mai înţeleg ce spune tot el despre natura care mi-ar fi dat aceste idei"[17]. Şi alte probleme ridicate de către Kant au rămas sub semnul contrazicerilor. Un exemplu ni-l oferă „lucrul în sine". Kant sublinia că raţiunea nu poate pătrunde „lucrul în sine"; ea poate însă să şi-l reprezinte. „Dar, cel ce vorbeşte despre reprezentările lucrului în sine, spune Zalomit, presupune — natural — lucrul în sine"[18].

Cea mai mare dificultate o întîmpină Kant în rezolvarea raportului natură-libertate. Ea este atît de mare, încît arată Zalomit, „a constituit o piatră de încercare pentru aproape toţi succesorii lui Kant. Căci natura nu pare a fi lipsită cu totul de libertate, nici libertatea nu pare a se ridica deasupra naturii"[19].

În aceeaşi problemă, Zalomit consideră că libertatea omului se afirmă în raportul său activ cu lumea naturală, în procesul prin care o cunoaştem pe aceasta din urmă. De aceea „raţiunea filozofică nu poate suporta o contemplare pur subiectivă a naturii, ci ... unirea naturii cu libertatea, căci ştiind ce facem, încrederea în raţiunea noastră creşte"[20]. Iată de ce libertatea nu se reduce la cerinţele raţiunii pe plan moral, aşa cum a presupus Kant, ci, dimpotrivă, „nu ne putem teme că legile morale ar fi lezate prin unirea naturii cu libertatea"[21].

Zalomit înscrie deci libertatea în relaţia om-natură, aceasta fiind determinată de modul în care subiectul se detaşează de lumea naturală, în scopul cunoaşterii ei, dominînd-o prin intervenţia sa activă.

Concepţia lui I. Zalomit despre diferitele etape de dezvoltare a istoriei filozofiei, culminînd cu cea a lui Kant, are o valoare metodologică. Zalomit a fost deopotrivă un cunoscător şi un interpret al istoriei filozofiei. El a sesizat că înţelegerea unei concepţii filozofice presupune o prealabilă cunoaştere a tuturor sistemelor filozofice anterioare, care nu apar întîmplător.

Zalomit este unul dintre primii gînditori raţionalişti de la noi care au apreciat valoarea criticismului kantian şi au pus în lumină unele din limitele filozofului de la Königsberg.

Alături de Gheorghe Lazăr, August Treboniu Laurian şi Simion Bărnuţiu, Zalomit este un bun cunoscător al istoriei filozofiei, al celei kantiene în special, anticipînd preocupările de mai tîrziu din acest domeniu în gîndirea românească[22].

---

[15] *Ibidem.*

[16] *Ibidem.*

[17] *Ibidem.*

[18] *Ibidem.*

[19] *Ibidem.*

[20] *Ibidem.*

[21] *Ibidem.*

[22] A se vedea : Lucian Predescu, *Dicţionarul enciclopedic*, Bucureşti, 1939. 2. *Gîndirea românească în epoca paşoptistă (1830—1869)*. Antologie, sub îngrijirea lui Paul Cornea şi Mihai Zamfir, vol. II, Edit. pentru literatură, Bucureşti, 1969.

ALEXANDRU HASDEU

Activitatea filozofică a lui Alexandru Hasdeu se desfăşoară în perioade istorice marcate de profunde frămîntări şi prefaceri sociale. El a trăit între anii 1811 şi 1872, timp în care a avut loc revoluţia de la 1848 şi actul Unirii Moldovei cu Ţara Românească (1859), evenimente care au exercitat o influenţă deosebită asupra gîndirii lui. Studiile şi le face la Chişinău, Harkov, Lvov, apoi în Germania, unde, cum arată el, a audiat „lecţiile marilor profesori din München: Schelling, Görres"[1] şi ale altora.

Întors în ţară, a fost ani la rînd profesor de liceu, preocupat — ca toţi cei ce descindeau din familia Hasdeu — de a descoperi izvoarele istorice, valoarea scrierilor şi documentelor de cultură fiind asemuit de către contemporanul său C. Stamati cu Dimitrie Cantemir.

Alex. Hasdeu dorea să dezvăluie „antica glorie a Moldovei", simţindu-se atras de tradiţiile de viaţă şi de luptă ale poporului său, de originalitatea culturii populare, dîndu-ne, după opinia lui N. Iorga, „primele studii despre folclorul românesc"[2].

Într-o mai mare măsură, tema predilectă a cercetărilor sale este legată de filozofie şi îndeosebi de filozofia istoriei. În acest din urmă domeniu a fost considerat, pentru epoca sa, „ca cel dintîi care şi-a pus conştient şi clar probleme de filozofia istoriei"[3]. Majoritatea scrierilor sale sînt redactate în limba rusă şi se înfăţişează ca mici studii concentrate, comentarii şi expuneri asupra unor probleme sau autori preferaţi.

Menţionăm articolul *Skovoroda şi societatea contemporană* (1835); seria de „aforisme" unite sub titlul *Despre ţelurile filozofiei* (1835), studiile *Un filozof mistic* (1835), tradus şi în româneşte în 1930, în care este vorba de acelaşi G. S. Skovoroda, şi *Problema timpului nostru* (1842), tradus în limba română în 1938. O serie de lucrări beletristice, nuvele şi schiţe de inspiraţie istorică atestă preocupările sale pentru cunoaşterea trecutului istoric şi a creaţiei folclorice. A tradus încă din 1830, în limba rusă cîntece populare moldoveneşti, cărora le-a făcut şi un succint comentariu.

Fiindu-i recunoscută activitatea pe plan cultural, Alex. Hasdeu a fost ales în 1866 membru al *Societăţii literare române*, care va deveni în 1879 Academia Română. N-a putut participa la lucrările acestei instituţii, deşi işi manifestă dorinţa de a-i îmbogăţi colecţiile cu cîteva lexicoane din secolul al XVII-lea, cu copii în limba latină ale lucrării lui D. Cantemir *Descriptio Moldaviae* și alte scrieri[5].

---

[1] Alexandru Hasdeu, *Problema timpului nostru*, tradusă de N. Covali, Bucureşti, 1938, p. 12.

[2] N. Iorga, *Istoria literaturii române în veacul al XIX-lea*, vol. II, p. 40—41.

[3] *Istoria filozofiei moderne*, vol. V, Bucureşti, 1941, p. 319.

[4] Tr. Ionescu-Nişcov, *Scrierile filozofice ale lui Alexandru Hasdeu şi gînditorul ucrainean Grigore Savici Skovoroda*, în „Romanoslavica" (filologie), XII, Bucureşti, 1965, p. 196.

◆

În ansamblul ei, gîndirea filozofică a lui Alex. Hasdeu manifestă vădite accente iluminist-raționaliste, dînd o atenție înălțării și perfecționării omului prin cunoașterea de sine, după cerințele filozofiei și pe calea culturii.

Preocupat de rosturile filozofiei, de țelurile și mijloacele sale, Alex. Hasdeu vrea să pună în evidență valoarea euristică a acesteia. Filozofia trebuie să descopere adevărul despre om și lume, îndreptîndu-ne către o activitate conformă cu cerințele rațiunii, pentru a se putea constitui, după Alex. Hasdeu, ca ,,știință a vieții''. În acest sens, filozofia ar ușura omului calea spre o autocunoaștere, eliberîndu-l de sub povara ignoranței și a îndoielilor. Recunoscînd această funcție educativă a filozofiei, Alex. Hasdeu scrie: ,,Măreția, frumusețea și armonia cosmică, minunata varietate în unitate, cîrmuirea universului, poezia taciturnă a cerului sau muzica mută a împărățiilor naturii, — cîte izvoare nesecate pentru o rațiune curată, cîte imbolduri înalte către înțelepciune!''[6]. Pe urmele lui Socrate și ale lui G. S. Skovoroda, Alex. Hasdeu a conceput filozofia ca un dialog al omului cu el însuși și cu lumea înconjurătoare, pentru a o cunoaște și a o înțelege. De aici decurge și locul pe care îl ocupă filozofia în raport cu omul, dar și cu celelalte științe, avînd față de acestea o prioritate izvorîtă din înseși trăsăturile ei specifice, de ordin moral. Pentru că, la Alex. Hasdeu ,,filozofia înlăuntrul celorlalte științe, e ca soarele în sistemul planetar''[7]. Ideea de mai sus nu vrea să sublinieze că filozofia și-ar subordona ei celelalte științe, ci, dimpotrivă, că există o legătură între acestea, o armonie și un echilibru, în cadrul cărora filozofia are un rol coordonator. Pe de altă parte, filozofia urmărește și realizarea progresului în viața umanității, întrucît ea este o călăuză sigură spre realizarea binelui și a adevărului. Ea, filozofia, ne cere să avem în vedere ,,măsura în care un om poate să fie folositor altuia, în considerarea progresului luminilor''[8]. Progresul în viața morală asigură, după Alex. Hasdeu, înfăptuirea idealurilor mari ale umanității, iar ca ,,știință a vieții'' filozofia cuprinde întreaga experiență subiectivă a omenirii, orientînd-o în scopul amintit mai sus. De aceea, pentru filozofie, ,,toată greutatea constă în a găsi mijloacele de a reînvia secolele trecute ale științei, astfel ca ele, asemeni învățaților geniali, să acționeze asupra noastră, exercitîndu-ne și întărindu-ne în același timp''[9].

Omul poate folosi experiența veacurilor de gîndire numai cu ajutorul rațiunii. Alex. Hasdeu pune în lumină puterea de pătrundere a acestei rațiuni și superioritatea pe care ea o are față de sentimente și pasiuni. Asemuind rațiunea cu ,,un mit simbolic'', gînditorul român consideră că ea ,,e o desprindere din *prima Ratio* după planul căreia s-a izvodit lumea[10].

---

[5] Liviu Marian, *Alexandru Hașdeu și Academia Română*, București, 1932, p. 13.

[6] Tr. Ionescu-Nișcov, *op. cit.*, p. 199, după traducerea din ,,Vestnik Evropi'', 1835.

[7] *Ibidem*, p. 198.

[8] Alex. Hasdeu, *Un filozof mistic*, tradus din rusește de M. Majevski, cu o prefață de E. M. C. Grigoraș, București, 1930, p. 8.

[9] *Ibidem*, p. 8.

[10] *Ibidem*.

întreaga existență este conformă cu o astfel de rațiune care a prezidat la apariția ei și care îi este inerentă.

Postulatul raționalist al lui Alexandru Hasdeu înlătură orice echivoc în ceea ce privește valoarea morală a filozofiei, de a fi folositoare omului și scopurilor sale în viață. Se întrevede aici îndemnul iluminist de încredere nesfîrșită în posibilitățile individului de a gîndi asupra existenței fără a se supune unei forțe din afara lui, de natură divină. De altfel, Alex. Hasdeu lasă să se înțeleagă și mai bine aceste lucruri atunci cînd se referă la Socrate și la Skovoroda. După el, „formula la Socrate, Demoniul său, iar la Skovoroda Minerva sa, le împacă acțiunile și viața întreagă cu mersul superior al lucrurilor”[12]. În gîndirea celor doi filozofi ar exista un *ce* comun, pornind de la necesitatea cunoașterii de sine a omului, după datele rațiunii sănătoase (la Socrate), după datele rațiunii cerești, la Skovoroda. Această ultimă observație a lui Alex. Hasdeu asupra rațiunii și a rolului acesteia ne arată cît de mult știa să diferențieze poziția celor doi gînditori în înțelegerea rațiunii umane.

Realizîndu-se pe calea rațională și avînd o funcție morală, filozofia ocupă un loc de seamă în viața omenirii, fiind un remediu pentru înlăturarea relelor.

Astfel că filozofia se reduce numai la relația directă dintre individ și lume, bazată pe reflecția spontană în acord cu cerințele de ordin moral ale vieții. Cu toate acestea, cele cîteva însemnări despre țelurile filozofiei, despre avantajele pe care ea le oferă umanității, despre aportul ei la progresul necontenit sînt o mărturie a modului în care Alexandru Hasdeu repune în valoare principiile și ideile gîndirii filozofice. De fapt, cu expunerea acestor idei putem trece la domeniul filozofiei istoriei, asupra căruia s-a fixat gînditorul român.

Cercetarea fenomenului istoric este făcută de către Alex. Hasdeu „în spiritul timpului” și în funcție de *ideile* și *faptele* care apar în procesul istoric. El își propune să răspundă la întrebările: ce este istoria? și cum poate fi ea cunoscută? Pornind de la aceste probleme, pe care le consideră ca fundamentale pentru orice cunoaștere istorică adevărată, Alex. Hasdeu vede ca posibilă formarea unei „științe istorice”.

Sub influența idealismului clasic german, el afirmă că istoria reprezintă „motorul dezvoltării spiritului uman cu ajutorul libertății sale”[12]. În esența ei, istoria dirijează acest spirit spre cucerirea propriei sale libertăți. O astfel de libertate a spiritului reprezintă un act interior, subiectiv, pe care Alex. Hasdeu îl înțelege în manieră hegeliană. Istoria ne apare numai ca o simplă desfășurare a spiritului, fără să se precizeze ce anume reprezintă libertatea acestuia și cum se ajunge la ea. Ca „motor al dezvoltării spiritului”, istoria îi imprimă acestuia o anumită mișcare, o transformare, care nu poate fi înțeleasă în mod mecanic, deoarece intervin în acest proces factori diferiți.

El stabilește însă că desfășurarea istoriei are loc potrivit unui principiu exprimat în „tendința către existență, adică din existența în sine către existența pentru sine”[13]. Cele două faze ale procesului istoric se

---

[11] *Ibidem*, p. 15.

[12] Alex. Hasdeu, *Problema timpului nostru*, București, 1938, p. 7.

[13] *Ibidem*.

întrepătrund, existența în sine și existența pentru sine în condiționarea lor reciprocă pregătesc momentul necesar de trecere de la o stare dată la alta viitoare. Existența în sine a istoriei nu ne spune încă prea mult, ci ea trebuie să ne arate „cum se naște un moment din alt moment"[14] istoric, cum se sprijină acestea.

Alex. Hasdeu înțelege în mod idealist dialectica istoriei, întrucît viața istorică se reduce numai la transformările din „existența în sine în existența pentru sine și apoi cum s-a împletit din nou existența pentru sine în existența în sine"[15]. Elementele constructive ale procesului istoric, epocile de progres ale acestuia, ca părți integrante ale vieții omenirii, nu sînt suficient de clar redate. În acest scop, el încearcă să facă o periodizare în istorie în funcție de ceea ce numește „timp istoric". Împotrivindu-se celor care împart perioadele istoriei „în mod arbitrar, adică exact după metoda în care se face disecția anatomică a unui cadavru, eu — spune Alex. Hasdeu — le și dau denumirea de momente naturale ale vieții istorice, contrar perioadelor artificiale la alcătuirea vieții istorice"[16].

Așadar, epocile istorice apar ca momente naturale ale vieții istorice. Ele cunosc și o evoluție într-o direcție cerută de însăși dezvoltarea firească a omenirii în diferitele ei etape. Pentru a ne face o imagine mai adecvată despre aceste momente naturale ale vieții istorice, Alex. Hasdeu intervine cu precizarea că „*ideile* și *faptele* sînt elementele constitutive ale vieții istorice, ele formează o unitate concretă, ca posibilitate și realitate pentru ceea ce devine necesar"[17]. Realitatea vieții istorice și evoluția ei viitoare sînt înscrise în această dinamică care se manifestă între *idei* și *fapte*, respectiv între teorie și acțiunea practică. Istoria nu apare ca o simplă derulare a momentelor ei trecute, susținută de personalitățile și biografiile domnitorilor, ci în continuitatea și unitatea *ideilor* și *faptelor*. Toate acestea oferă o posibilitate de a trece la analiza procesului cunoașterii istoriei. Un astfel de proces ar presupune trei laturi: *analitică*, *sintetică* și *comparativistă*. Alex. Hasdeu mai denumește aceste momente, sau laturi ale cunoașterii istoriei și „contemplări" ale vieții istorice, cu înțelesul de căutare și cercetare a fenomenelui istoric.

Pe cale *analitică*, noi putem degaja în mod amănunțit o serie de forme și expresiuni de viață ale unei comunități istorice. Această comunitate nu este înțeleasă ca „o adunare de oameni, care să ocupe pe lîngă locuința lor, o bucată de pămînt, delimitată de hotare naturale sau artificiale, ci ca o totalitate rațional-umană, cuprinsă într-o astfel de individualitate care, dacă la exterior se prezintă cu caracter de colectivitate, formează în sine o unitate perfectă[18]. În cadrul acestei comunități, care cunoaște o dezvoltare continuă, noi putem să descifrăm pe cale analitică o serie de condiții ale existenței comunității, mai precis „unirea dintre începuturile necesității și ale libertății"[19]. Latura analitică face posibilă reconstituirea fragmentară a unor perioade îndepărtate din viața istorică a comunității, pînă la timpul în care ne aflăm. Prezentul poate fi cunoscut prin raportare la trecut, deoarece „comunitatea se recunoaşte atunci cînd singură se concentrează în sine însăşi şi pentru sine, atît în decursul existenţei sale continue, cît şi în fiecare perioadă a dezvoltării sale[20]. Pe baza „formulelor analitice", noi intrăm în relaţie cu părţile care constituie viaţa comunităţii. De aceea, după gînditorul român, „cercetătorul istoriei se aseamănă cu un pelegrin care, pierzînd drumul într-o stepă nisipoasă, se bucură dacă găseşte o urmă de picior de om, cu toate că nici măcar nu ştie cine a lăsat această urmă[21]. Pentru a înţelege spiritul comunităţii, Alex. Hasdeu distinge noţiunea de „timp istoric". Acest „timp istoric" reprezintă „ordinea comunităţii care se recunoaşte pe ea însăşi, socotită ca parte integrantă din viaţa omenirii"[22]. În „timpul istoric" este inclusă durata temporară a existenţei comunităţii, cu diferitele ei etape, cu tendinţele şi interesele sale.

---

[14] *Ibidem.*
[15] *Ibidem*, p. 12.
[16] *Ibidem*, p. 14–15.
[17] *Ibidem*, p. 8.
[18] *Ibidem*, p. 4.
[19] *Ibidem*. p. 6.

O referinţă directă face Alex. Hasdeu la rolul „oamenilor istorici". Aceştia ar concentra în ei „expresivitatea ce caracterizează spiritul întregii comunităţi"[23]. Alături de aceştia, se află „oamenii mari", al căror nume constituie „inscripţia timpurilor istoriei"[24] şi masa anonimă care reprezintă „factorul principal al istoriei, baza şi structura ei"[25]. Oamenii, luaţi ca subiecţi ai istoriei, nu sînt „legiuitori ai comunităţii, ci numai cei mai credincioşi şi mai conştiincioşi executori ai adevărului istoric"[26], adică a ceea ce este necesar în istorie.

În latura *analitică* a cunoaşterii istoriei, noi operăm cu indici şi semne care se referă la comunitate, la modul său de existenţă, la „timpul ei istoric" şi la oamenii care acţionează în interiorul acestei comunităţi. Pentru a fi mai concludentă, cunoaşterea istorică se ridică la un nivel superior, acela al „contemplaţiei" sintetice, care nu se limitează la „proprietăţile prin care istoria se rezolvă şi se descompune în amănunte"[27].

Această latură a cunoaşterii istoriei are în vedere, după Alex. Hasdeu, istoria ca *întreg*, cu trăsăturile ei esenţiale. Astfel că „ştiinţa istorică trebuie să cuprindă pentru aceasta, deodată şi nu în cea mai simplă expresiune, toate seriile separate de fapte istorice şi, ca un adevărat centru, să adune şi să unească, toate razele unilaterale şi răzleţe, într-un singur punct"[28]. Sinteza nu se opreşte la aspectul atomar al comunităţii, adică la individul acesteia, ci îl ia „ca pe o fiinţă legată de viaţa liberă a întregului"[29].

În seria de întîmplări şi fapte sau idei ale vieţii istorice, cunoaşterea sintetică trebuie, după Alex. Hasdeu, să descopere legea. O astfel de lege este aceea a *polarizaţiei*, prin faptul că ea stabileşte apropierile dintre epoci pe baza cauzelor şi efectelor care intervin în succesiunea lor temporară. Aceste constatări îl determină pe Alex. Hasdeu să se întrebe: „E uşor oare să uneşti organic (iar nu mecanic), în timp şi într-un şir neîntrerupt de cauze şi efecte, toate datele eterne, înălţînd pînă la gradul de necesitate, credința în a reprezenta relațiile reciproce ale ideilor și faptelor?"[30]. Problema cunoașterii sintetice s-ar reduce la dezvăluirea acestui mecanism logic prin care acționează *ideile* și *faptele* în istorie. Legea *polarizației* explică cum în decursul istoriei „teoria și practica spiritului timpului coincid"[31]. Analogia dintre diferitele epoci, în direcția teoretică și practică, merge atît de departe la Alex. Hasdeu, încît el afirmă că, „după legea polarizației, sistema lui Boecklin și reforma contemporană a lui Luther nu sînt ele oare două momente ale aceleiași culori? N-a ieșit la iveală scepticismul kantian simultan cu revoluția franceză, tinzînd deopotrivă să dezmintă și să distrugă orice dată istorică a timpurilor trecute?"[32]. Asemenea similitudini există între epoci, între ceea ce am numi viața lor spirituală și practică.

---

[20] *Ibidem*, p. 4.

[21] *Ibidem*, p. 5.

[22] *Ibidem*, p. 4.

[23] *Ibidem*, p. 5.

[24] *Ibidem*, p. 6.

[25] *Ibidem*, p. 5.

[26] *Ibidem*, p. 6.

[27] *Ibidem*, p. 7.

[28] *Ibidem*.

[29] *Ibidem*, p. 9.

Ni se pare deosebit de valoroasă ideea pe care o susține Alex. Hasdeu în ceea ce privește coincidența dintre diferitele epoci istorice, potrivit legii polarizației. El surprinde un fapt real, stabilit în mod științific de către materialismul istoric, cu privire la evoluția unor popoare. În vreme ce o serie de popoare sau națiuni se afirmă în mod practic și activ pe plan istoric, altele trăiesc numai pe plan spiritual această situație. Un exemplu ni-l oferă tocmai revoluția franceză, la care se referă Alex. Hasdeu și, pe de altă parte, starea Germaniei, care a trăit „revoluția" numai pe planul filozofiei și al spiritului. Revoluției franceze i-a corespuns criticismul filozofic german, inaugurat de I. Kant și dus mai departe de succesorii lui.

Pornind de la legea *polarizației*, Alex. Hasdeu a căutat să pună în lumină,, ascensiunea progresivă a omenirii, ceea ce îi este propriu în ordinea succesivă a dezvoltării"[33]. Cu evidențierea laturilor sintetice ale ideilor și faptelor istorice și ale legii *polarizației*, problema cunoașterii istoriei nu se epuizează. Căci, spune Alex. Hasdeu, „adevărata metodă a științei istorice este comparația imediată și vie dintre analiză și sinteză"[34].

Depășind toate corelațiile care se pot face între datele oferite de analiză și sinteză, comparația reprezintă un mod superior de cunoaștere a istoriei. Comparația ne arată „cum s-a dezvoltat, în faptele separate și în grupele de fapte, (analiza — *n. ns.*), în ideile izolate și în sistemele de idei (sinteza — *n. ns.*), în epocile răzlețe și în concretizarea timpurilor teoria și practica vieții noastre naționale"[35]. În planul comparației, cele două laturi ale cunoașterii istoriei, adică analiza și sinteza, ne dezvăluie „acțiunea reciprocă permanentă dintre centru și periferie"[36]. Datele acestor laturi ale cunoașterii intră în „sistema datelor istoriei", pe care numai comparația o poate elabora, prelucrînd și organizînd un conținut obiectiv de fapte și idei. O astfel de metodă, care stabilește raporturile dintre analiză și sinteză, „eu o denumesc dialectică"[37]. Fără îndoială, Alex. Hasdeu atribuie dialecticii o funcție reală numai pe plan metodologic în scopul de a ajuta la precizările necesare pe care le impune cunoașterea în general. De aceea, dialectica este definită numai ca „un triumf al adevărului asupra minciunii şi părerii, un triumf al autenticităţii asupra verosimilităţii şi îndoielii, un triumf ... asupra cazuisticii, susţinută prin trecerea liberă a empirismului în raţionalism şi a convingerii problematice în cea apodictică"[38]. Dialectica are o funcţie gnoseologică, considerată ca mijloc eficient în demonstraţie, şi nu ca un principiu filozofic propriu existenţei obiective.

---

[30] *Ibidem*, p. 10.
[31] *Ibidem*, p. 8.
[32] *Ibidem*, p. 8.
[33] *Ibidem*, p. 10.
[34] *Ibidem*.
[35] *Ibidem*, p. 12.
[36] *Ibidem*, p. 14.
[37] *Ibidem*, p. 10.

O altă problemă de care se ocupă Alex. Hasdeu este aceea a formării culturii. El avansează idei valoroase în legătură cu creaţia populară, apreciind conţinutul acesteia, pentru a reliefa rolul folclorului în cultura naţională. Alex. Hasdeu a încercat să valorifice o serie de motive din cultura nescrisă[39], momentele care însoţesc unele tradiţii de muncă, influenţînd în mod direct pe fiul său, Bogdan Petriceicu Hasdeu, în alcătuirea unor lucrări privind cultura populară.

În concluziile pe care le putem desprinde din concepţia despre istorie a lui Alex. Hasdeu, avînd în vedere şi epoca în care el şi-a elaborat scrierile sale, evidenţiem profunda încredere a gînditorului în posibilitatea cunoaşterii fenomenului istoric, în progresul istoriei însăşi.

Alex. Hasdeu a întrevăzut şi o dialectică a istoriei, pornind de la principiul că orice comunitate omenească cunoaşte o serie de faze succesive în dezvoltarea ei. Cele trei laturi ale cunoaşterii istoriei ne relevă gradul acestei dezvoltări.

Gînditorul român se împotriveşte agnosticismului în istorie în aceeaşi măsură în care nu admite afirmaţiile bazate pe credinţă în istorie. El spune, în direcţia de mai sus, că, „în lipsă de mărturii demne de încredere, nu adaug nimic ce-ar putea fi în conflict cu izvoarele istoriei. Nu există credinţă istorică, ci numai cercetări istorice"[40]. Istoria este considerată ca fiind un proces firesc şi natural,condiţionat de întreaga dezvoltare anterioară, de prezent şi de posibilităţile de acţiune în viitor. Alex. Hasdeu nu a căutat să deosebească în mod expres factorii materiali care stau la baza procesului istoric şi în multe rînduri el acordă doar spiritului, libertăţii acestuia o funcţie activă în istorie. Pe de altă parte, el a surprins manifestarea unei legi dialectice, pe care o numeşte *legea polarizaţiei*.

Încercarea lui Alex. Hasdeu de a descifra componentele şi legile procesului istoric, preocupările sale de ordin metodologic în domeniul cunoaşterii istorice rămîn valoroase, dezvăluindu-se în persoana sa un înaintaş de seamă al filozofiei istoriei din ţara noastră[41].

[38] *Ibidem*, p. 10—14.

[39] Cf. E. Dvoicenco, *Alexandru Hasdeu şi literatura română populară*, Vălenii de Munte, 1936, p. 6—12.

[40] Cf. Tr. Ionescu-Nişcov, *op. cit.*, p. 196.

[41] Asupra vieţii şi operei lui Al. Hasdeu a se vedea: 1. N. Iorga, *Istoria literaturii române în veacul al XIX-lea*, vol. II. 2. Liviu Marian, *Alex. Hasdeu şi Academia Română*, Bucureşti, 1932. 3. Tr. Ionescu-Nişcov, *Scrierile filozofice ale lui Alexandru Hasdeu şi gînditorul ucrainean Grigore Savici Skovoroda*, în „Romanoslavica" (filologie), XII, Bucureşti, 1965. 4. E. Dvoicenco, *Alexandru Hasdeu şi literatura română populară*, Vălenii de Munte, 1936.

BOLYAI JÁNOS

Dintre gînditorii maghiari din Transilvania de la mijlocul secolului al XIX-lea (situaţi, în general, pe poziţiile reformismului nobiliar*, care devenise cu totul anacronic la începutul deceniului al 5-lea), poziţia cea mai înaintată a avut-o *Bolyai János* (1802—1860). El a fost nu numai un matematician de mare prestigiu internaţional, dar şi un gînditor profund, cu idei filozofice şi sociale înaintate.

Născut la Cluj, Bolyai János a trăit întreaga viaţă, cu excepţia unei scurte perioade, în Transilvania. Tatăl său, Farkas Bolyai, era şi el un matematician de seamă[1].

Studiile secundare le-a urmat la Tîrgu-Mureş, iar cele superioare la Academia imperială de ingineri militari din Viena (instituţie vestită în acea epocă, pentru pregătirea temeinică în domeniul matematicilor).

La Viena, Bolyai János a început şi el să studieze problema paralelelor, care-l atrăsese un timp şi pe tatăl său. Acesta, aflînd despre preocuparea fiului său, îi trimetea scrisori lungi, rugîndu-l să abandoneze o astfel de problemă „insolubilă". Citām dintr-o asemenea scrisoare: „învaţă tu din exemplul meu. Vrînd să aflu (soluţia) problemei paralelelor, am rămas toată viaţa neştiutor. Aceasta ... a răpit toată floarea vieţii mele, a timpului meu ... Pe aceste meleaguri sînt coloanele lui Hercule, nici un pas mai departe, altfel eşti pierdut".

Departe de a-l demobiliza, scrisorile tatălui l-au stimulat şi mai mult pe Bolyai. El şi-a creat la Academia militară o binemeritată faimă de matematician deosebit de înzestrat.

Absolvind această instituţie de învăţămînt superior, în 1823, a fost numit, cu gradul de sublocotenent, la „Direcţia fortificaţiilor" din Timişoara.

În primăvara anului 1825, Bolyai încearcă primele satisfacţii, rezolvînd în parte, problema ce-l preocupa de ani de zile, în mod asiduu.

Lucrarea cu soluţia problemei a apărut mult mai tîrziu, în 1832, la Tîrgu Mureş, fiind intitulată *Appendix*[2]. Ea avea doar 26 pagini şi se prezenta în lumea ştiinţifică (şi în intenţia autorului) ca anexa unei lucrări matematice, de amploare, a tatălui său.

---

* Amintim dintre aceştia, ca fiind cel mai reprezentativ, pe *Wesselényi Miklos* (1796—1850).

[1] Wolfgang und Johan Bolyai, *Geometrische Untersuchungen*, Leipzig und Berlin, Druck und Verlag von B. G. Taubner, 1913. 1. *Theorie der Parallelen* (1804) *nebst nachtrag* (1808), *Theorie der Parallelen, Beilage zu dem Briefe an Gauss von 16 sept. 1804* (p. 5—15, 16—22) şi Kozma Bela, *Figura celor doi Bolyai în beletristica maghiară*. Teză de doctorat, susţinută la Universitatea din Cluj-Napoca, Facultatea de filologie, 1973, vol. I şi II.

[2] O ediţie ştiinţifică, în traducere, după original, din limba latină, a apărut în Editura Academiei, în anul 1954.

Împlinind un deceniu de activitate, ca militar, în 1833, Bolyai János, bolnav fiind, se pensionează înapoindu-se la Tîrgu Mureş[3].

„Appendix-ul" a fost singura scriere pe care Bolyai a publicat-o în cursul vieţii sale. Ea a produs o adevărată senzaţie în cercurile ştiinţifice internaţionale, îndeosebi după moartea matematicianului din Tîrgu-Mureş, consacrîndu-l alături de ceilalţi doi mari matematicieni, Gauss şi Lobacevski, printre creatorii geometriei neeuclidiene[4].

De la Bolyai au rămas în manuscris, schiţate sau parţial elaborate, anumite probleme filozofice, sociale, politice, estetice, filologice, mărturie a activităţii şi preocupărilor sale multilaterale (cu profundă rezonanţă şi în epoca noastră). Cele mai multe dezbat anumite probleme de „teorie socială", grupate în vederea elaborării unei lucrări — nerealizată însă — intitulată *Üdvtan* (Teoria fericirii) de factură socialist-utopică*.

Adoptînd o poziţie critică indirectă faţă de stările sociale din Transilvania epocii sale, gînditorul propunea un plan vast de organizare a întregii vieţi sociale, într-o viitoare societate comunistă, ideală. O astfel de societate, pentru a corespunde „naturii umane" urma să se caracterizeze prin suprimarea antagonismelor sociale, prin deplina concordanţă dintre interesele individuale şi cele obşteşti (acestea din urmă avînd totuşi prioritate asupra celor dintîi, considerate de Bolyai ca fiind „principala cauză a relelor sociale").

Baza producţiei şi a mijloacelor de producţie va fi proprietatea comună, munca transformîndu-se dintr-o povară într-o necesitate vitală, prestată „pentru a produce ceea ce este necesar satisfacerii trebuinţelor umane". Banii ar urma să dispară.

Cei care muncesc pămîntul „agricultorii, vor trebui să presteze «zile muncă» egale ca număr de ore, sub conducerea unui agronom, ales de ei". Dar nu numai ei, ci toţi membrii societăţii, indiferent de munca de specialitate prestată, vor munci, cîte două ore pe zi, pămîntul. Aceasta, pentru a preîntîmpina invidia ce s-ar putea naşte în societate, ca urmare a condiţiilor de muncă diferite, contribuind în acelaşi timp la menţinerea şi întărirea constituţiei fizice a oamenilor, a societăţii. Desigur că aici apar inconsecvenţe, în legătură cu susţinerea de către Bolyai a lucrării pămîntului în comun „de către agricultori". Dar nu trebuie să pierdem din vedere faptul că lucrarea lui Bolyai este insuficient elaborată, că manuscrisele disparate nu converg spre susţinerea consecventă a anumitor idei.

Însă pentru epoca în care au fost scrise, aceste idei erau nu numai originale, dar şi progresiste (vizînd necesitatea schimbării societăţii nedrepte existente şi instaurarea uneia perfecte, ideale). Şi desigur, nu în mod întîmplător ele au fost desconsiderate de exponenţii claselor dominante şi prezentate drept „produsul unei minţi bolnave".

---

[3] Aba Ivan, *A vásárhelyi remete* (Bolyai János. Elet regenye) [Pustnicul de la Tîrgu-Mureş] (Viaţa romanţată a lui Bolyai János), Bp. 1955, p. 92—95.

[4] N. Neuman, M. Bica, L. Stanciu, *Despre appendix*, în culegerea *Lucrările ştiinţifice ale Institutului pedagogic din Timişoara* 1960; Anna Livanova, *Három sors. Gauss, Bolyai, Lobacevski*, Trei destine, Gauss, Bolyai, Lobacevski, Budapest, 1960; M. Bica, M. Neuman, L. Stanciu, *Geometria diferenţială a lui J. Bolyai*, Cluj, 1963.

* Ideile exprimate de Bolyai în această lucrare sînt cu totul originale, diferind de cele ale conaţionalilor săi, juristul Bölöni Farkas Sándor şi contele Gyulai Lájos, adepţi şi propagatori ai concepţiilor socialismului utopic din Occident (cu deosebire ale lui Fourier).

Bolyai a fost însă pe deplin conştient de valoarea ideilor exprimate de el în „teoria fericirii", care se încadra perfect într-o teorie generală a mişcării „ce cuprindea întregul univers".

Scopul teoriei fericirii era „crearea pe pămînt a erei de aur, în care, remarca nu fără ironie gînditorul, adoratorii aurului îşi vor pierde sensul vieţii"[5].

Evoluînd pe o poziţie din ce în ce mai radicală, Bolyai a avut cuvinte aspre la adresa exploatatorilor, a nobilimii : „Ca nobilul, îndeosebi cel maghiar, să se hotărască de bună voie să-şi cedeze ceva din închipuitele sale drepturi, şi cu atît mai puţin să renunţe la toate, şi deci să se poată atinge scopul, cu frumuşelul, aceasta, precum o dovedesc (adunările) dietei (din Cluj) nu se poate spera"[6].

Dovedind o profundă înţelegere a situaţiei românilor din Transilvania (supuşi unei duble exploatări, feudale şi naţionale) Bolyai scria în ajunul revoluţiei din 1848 : „Românimea, tare asuprită, ba în general ţărănimea, stă acum aproape cu cocoşul tras, aşteptînd cu adîncă suspinare şi dorinţă momentul în care va apare cel care-i poate da lozinca pentru răscoala împotriva domnilor"[7].

Potrivit mărturiei unor contemporani, Bolyai a întocmit un plan amănunţit pentru zdrobirea trupelor austriece imperiale din Transilvania.

În luna mai 1848, sub presiunea evenimentelor, el şi-a exprimat convingerea că „pe cale paşnică nu se poate, că e nevoie de multă violenţă"[8]. Amintindu-şi de anii în care credea în posibilitatea înfăptuirii *pe cale paşnică a ideilor* sale, Bolyai remarca : „Ceea ce eu plănuiam de mai mulţi ani să se realizeze (e adevărat, numai pe cale paşnică . . .) . . . (. . . adică nu numai dobîndirea libertăţii, ci şi realizarea pe pămînt a binelui obştesc şi a celui individual, se poate realiza, în prezent, mult mai uşor şi în mod eficient, prin revoluţie şi prin victoria cea măreaţă şi salutară" (a armatelor revoluţionare — *n. ns.*).

Bolyai a ajuns să sublinieze necesitatea solidarităţii revoluţionare a tuturor popoarelor din interiorul şi din exteriorul imperiului habsburgic, oferindu-şi, în repetate rînduri, serviciile lui Kossuth. (Dar a formulat şi critici ale politicii faţă de naţionalităţi a acestui conducător al revoluţiei din Ungaria). Ulterior însă, în anii de reacţiune ce au urmat înfrîngerii revoluţiei, gîndirea sa a revenit la vechile poziţii, evoluînd în direcţia iluminismului şi reformismului.

Bolyai János a avut însă totdeauna calde aprecieri pentru naţiunea română : „Nimeni, scria el, nu iubeşte, preţuieşte, părtineşte mai mult decît mine naţiunea română şi iubesc în ea *pe om* exact aşa ca în cea maghiară, acceptînd cu plăcere şi crezînd a găsi şi a recunoaşte într-însa unul din vlăstarele cele mai adevărate, cele mai curate, atît de îndelung asuprite, dar din fericire, cu inepuizabila forţă de viaţă, elasticitate şi veselie ale poporului roman de odinioară"[9].

---

[5] Manuscrisele lui Bolyai sînt citate din *Antologia gîndirii româneşti* (Secolele XV—XIX), Edit. politică, Bucureşti, 1967, partea I, p. 234.

[6] *Ibidem*, p. 236.

[7] *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, Edit. Academiei, 1964, p. 212.

[8] *Ibidem.*

[9] *Antologia gîndirii româneşti*, p. 237.

Încercînd să reconstituim concepţia filozofică a lui Bolyai János (din numeroasele sale manuscrise şi din lucrarea *Appendix*) putem susţine, cu deplin temei, că ea este materialistă.

Bolyai neagă posibilitatea creării materiei (din nimic) afirmînd că „existenţa de oricînd a lumii nu poate avea altă cauză decît existenţa şi starea ei anterioară”[10]. În consecinţă, el ia atitudine faţă de concepţiile idealiste şi faţă de cele dualiste „dubitatoare”, care „sfîrşesc în scepticism”. „Căci, scrie el, numai un creier bolnav şi nu o minte sănătoasă poate conduce la acel vis înşelător cu care aşa-numiţii filozofi idealişti se neliniştesc şi îşi bat capul şi conform căruia nimic nu ar exista în afara visului lor nenorocit, smintit. Se năruie deci aceasta. Cealaltă confesiune a filozofilor care-şi zic dubitatori*, sceptici, se recomandă întrucîtva mai vîrtos, invită la precauţie în gîndire şi previne pripeala, dar şi aceştia cad în panică şi exagerare de îndată ce afirmă că nu am fi în stare să dobîndim nici o cunoştinţă sigură”[11].

Ceea ce apare însă deplin elaborată (şi aceasta este perfect explicabil prin contribuţia genială a lui Bolyai în domeniul geometriei neeuclidiene) este concepţia sa despre spaţiu şi timp. Acestea sînt considerate forme obiective de existenţă a materiei „care există de la sine, în mod natural, şi nu au nevoie (dar nici nu este posibil) să fie create sau nimicite”[12].

O astfel de concepţie se opunea în mod direct concepţiei euclidiene (adînc înrădăcinate în conştiinţa matematicienilor), motivată din punct de vedere filozofic de Immanuel Kant. Citām cuvintele lui Bolyai János: „Kant, de altfel filozof foarte merituos, nu avea deloc dreptate să susţină că spaţiul şi timpul ar fi *numai* forme ale intuiţiei noastre”[13]. Sau „concepţia greşită a lui Kant despre timp s-a născut dintr-o idee bolnavă”. Noţiunile de spaţiu şi timp „sînt clare şi îngrijorarea aşa-numitei filozofii idealiste, cum că poate nu ar exista decît sufletul şi în afara acestuia nimic altceva, se risipeşte în întregime”.

Atacurile lui Bolyai János sînt îndreptate împotriva idealismului (inclusiv a kantianismului) dar şi a scolasticii, în esenţă, „metafizică”. Căci „întreaga scolastică, metafizică, este un rezultat nenorocit al forţelor (umane) insuficient lămurite în domeniul cunoaşterii, al forţelor bolnave...[14]. Matematicianul Bolyai revine asupra acestor idei, argumentîndu-le în celebrul *Appendix*. Dar, chiar în titlul lucrării, Bolyai caută să precizeze că problema de care se ocupă (cea a paralelelor) nu poate fi rezolvată niciodată pe cale „apriorică”. Sau, reproducînd aidoma acest titlu: „*Appendix*, în care este expusă ştiinţa absolută, adevărată a spaţiului independent de adevărul sau de falsitatea axiomei a XI-a a lui Euclid (care nu poate fi rezolvată niciodată apriori), pentru cazul falsităţii fiind adăugată cvadratura geometrică a cercului”.

Bolyai a sesizat şi legătura dintre spaţiu şi forţa gravitaţiei, anticipînd teoria relativităţii generalizate, care va fi elaborată doar în secolul nostru.

---

[10] *Ibidem.*

* Aluzie la unii filozofi idealişti ce porneau de la „dubito-ul” cartezian (ca principiu metodologic) în examinarea realităţii obiective, ajungînd la concluzii sceptice, în teoria cunoaşterii (D. Hume, Berkeley etc.).

[11] *Antologia gîndirii româneşti*, p. 232–233.

[12] *Ibidem*, p. 233.

[13] *Ibidem.*

[14] Stäckel Pal, *Bolyai Farkas es Bolyai János geometriai vizsgálatai* („Cercetările de geometrie ale lui Bolyai Farkas şi Bolyai János”) Bp. 1914, vol. I, p. 186.

Dar tocmai unei asemenea opere cum este cea a gînditorului transilvănean i s-a contestat valoarea de către conaționali impunîndu-se, mai întîi, atenției cercurilor științifice internaționale.

S-au făcut demersuri pe lîngă instituțiile de cultură din Transilvania și Ungaria pentru a se ajunge la manuscrisele matematicianului din Tîrgu-Mureș, dar în zadar. Complotul tăcerii era unanim, întovărășindu-l pe omul de știință maghiar și dincolo de mormînt. Academiile din Bordeaux și Paris (informate că manuscrisele celor doi matematicieni Bolyai se găsesc la Tîrgu-Mureș) s-au adresat de zeci de ori colegiului reformat din Tîrgu-Mureș, dar nici măcar nu li s-a răspuns.

Cu tot destinul său sinuos și vitreg, moștenirea teoretică a lui Bolyai János a rezistat vicisitudinilor, impunîndu-se (alături de cea a lui Lobacevski și Gauss) prin caracterul său profund științific și prin ideile sale filozofice materialiste (afirmate în limitele modului de gîndire mecanicist).

Cercetînd această moștenire, oamenii de știință și cultură vor găsi, cu siguranță, multe alte idei prețioase în lucrările acestui demn reprezentant al trecutului cultural zămislit pe teritoriul patriei noastre.

STEPHAN LUDWIG ROTH

Stephan Ludwig Roth (1796—1849), remarcabil intelectual sas din Transilvania, a susţinut cu ardoare drepturile politice ale poporului român, înfierînd proiectul Dietei din Cluj de a înlocui limba latină de stat cu cea maghiară. El a fost acela care a rostit răspicat adevărul, pe care exponenţii Transilvaniei feudale din acel timp căutau să-l eludeze, şi anume că „limba oficială a tuturor ... nu este nici limba germană, nici cea maghiară, ci limba română". Totodată Roth a înţeles necesitatea statornicirii unor relaţii de convieţuire frăţească între români, maghiari şi germani. Mai tîrziu, răscoala ţărănească din 1846 din Galiţia l-a îndemnat să se ridice împotriva iobăgiei. Printre cei dintîi din Transilvania, el a revendicat drepturi pentru ţărănimea iobagă şi abrogarea privilegiilor nobiliare. Cînd Dieta feudală discuta proiectul de lege urbarială, Roth a relevat pericolul iminent al unei răscoale ţărăneşti.

Participarea lui St. L. Roth la Marea adunare de pe Cîmpia Libertăţii de la Blaj în ziua de 3/15 mai 1848 nu este lipsită de semnificaţie. Aici îşi verifică *de visu* profundele sale intuiţii asupra realităţilor social-politice din Transilvania. Lozinca „virtus romana rediviva" înscrisă pe drapelul tricolor ce flutura pe această cîmpie îi întărea şi mai mult crezul şi îi furniza noi impulsuri pentru a persista în convingerile sale. Era convins că aceste trei cuvinte de pe stindard, cu rezonanţa lor istorică, semnifică deşteptarea conştiinţei naţionale a poporului român. Totodată, el a înţeles şi consecinţele inevitabile ale mişcării naţionale atunci cînd, cu o sugestivă metaforă, spunea că toate acestea vor pricinui „bătăi de inimă la Bucureşti şi Iaşi". Pentru asemenea afirmaţii cutezătoare, precum şi pentru participarea în comitetul de pacificaţie alături de reprezentanţi ai poporului român, un tribunal contrarevoluţionar din Cluj l-a condamnat la moarte. În ziua de 11 mai 1849, temerarul luptător a fost executat[1].

Analizînd scrierile cu implicaţii filozofice ale gînditorului sas, constatăm că Roth se află la hotarul dintre două epoci. Deşi provenea dintr-o ţară cu relaţii de producţie predominant feudale, el îşi însuşeşte ideile social-politice ale burgheziei engleze din timpul revoluţiei industriale.

Cursurile aride de la Tübingen nemulţumindu-l, Roth caută o compensaţie în lectura aprofundată a scrierilor filozofice. Pe Hegel l-a cunoscut personal, lucrările lui Schiller, Goethe, Voltaire, Locke, Hume, Fichte şi Kant le studiase asiduu. Pînă la culmile de gîndire ale acestor titani ai omenirii trebuia să parcurgi însă un drum cu mari denivelări, de fapt drumul între două orînduiri, cu concepţii opuse. Astfel, tînărul, în zelul lui faustic de cunoaştere, se străduise deseori să depăşească prăpastia între concepţiile pline de prejudecăţi ale patriarhalei case parohiale părinteşti din Transilvania şi filozofia iluministă din perioada revoluţiei industriale. Aceste componente formative contradictorii ar fi putut periclita unitatea personalităţii sale, dacă nu s-ar fi polarizat în jurul preocupărilor de a-şi pune cunoştinţele în slujba patriei. Această preocupare este farul luminos care îi călăuzeşte activitatea.

---

[1] O. Folberth, *Stephan Ludwig Roth, Gesammelte Schriften und Briefe,* Berlin-Leipzig-Braşov, 1927—1965, 7 vol.; C. Göllner, *Stephan Ludwig Roth, Viaţa şi opera,* Bucureşti, 1966 (aici este publicată şi o bibliografie selectivă).

Concepţia despre lume, formată în mod organic în casa părintească, este acum zdruncinată pînă în temelii. În contact cu teoria cunoaşterii empirice a lui Locke, el îşi însuşeşte argumentele acestuia împotriva primatului ideilor faţă de materie, fără a depăşi însă consecvent limitele idealismului filozofic al lui Kant. Acordă o deosebită atenţie psihologiei iluministe în care funcţiile fiziologice ale creierului şi ale sistemului nervos joacă un rol determinant[2].

Între timp confruntările autocritice, procesul analitic şi estimarea propriilor sale valenţe încep să se facă tot mai simţite, iar alte surse, şi mai cu seamă lectura operelor lui Rousseau şi Pestalozzi îi deşteaptă interesul pentru problemele de pedagogie. Rodul acestor strădanii şi al activităţii desfăşurate în calitate de colaborator al lui Pestalozzi la Yverdon (1818—1820) este tratatul său *Predarea limbilor*, care conţine multe referiri filozofice.

În teoria sa cu privire la formarea cuvintelor se întrevăd şi concepţii ale empiriştilor englezi : fundamentul cuvintelor e senzaţia — spune el —, din care, prin unirea acesteia cu sunetul, se formează cuvîntul. Fiecărui cuvînt trebuie să-i corespundă o senzaţie bine conturată. Autorul consideră deci că lumea externă, mediul material, fenomenele şi obiectele care îl alcătuiesc, reprezintă izvorul senzaţiilor noastre. Din ele rezultă celelalte fenomene mai complexe ale cunoştinţei. Roth se pronunţă, de aceea, categoric împotriva concepţiei după care în limbaj s-ar exprima idei, ca rezultat al unei gîndiri pure, ruptă de lumea obiectivă. El relevă just latura semantică şi cea acustică a cuvîntului.

Edificatoare pentru concepţiile politice şi pedagogice ale lui Roth, în epoca în care mişcările naţionale atacau temeliile orînduirii feudale, este ponderea ce o acordă limbii materne în procesul de învăţămînt. În Transilvania se publică acum studii lingvistice, se redactează gramatici şi dicţionare. Receptiv faţă de aceste năzuinţe progresiste, Roth consideră limba maternă drept „cea mai profundă revelaţie a vieţii unui popor"[3].

Părăseşte Yverdon şi în drum spre ţară susţine la Tübingen (4 iulie 1820) teza sa de doctorat *Das Wesen des Staates* (Esenţa statului), în care sînt expuse şi discutate diverse concepţii contradictorii despre stat. Cu ajutorul unor teorii eterogene, autorul conturează o viziune proprie despre relaţiile social-politice ale timpului. El îşi exprimă deschis aversiunea împotriva absolutismului, întruchipat în patria sa de persoana cancelarului Metternich şi susţine separarea puterilor în stat. Respinge categoric orice constrîngere impusă de tirani, scriind : „Cu buzduganul ridicat deasupra capului, bineînțeles că pot fi dictate legile, dar atunci se naște întrebarea, sînt ele legi drepte ? Cei atotputernici vor să secere unde n-au arat și să strîngă recolta unde n-au semănat". Sînt aspru criticați și exploatatorii capitaliști care urmăresc fără scrupule îmbogățirea lor. „Ei socotesc că menirea statului constă în sprijinirea circulației bunurilor și se folosesc de toate mijloacele pentru a o înfăptui"[4].

---

[2] În această perioadă de avînt tineresc, el scrie tatălui său : „Acum, cînd am învăţat şi cunoscut sufletul în formele lui nemărginite şi mărginite, am fost pe deplin cucerit de filozofie şi, cu timpul, e posibil să-mi pot înălţa pe temelia aceasta solidă propria mea clădire" (Roth, *Gesammelte Schriften*, vol. I, p. 198).

[3] *Der Sprachunterricht*, publicat în Roth, *Gesammelte Schriften*, vol. II, p. 41—222.

Aceste referiri marchează două laturi ale evoluției gîndirii sale politice. Pe de o parte, Roth se mai află pe făgașul dreptului natural și al concepției raționaliste asupra dreptului și statului. (Asemenea concepții trec ca un fir roșu și prin istoria universală a lui Karl Rottek, în care drepturile ce revin omului, indiferent de anumite relații de stat și sociale, sînt considerate ca înnăscute). Pe de altă parte, ideile despre separarea puterilor în stat dezvăluie influența concepțiilor politice ale lui Montesquieu și Rousseau. (Teoriile lui Rousseau corespundeau pe atunci intereselor păturilor mic-burgheze, care tindeau spre nimicirea feudalismului, dar se temeau de exploatarea capitalistă și credeau, în mod eronat, că pot scăpa de ea dacă îngrădeau marea proprietate). Ideea separării puterii legislative de cea executivă poate fi găsită, de altfel, în scrierile lui Locke, iar celula familială denotă influența lui Pestalozzi.

Cuprins de îngrijorare, autorul observă specializarea unilaterală a activității umane, diviziunea excesivă a muncii, care împiedică dezvoltarea multilaterală a omului. Aceasta constituie însă un aspect al modului de producție capitalist și nu o emanație a pretinsului spirit filistin, cum susținea, în mod greșit, Roth. El vede exploatarea brutală a omului de către om și o condamnă, după cum condamnă și statul capitalist, ca fiind o unealtă în mîinile exploatatorilor, dar speră totuși că exploatarea va dispare atunci cînd va lua ființă statul ideal, care trebuie să se sprijine pe iubire și afecțiune familială. Autorului îi lipsește înțelegerea cauzalității dezvoltării societății omenești și a caracterului de clasă al statului.

Întrezărim în acest context o anumită legătură între gîndirea lui Roth și a lui Barițiu, prin fundamentarea concepțiilor lor despre stat prin aceleași idei desprinse din lucrările lui Karl Rottek.

Ca și Saint-Simon (ale cărui *Scrisori ale unui locuitor din Geneva*, Roth le citise probabil în Elveția), el cere ca toți oamenii să muncească, și schițează în linii mari o ordine utopică de stat a rațiunii și dreptății. Dar în spiritul iluminiștilor și al socialiștilor utopici, el nu preconizează eliberarea unei anumite clase, ci a întregii omeniri. Burghezia nu este prezentată ca o clasă de sine stătătoare, ci ca intermediar între nobilimea feudală și țărănimea iobagă. Însemnătatea pe care o acordă Roth burgheziei, ca mijlocitor între păturile privilegiate și popor, vădește legătura cu scrierile lui Fichte. Un alt punct de întîlnire dintre concepția lui Fichte și a lui Roth este rolul pe care ambii îl atribuie burgheziei în progresul artei și al științei puse în slujba progresului.

Deși Roth manifestă o mare încredere față de burghezia în ascensiune ca factor de progres, el își dă totuși seama și de părțile negative ale societății burgheze. În lucrarea sa *Der Geldmangel und die Verarmung in Siebenbürgen* (Lipsa de bani și pauperizarea în Transilvania, 1843), el supune unei critici caustice societatea burgheză a timpului său. El cere în mod categoric eliberarea iobagilor, căci „umanitatea și folosul țării, cerul și pămîntul cer dreptate, nu menținerea asupririi istovitoare". Fără desființarea iobăgiei, fără ridicarea nivelului de trai al țăranilor nu se pot dezvolta nici meșteșugurile. Roth constată că pe lîngă contradicția dintre aristocrația feudală și burghezie, mai există și contradicția generală dintre exploatatori și exploatați, dintre bogații trîndavi, pe de o parte, și meseriașii și țăranii muncitori, pe de altă parte[5].

---

[4] *Ibidem*, vol. II, p. 276, 282–283.

Din trei voluminoase tomuri de însemnări cu privire la istoria Transilvaniei, se poate desprinde concepția lui Roth despre istorie și importanța acordată maselor populare. „Populația rurală — spunea el —, adică acea mare parte a unei națiuni ce nu și-a pierdut cu timpul caracterul ei adevărat, rămîne permanent elementul dominant al istoriei noastre". Merită atenție și următoarea notă laconică : „Pacea eternă, ca ideal al unei stări firești a popoarelor, nu e cu putință decît prin apropierea treptată de această stare, printr-o ameliorare progresivă a nivelului material, politic și moral al popoarelor."[6] Deci pacea este condiționată de progresul economic și cultural, punînd stăvilă războaielor dinastice.

Merită a fi subliniate și poziția lui Roth față de pretenția nobilimii maghiare de a redacta hotărîrile dietei în limba maghiară și cererea lui de a se recunoaște limba română „ca limbă de stat".

Trăind într-o atmosferă spirituală înapoiată, St. L. Roth a avut în activitatea sa, firește, și limite. Ele sînt însă compensate de promovarea conștientă a cauzei progresului și dreptății sociale și naționale, cărora le-a închinat viața sa.

---

[5] *Ibidem*, vol. IV, p. 291—438.

[6] St. L. Roth, *Geschichte von Siebenbürgen* (Istoria Transilvaniei). Manuscris în Biblioteca Brukenthal — Sibiu.

DEZVOLTAREA SPIRITULUI CRITIC ȘI AFIRMAREA UNOR SISTEME FILOZOFICE ORIGINALE ÎN PERIOADA FĂURIRII ROMÂNIEI MODERNE

1. PROBLEMATICA FILOZOFICĂ ÎN NOUA ETAPĂ

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în țara noastră au loc adînci prefaceri sociale care jalonează drumul modernizării țărilor române, al formării României moderne: crearea statului național prin unirea Moldovei cu Țara Românească (1859) — proces ce se va desăvîrși în 1918, odată cu unirea Transilvaniei cu România —, înfăptuirea unor importante reforme democratice în timpul domniei lui Cuza, care au adus predominanța relațiilor de producție capitaliste, cucerirea independenței naționale (1877), apariția mișcării muncitorești etc. Transformările înnoitoare caracteristice formării statului național modern au cuprins și domeniile științei, culturii, filozofiei. Pe plan suprastructural, la ordinea zilei se află problema formării unei culturi originale, de nivel european, corespunzătoare cerințelor vieții moderne, în care scop se înființează mai întîi o serie de instituții importante, cum sînt universitățile din Iași (1860) și București (1864), Academia Română (1866) ș. a.

Dezvoltarea învățămîntului superior s-a răsfrînt favorabil asupra activității din domeniul filozofiei. Cerințele unui învățămînt filozofic de nivel înalt impun pentru multe discipline filozofice trecerea de la perioada adaptărilor unor lucrări străine, la perioada primelor încercări de elaborări originale (ca, de pildă, în logică, etică, estetică, psihologie).

Cercetarea în domeniul filozofiei e stimulată, în ansamblul ei, atît de existența unor cursuri de filozofie de nivel superior, cît și de învățămîntul științific universitar, de avîntul general pe care îl ia știința în țara noastră în această perioadă.

Abordînd problemele teoretice impuse de dezvoltarea științei moderne, în special de teoria evoluționistă, oamenii de știință înaintați au militat pentru triumful materialismului în biologie și medicină, au luat apărarea darvinismului, au criticat creaționismul, agnosticismul etc. Însuflețiți de un înalt patriotism, ei au pus bazele unor societăți științifice menite să dea impuls științei naționale, au desfășurat o susținută activitate de popularizare a cunoștințelor științifice.

În deceniile al șaptelea și al optulea, înființarea de societăți și publicații științifice ia o amploare deosebită[1]. Astfel, pentru a răspunde noilor cerinţe ale dezvoltării ţării, în 1862 s-a creat Societatea Română de Ştiinţe, printre membrii căreia găsim pe E. Bacaloglu, Iuliu Baraş, P. S. Aurelian, în 1865 s-a înfiinţat Societatea de ştiinţe naturale. O importantă contribuţie la dezvoltarea ştiinţei a adus-o Societatea Academică Română (1866), care în 1879 devine Academia Română. Iniţial, în cadrul Academiei atenţia principală s-a acordat problemelor limbii române şi istoriei naţionale, curînd însă şi promovării ştiinţelor naturii.

---

[1] Vezi S. Ghiță, *Dezvoltarea materialismului naturalist din România în perioada 1860—1890*, în *Din istoria filozofiei în România*, vol. III, Edit. Academiei. București, 1960, p. 170 și urm.

Pe linia propagării cunoştinţelor ştiinţifice şi a întreţinerii interesului pentru problemele de cultură, a sprijinirii învăţămîntului, se înscrie activitatea unor importante societăţi literare, artistice şi ştiinţifice ca Ateneul Român (1865), Astra (înfiinţată la Sibiu în 1861), precum şi a altor societăţi preocupate în special de promovarea învăţămîntului ca, de exemplu, Societatea pentru învăţătura poporului român (1866).

Menţionăm de asemenea constituirea în 1867, la Iaşi, a societăţii „Junimea”, a cărei activitate depăşeşte domeniul strict literar, incluzînd şi dezbateri pe teme filozofice, atît în şedinţele cenaclului sau în conferinţele publice ale membrilor săi, cît şi în paginile revistei „Convorbiri literare”.

Amploarea pe care o ia mişcarea ştiinţifică şi filozofică din ţara noastră în deceniile al şaptelea şi al optulea ale secolului trecut, poziţia democratică a oamenilor de ştiinţă, interesul lor pentru filozofie determină apariţia în cultura română a unui adevărat curent al *materialismului naturalist*, reprezentat de oameni de ştiinţă cu preocupări variate : medicină, fizică, chimie, geologie, biologie etc.

Totodată, succesele ştiinţelor naturii aduc în discuţie noi aspecte ale *teoriei cunoaşterii* şi contribuie, în genere, la întărirea spiritului ştiinţific în filozofie. Demn de semnalat este faptul că în această atmosferă se constituie *primul sistem filozofic materialist* din cultura noastră, elaborat de V. Conta în deceniul al optulea. Atît sistemul lui Conta cît şi lucrările lui Titu Maiorescu, A. D. Xenopol, C. Dimitrescu-Iaşi ş. a. abordează în profunzime o problematică filozofică specifică din sfera ontologiei, gnoseologiei, antropologiei, teoriei evoluţiei etc. ceea ce face ca activitatea filozofică să dobîndească o pondere demnă de remarcat în ansamblul culturii româneşti din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi să impună gîndirea românească pe plan european.

În perioada care începe o dată cu constituirea statului naţional român, şi alte ramuri ale ştiinţei cunosc o dezvoltare neîntîlnită în deceniile precedente, influenţînd totodată unele domenii ale filozofiei. Trebuie să amintim în primul rînd economia politică. La reprezentanţii acestei ştiinţe, Dionisie Pop Marţian, Ion Ghica, P. S. Aurelian, precum şi la alţi oameni de seamă, care au abordat chestiuni de economie — M. Kogălniceanu, A. D. Xenopol — , problemele de economie politică se împletesc adesea cu cele de *teorie socială*. În deceniile al şaselea, al şaptelea şi al optulea cercetarea istorică s-a dezvoltat sub semnul luptei pentru unirea naţională şi reforme democratice. Şi înainte şi după Unire, problema centrală în istoriografie a fost şi a rămas aceea legată de trezirea şi afirmarea conştiinţei naţionale a poporului român. A început cercetarea sistematică a istoriei naţionale, apărînd ample lucrări de mare valoare ştiinţifică datorate lui B.P. Hasdeu, A. D. Xenopol ş. a., ca şi importante lucrări de *teoria istoriei*.

Necesităţile de ordin practic ale procesului istoric de modernizare a României aduc de asemenea în sfera filozofiei o problematică specifică, aparţinînd domeniului *teoriei culturii*. În diferite studii şi lucrări, elaborate de Titu Maiorescu , A. D. Xenopol ş. a., se încearcă a se fundamenta teoretic o cale sau alta a dezvoltării ţării, dezbătîndu-se probleme privind factorii şi căile progresului, definirea conceptului de cultură naţională etc.

Trebuie consemnat şi faptul că prin unele chestiuni teoretice aduse în discuţie odată cu dezvoltarea mişcării socialiste europene şi constituirea primelor cercuri socialiste în ţara noastră se îmbogăţeşte problematica unor discipline filozofice cu teme noi, referitoare la viitorul societăţii, la rolul diferitelor clase în istorie, la menirea socială a artei şi literaturii etc.

2. TITU MAIORESCU

Figură proeminentă a culturii române moderne, Titu Maiorescu și-a desfășurat activitatea în mai multe direcții: filozofie, teoria culturii, estetică și critică literară, politică. În aceste multiple domenii, contribuția sa a fost inegală ca dimensiuni și ca valoare. Mai mult. De-a lungul a peste o jumătate de veac, gîndirea sa filozofică a evoluat. De aceea, în aprecierea ideilor sale, se impun anumite distincții și diferențieri, în funcție de domeniul de activitate și de momentul istoric[1].

Trebuie făcută mai întîi distincția dintre cele două etape din evoluția gîndirii filozofice a lui Maiorescu. În *prima etapă* (pînă prin 1872) gîndirea sa e dominată de concepția umanistă-ateistă cu tendințe sociale progresiste din *Einiges philosophische in gemeinfasslicher Form* (1860), în timp ce etapa următoare este dominată de influența kantianismului și a scientismului, iar de prin 1887 și de filozofia spenceriană.

În al doilea rînd, trebuie făcută o anumită distincție între activitatea sa culturală și cea politică. Pentru o corectă apreciere a gîndirii lui Maiorescu, această distincție este necesară, deoarece contribuția sa în aceste domenii a fost inegală ca valoare și a avut funcții diferite. Maiorescu însuși a fost conștient de acest fapt și a făcut, în mai multe rînduri, o ierarhie a activităților sale din această perioadă, punînd pe primul plan activitatea culturală — critica literară, filozofică etc. — apoi cea didactică și abia pe al treilea plan pe cea politică[2].

În afară de aceasta, în ultimii ani, au fost descoperite o serie de scrieri inedite, cele mai multe cu conținut filozofic, care obligă la o nouă lectură, fără prejudecăți, a întregii opere maioresciene, pentru a reconstitui toate dimensiunile orizontului filozofic al marelui om de cultură*.

Pornind de la distincțiile de mai sus și de la cercetarea temeinică a tuturor scrierilor sale filozofice, estetice și de teoria culturii, de care dispunem astăzi, vom putea să ne apropiem mai mult de conținutul concret al contribuției lui Maiorescu, să-l apreciem la adevărata lui valoare și să ne formăm totodată o imagine mai apropiată de realitate despre gîndirea maioresciană în ansamblul ei.

Angajarea irevocabilă a societății românești pe calea modernizării, diferențierea culturii ca o condiție a progresului ei, precum și apariția științelor naturii au ridicat o serie de probleme teoretice noi: integrarea în cultura europeană și valorificarea tradițiilor naționale, emanciparea culturii de concepția religioasă și centrarea ei în jurul unei filozofii raționaliste; raportul dintre unitatea culturii naționale și diferențierea valorilor culturale în condițiile construirii culturii moderne; clarificarea raportului dintre știință și filozofie, dintre știință și religie etc. Acestor probleme teoretice și în același timp de o mare importanță pentru dezvoltarea culturii române moderne le va căuta soluții Titu Maiorescu.

---

[1] Desigur, distincția dintre diferite domenii de activitate — filozofie, teoria culturii, estetică și critică literară — precum și dintre diferite etape istorice nu anulează legătura dintre ele.

[2] Vezi I. A. Rădulescu-Pogoneanu, *Introducere* la *Însemnări zilnice* ale Titu Maiorescu și S. Mehedinți, *Din viața lui Maiorescu*, „Convorbiri literare", nr. 1/1941, p. 20.

* Spațiul limitat al acestui capitol nu ne va îngădui analize detaliate și nici invocarea unor documente prea numeroase. Pentru o informare mai amplă, trimitem pe cititor la lucrarea: S. Ghiță, *Titu Maiorescu — filozof și teoretician al culturii*, Edit. științifică, 1974.

VIAȚA ȘI OPERA

Născut la Craiova în 1840, Titu Maiorescu și-a făcut studiile la Brașov, Viena, Berlin și Paris. În capitala Austriei, de mare trecere se bucura filozofia herbartiană, spre care l-a îndreptat profesorul său de la „Academia Theresiană" Herman Suttner. În 1859, își trece doctoratul cu teza Προς τι *(Das Verhältnis)*[3], în care dezvoltă ideea lui Herbart despre relație, dincolo de sistemul herbartian, argumentînd generalitatea ei cu date din filozofie și din științe.

În perioada studiilor și activității sale la Berlin (1858—1861), mișcarea filozofică se caracteriza prin lupta în jurul hegelianismului, care deși era în declin, avea reprezentanți la universitate și domina în „Societatea filozofică din Berlin", al cărei membru era și Maiorescu. În acești ani, Maiorescu a suferit și o vagă influență hegeliană. Mai puternică a fost însă influența hegelianului de stînga Ludwig Feuerbach, care-l va umbri pe Herbart și apoi îi va supraviețui în conștiința lui Titu Maiorescu.

Tot în anii petrecuți la Berlin, Maiorescu a început studierea operei lui Kant. La 22 august 1861 îi scria poetului Nicoleanu: „Eu pe aici mă pun pe lucru, traduc filozofia lui Kant, deși o reflecțiune mai coaptă mă convinse că începutul filozofiei trebuie să se facă la noi cu Descartes și Spinoza. Înainte de a cunoaște critica lui Kant, trebuie să fie cunoscut obiectul acestei critici"[4].

Dealtfel *Critica rațiunii pure* și *Critica rațiunii practice* au constituit teme ale cursurilor sale de filozofie ținute la Universitatea din Iași începînd din 1863.

După trecerea doctoratului în Germania, Maiorescu a obținut, în toamna anului 1859, o bursă de studii la Sorbona, unde și-a luat licența în drept. Paralel cu pregătirea examenelor la Facultatea de drept, el și-a echivalat doctoratul în filozofie de la Giessen cu licența în litere la Sorbona și s-a înscris la doctorat[5]. A pregătit și prezentat, ca teză principală *La Relation. Essai d'un nouveau fondement de la philosophie* (teza de la Giessen mult dezvoltată) iar ca teză secundară *De philosophia Herbarti*, lucrare pînă de curînd considerată a fi teza de doctorat de la Giessen. Format la o școală filozofică din Germania, unde filozofia se bucura de autonomie față de biserică și de stat, și influențat de raționalismul critic herbartian și de ateismul umanist feuerbachian, Maiorescu a susținut, în ambele teze, idei ce veneau în contradicție cu orientarea filozofică-religioasă a Sorbonei, sever controlată de biserică și de statul absolutist al lui Napoleon al III-lea[6]. „Amîndouă aceste obiecte originale [tezele de doctorat] stau în opoziție vie cu direcțiunea filozofică a Sorbonei. Cu atît mai bine, cu atît disputațiunea va fi mai ageră și mai animată”[7]—scria el tatălui său în decembrie 1860. Maiorescu era conștient de opoziția tezelor sale față de ideologia oficială, dar, necunoscînd severul control la care era supus învățămîntul filozofic în Franța (el și-a pregătit examenele de drept și tezele de doctorat pentru Sorbona mai mult la Berlin, sub îndrumarea profesorilor de filozofie Trendelenburg, Michelet etc.) își închipuia cu naivitate că va avea posibilitatea să-și apere punctele de vedere la susținerea tezelor. O critică necruțătoare făcea Maiorescu în teza principală *La Relation* în special spiritualismului eclectic”. „Aici voi căuta între altele, a demonstra că filozofia franceză, propagată de Royer-Collard, Cousin etc., în eclectismul ei, este un semn de impotență filozofică”[8] — scria el. Or, profesorii de filozofie de la Sorbona de atunci — Garnier și Saisset — erau discipoli ai lui Cousin, adept al eclectismului spiritualist. De aceea, profesorul Emile Saisset[9] a ridicat serioase obiecții privind orientarea filozofică a tezei *La Relation*, subliniind că este în contradicție cu morala și cu metafizica religioasă — cu „teodiceea” care se preda în locul metafizicii „profane”, chiar și spiritualiste, eliminate atunci din învățămîntul filozofic francez. Maiorescu a fost sfătuit să renunțe la ideile sociale progresiste[10] și la ideile filozofice care contraziceau „teodiceea” și morala religioasă. Refăcîndu-și teza, el a renunțat doar la ideile sociale, argumentînd că ideile filozofice se supun unor criterii proprii de validare a adevărului, independent de morală și de religie. „Dumneavoastră spuneți că, după părerea unui profesor, [atunci Maiorescu nu știa că este vorba de Emile Saisset] fondul doctrinei mele ar ridica prea multe reacții în Franța” — îi scria el profesorului elenist Egger. „Dar această doctrină, așa cum am expus-o în teza mea, nu privește nici morala, nici teodiceea, nici filozofia franceză. Ea se limitează pur și simplu la metafizică, la căutarea unei idei care să poată deveni baza teoretică a ontologiei, logicii și esteticii. Este absolut imposibil ca ideea de relație bine înțeleasă, să fie în dezacord cu spiritul filozofiei în Franța, cînd ea este de acord cu filozofia în general”. Această demonstrație se pare că nu a convins pe profesorii de la Sorbona — adepți ai spiritualismului eclectic criticat de Maiorescu — cu atît mai mult cu cît chiar și această filozofie a fost scoasă atunci din învățămînt, fiind înlocuită cu „teodiceea”. În aceste condiții, programarea susținerii tezelor lui Maiorescu a fost mereu amînată, astfel că, după susţinerea examenului de licenţă în drept, la sfirşitul lui noiembrie 1861, el a revenit în ţară[11].

---

[3] Relația

[4] George Juvara, *Din corespondența lui Titu Maiorescu (1860—1862)*, Iași, 1942, p. 21.

[5] Doctoratul din Germania era în esență echivalent cu licența din Franța, căci se obținea la absolvirea facultății (pe baza unei teze de mici dimensiuni). Pentru a obține doctoratul de stat în Franța, la care s-a înscris Maiorescu, era necesar ca, după trecerea licenței, să se elaboreze două teze (de mai mari dimensiuni): una principală, în limba franceză, și alta secundară, în limba latină.

---

[6] În legătură cu această problemă, a se vedea : Simon Ghiță, Titu Maiorescu : *Problema doctoratului la Sorbona și aspectele ei filozofice* („Revista de filozofie”), nr. 1/1977).

[7] Titu Maiorescu, *Epistolarium*, III (Manuscris la Biblioteca Academiei.)

[8] *Ibidem*.

[9] Vezi „Convorbiri literare” 1869, nr. 8 din 15 iunie, recenzia la *Geografia și istoria evului mediu* de W. Pütz, unde Maiorescu divulgă numele profesorului.

[10] Partea a III-a a tezei *La Relation* era consacrată consecințelor sociale. Deși teza franceză nu s-a găsit încă, ne putem face o idee despre conținutul acestei părți, după capitolul XI al cărții sale *Einiges philosophische ...*, intitulat „Concluzii sociale”, în care justifică Revoluția franceză, pledează pentru folosirea filozofiei în locul religiei drept călăuză în viață, pentru cultura științifică a femeii etc.

Întors în ţară, cu titlurile de doctor în filozofie şi licenţiat în drept, Maiorescu a desfăşurat o bogată activitate culturală în cadrul societăţii ,,Junimea'', al cărei ,,spiritus rector'' a fost, şi în învăţămîntul filozofic, mai întîi la Universitatea din Iaşi (1862–1872) şi apoi la cea din Bucureşti (1884–1909). Începînd din 1871, cînd intră în parlament, Maiorescu a desfăşurat o îndelungată activitate politică — ajungînd ministru, iar în 1913 prim-ministru — în aripa junimistă a partidului conservator, aripă ce se apropia adesea de liberali.

De la Titu Maiorescu ne-au rămas numeroase studii, articole şi însemnări de filozofie, de teoria culturii, de estetică şi de critică literară. Din lucrările recent apărute în biblioteci, cele mai multe sînt de filozofie şi schimbă imaginea consacrată despre gîndirea filozofică maioresciană. Ele pun în lumină izvoarele ideilor filozofice promovate de gînditorul român şi rolul filozofiei în concepţia sa despre cultură şi despre construirea culturii române moderne. Pentru cunoaşterea ideilor sale filozofice, estetice şi de teoria culturii, prezintă o importanţă mai mare scrierile: *Appendix II zu Ein Fragment aus meiner Jugend* (Fragment din tinereţea mea; *Al doilea apendice*) (1858); ,,*Epistolar*'' şi ,,*Jurnal*'' — în special anii 1838–1861[12]; Προς τί — *Das Verhältnis* (Relaţia — 1859); *Einiges philosophische in gemeinfasslicher Form* (Ceva filozofie pe înţelesul tuturor) (Berlin, 1860); *La Relation. Essai d'un nouveau fondement de la philosophie* (Paris, 1861); *Ethische, aestetische und kritische Aphorismen* (Aforisme etice, estetice şi critice) (1861–1862); *Ueber des Herbartianers C. S. Cornelius theleologische Grundgedanken* (1862); *Logica* (ediţia I, 1876); *Logica şi aplicaţiile* (14 prelegeri libere ţinute de Maiorescu la Universitatea din Bucureşti, în anul 1880–1881); *Darvinismul în progresul intelectual* şi *Despre limbă şi inteligenţă* (1883); *Cursul de istoria filozofiei contemporane*, ţinut la Universitatea din Bucureşti între anii 1884 şi 1909 (existent în manuscris la Biblioteca Academiei); *Două prelegeri despre filozofia kantiană* (1884); *Prelegerea inaugurală a cursului de istoria filozofiei* (1889).

Valorificarea tuturor acestor scrieri filozofice ne va permite să obţinem o imagine mai completă şi mai clară a filozofiei lui Titu Maiorescu. Ele conturează un orizont filozofic maiorescian mult mai larg şi cu o problematică mult mai bogată.

În ciuda unor permanenţe, documentele filozofice scrise de-a lungul a peste jumătate de veac, mai ales cele descoperite recent, dovedesc existenţa unei *evoluţii evidente a gîndirii filozofice maioresciene*. Deşi nu există momente de cotitură radicală ci doar schimbări lente (care duc însă la apariţia unor trăsături dominante), putem distinge în evoluţia gîndirii filozofice maioresciene două mari perioade: I. perioada dominată de concepţia lui *Herbart şi a lui Feuerbach* — de la *1857 pînă pe la 1872* — şi II. *perioada de după 1872, dominată de influenţa kantianismului* şi a *scientismului*. Precizăm că acestea sînt doar influenţe dominante care se reflectă numai în orientarea generală, căci Maiorescu nu s-a închis în orizontul vreunui sistem ci a lăsat porţi deschise mai multor idei izvorîte dintr-o vastă cultură filozofică, literară şi ştiinţifică. Precizăm, de asemenea, că această periodizare a gîndirii filozofice generale nu coincide cu cea privitoare la teoria culturii şi la estetică.

---

[11] Această situaţie rezultă din corespondenţa lui Maiorescu cu tatăl său şi cu profesorul Egger de la Sorbona. Nu avem date oficiale cu privire la situaţia doctoratului şi nici nu dispunem de tezele prezentate. Dealtfel Maiorescu a ars o parte din ,,Jurnal'' care se referea la această problemă şi a ascuns cu grijă *Epistolarul*, care a ajuns în ţară abia în timpul războiului, adus de fiica sa. Totuşi, faptele relatate de el sînt confirmate indirect de programa pro-religioasă a învăţămîntului filozofic şi de controlul sever la care era supus atunci de către stat şi biserică (A se vedea mai pe larg în articolul din ,,Revista de filozofie'' nr. 1/1977).

[12] Vezi Titu Maiorescu, *Jurnal* şi *Epistolar*, Edit. ,,Minerva'', vol. I (1975), vol. II (1978), vol. III (1979), vol. IV (1983), vol. V (1985).

În interiorul fiecărei perioade, putem distinge etape mai scurte, marcate prin schimbări care au dus la apariţia unor trăsături specifice. Astfel, în cadrul primei perioade, putem distinge *trei etape* : a. *etapa vieneză*, a filozofiei de discipol (1856—1858) dominată cu autoritate de Herbart ; b. *etapa berlineză* (1859—1861) în care, *peste filozofia herbartiană şi dincolo de ea, se afirmă puternic influenţa lui Feuerbach, se simt influenţele hegeliană, istoristă şi schopenhaueriană* şi *creşte interesul pentru filozofia kantiană* ; *este etapa filozofiei speculative, prin excelenţă, atît prin studii şi lucrări cît şi prin aspiraţia spre originalitate*, trăsături care dezmint interpretările date doar pe baza logicii sau chiar a cursului de istoria filozofiei ; c. *etapa filozofiei aplicate* (*1863—1872*) caracterizată de propagarea prin cursuri universitare şi conferinţe publice a filozofiei dominată de Herbart şi de Feuerbach — şi de cercetări ştiinţifice şi de filozofie aplicată legate de problemele culturii româneşti : filozofia limbii, a dreptului, teoria construcţiei culturale, estetica, în care orizontul şi spiritul filozofic se completează cu remarcabila cunoaştere şi cercetări ştiinţifice.

În cadrul celei de-a doua perioade, dominată de kantianism şi scientism, putem distinge două etape : 1. *1872—1890* cînd se apropia de Kant şi Schopenhauer (care-l influenţează puternic în estetică) dar şi de ştiinţă, respingînd însă pozitivismul şi 2. etapa *de după 1890*, cînd Maiorescu încearcă să apropie kantianismul de pozitivism şi de evoluţionism, reducînd la minimum valoarea acordată lui Schopenhauer.

Înainte de a trece la reconstituirea sistematică a concepţiei lui Maiorescu, să examinăm, pe scurt, principalele scrieri filozofice reprezentative pentru cele două perioade : *Einiges philosophische in gemeinnfasslicher Form* (Berlin 1861)[13] tratează probleme ca : Ce este filozofia, raportul ei cu ştiinţa şi cu alte domenii ale culturii (cap. I şi II) ; Părţile filozofiei (cap. III) ; Probleme de psihologie cu referire la logică, etică şi estetică (cap. IV—VII) ; Despre determinism, libertate şi necesitate (cap. VIII) ; Teism şi ateism (cap. IX) ; Moarte şi nemurire (cap. X) ; Concluzii sociale (cap. XI). În cap. I—VII (majoritatea de psihologie) este mai pronunţată influenţa filozofiei herbartiene, iar în introducere şi în capitolele VIII—XI este mai puternică influenţa lui Feuerbach. Maiorescu nu se manifesta însă ca un simplu discipol. În lucrarea sa pătrunsă de elan speculativ, el citează şi comentează lucrările a peste 60 de filozofi, scriitori și oameni de știință, dintre care Spinoza, Aristotel, Leibniz, Goethe, Schiller, Herder, Lessing, Hegel, Humboldt revin de mai multe ori, constituind puncte de sprijin pentru ideile filozofice susținute în lucrarea sa.

---

[13] Aceasta este data menţionată pe copertă. Există însă fapte care dovedesc că lucrarea a apărut în 1860. Într-o listă a scrierilor sale din perioada 1856—1861 (publicată în *Însemnări zilnice* ca anexă la volumul I) Maiorescu trece lucrarea *Einiges...*, precum şi traducerea ei în franţuzeşte la rubrica anului 1860. Dar argumentul hotărîtor îl constituie faptul că două din recenziile străine ale acestei lucrări au apărut în 1860, iar una în ianuarie 1861 : L. Rallstab în revista berlineză „Vossische Zeitung" din 4 decembrie 1860 ; de Caserta în „Revue de l'instruction publique", nr. 36 din 1860 ; Ad. Stahr în „National Zeitung" din ianuarie 1861. În limba română a apărut integral în 1981 cu titlul *Consideraţii filozofice*, în volumul Titu Maiorescu, *Scrieri din tinereţe*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1981.

La apariția ei (1860), această lucrare de sinteză filozofică a fost bine apreciată în Germania[14], precum și în România. ,,Ceea ce m-a isbit de la prima vedere în opul d-lui T. Maiorescu — scrie Iuliu Baraș — este talentul superior (pe) care-l are a trata materiile filozofice cele mai abstracte . . . și a înfățișa aceste adevăruri sub niște puncturi de vedere cu totul nouă și interesante''[15]. G. Sion îi consacră lui Maiorescu un amplu articol în ,,Revista Carpaților'', intitulat *Un studinte român în Germania*. ,,Spiritul său precoce, inteligența sa pentru ideile abstracte, care fac gloria spiritului german, îi atraseră de timpuriu admirațiunea camarazilor săi și chiar a învățătorilor săi''[16]. Deși n-a fost tradusă atunci în limba română, *Einiges philosophische* . . . n-a rămas străină culturii române. Ideile principale din această lucrare au fost răspîndite la noi prin cursurile predate de Maiorescu la Universitatea din Iași, precum și prin ciclurile de ,,prelecțiuni populare'', pe care le-a ținut timp de un deceniu în fosta capitală a Moldovei. Chiar de la venirea în țară, Maiorescu a ținut la București, în 1861—1862, un ,,curs public și popular despre educațiunea în familie fundată pe psihologie și estetică''. Cursul a fost repetat la Iași în anul următor, îndată după transferarea sa. Din titlurile conferințelor de mai tîrziu publicate în ,,Convorbiri literare'' rezultă că ele reprezintă reproducerea unor conferințe ținute la Berlin, al căror subiect e tratat în cartea sa din 1860.

Altă lucrare filozofică importantă a lui Maiorescu este *Logica*. Apărută în numeroase ediții, ea reprezintă unul din principalele izvoare pentru reconstituirea concepției sale. Această disciplină filozofică corespunde în cel mai mare grad structurii sufletești a lui Maiorescu și activităților sale critice în cultura română. Așa cum precizează el în prefață, manualul apărut în 1876 este ,,un rezumat scurt al prelegerilor asupra logicii ținute la Universitatea din Iași în anii 1863—1872''[17]. Lucrarea este de fapt un mic tratat de logică formală și de metodologie.

Deși s-au semnalat izvoare și similitudini în lucrările lui Herbart, Stuart Mill, Drobisch și Trendelenburg, cercetători competenți au constatat existența unor importante idei originale, ,,care surprind pe cercetătorul de astăzi atît prin profunzimea lor, cît și prin independența lor față de concepțiile timpului''[18].

Cele mai surprinzătoare sînt ideile lui Maiorescu despre *natura axiomelor geometriei*. ,,Ideile acestea provoacă uimirea cititorului de astăzi, cu atît mai mult cu cît Maiorescu nu era matematician. Concepția sa profundă și subtilă despre natura axiomelor ca fiind definiții va apărea mai tîrziu la celebrul matematician francez H. Poincaré : *La Science et L'Hypothèse*, Paris, 1902. Ideea sa că adevărul geometric „provine din posibilitatea de a-l construi efectiv" va fi în centrul teoriei logicianului francez E. Goblot, după care „a demonstra înseamnă a construi" *(Traité de logique*, Paris, 1918)[19].

---

[14] Cunoaștem pînă acum următoarele recenzii străine ale acestei lucrări : ,,Der Gedanke''' II, 1861 ; ,,Vossische Zeitung'' din Berlin la 4 decembrie 1860 ; ,,Revue de l'instruction publique'', nr. 36 din 1860 ; ,,National Zeitung'' din 20 ianuarie 1861). Toate apreciază capacitatea autorului de a dezbate probleme filozofice abstracte la nivelul filozofiei germane a vremii.

[15] Dr. Iulius Baraș, *O recensiune filozofică*, în ,,Românul'', nr. 112 din 22 aprilie 1861.

[16] ,,Revista Carpaților'' din iunie 1861, p. 710.

[17] În prefața la ediția a V-a (1898), Maiorescu adaugă : ,,și la cea din București de la 1884 încoace''.

[18] Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, București, 1969, p. 895. Anton Dumitriu semnalează idei și contribuții maioresciene în mai multe probleme : raportul dintre limbă și gîndire, teoria noțiunilor, clasificarea judecăților, valoarea silogismului, natura axiomelor geometriei, teoria inducției, criteriul adevărului etc.

Pe lîngă faptul că a exercitat o influență directă și imediată asupra unor studii și manuale apărute spre sfîrșitul veacului trecut[20], spiritul logicii lui Maiorescu va influența întreaga dezvoltare a acestei discipline în România pînă la al doilea război mondial.

Prelegerile libere despre *logică* și *aplicațiile ei* — ținute în 1880 — 1881 — prezintă o mare importanță pentru reconstituirea concepției sale filozofice, deoarece aici Maiorescu prezintă logica în cadrul mai larg al teoriei cunoașterii. Tot aici gînditorul român face o pledoarie pentru filozofie — criticînd pozitivismul — , precum și interesante aplicări ale logicii la problemele culturii românești. Ele sugerează existența unei temelii filozofice unitare a concepției maioresciene despre cultură.

Cursul de istoria filozofiei germane, franceze și engleze din secolul al XIX-lea, ținut la Universitatea din București de la 1884 la 1909, reprezintă cea mai importantă scriere filozofică a lui Maiorescu rămasă în manuscris. Cursul lui Maiorescu constituia o „mare atracție intelectuală", spunea I. Petrovici. „Cu toată metoda lui severă și alura sa pozitivistă, nu arareori se avînta în domeniul vaporos al ipotezelor metafizice, nu arareori se lăsa condus de suflul elocinței sale încălzite și de zborul unei poezii autentice. Aici Maiorescu se dezvoltă mai slobod ca oriunde și cîntă pe toate clapele bogatei sale personalități"[21].

Prin cursul său de istoria filozofiei, Maiorescu urmărea să pună în lumină tendințele dominante din filozofia europeană a vremii — kantianismul în Germania, pozitivismul în Franța, empirismul și evoluționismul în Anglia —, precum și punțile de trecere dintre aceste curente filozofice. „În cursul de istoria filozofiei — îi scria Maiorescu lui Du-Bois Reymond — am considerat important să stabilesc legătura, parțial trecerea, de la « lucrul în sine » al lui Kant și de la cele trei forme intuitive *(Anschaungsformen)* — spațiu, timp și cauzalitate — la pozitivismul lui Comte și la aplicarea *(Anwendung)* teoriei evoluționiste a lui Spencer cu acel element de « incomprehensibilitate » — exact în sensul științelor moderne ale naturii"[22].

La Universitatea din București, Maiorescu n-a mai predat cursuri teoretice ca în primul deceniu la Universitatea din Iași (de psihologie filozofică, de metafizică, de antropologie filozofică etc.) pe baza sistemelor filozofice pe care le considera capabile să ofere soluții. El a preferat să predea, paralel, doar un curs de logică și altul de istoria filozofiei. Prin aceste cursuri, el urmărea — ca și pe planul culturii în general — să ofere creatorilor de mîine ai filozofiei românești instrumente solide de lucru (logica) și să indice direcții și modele de gîndire europeană (istoria filozofiei).

---

[19] *Ibidem*, p. 901.

[20] Studii : Pompiliu Eliade, *Silogismul și adversarul său Herbert Spencer* (1891) dezvoltat apoi ca teză de doctorat la Sorbona : *Quomodo fiat sillogismus quidque valeat* (1898) ; C. Rădulescu-Motru, *Valoarea silogismului* (1898) ; Leonte Moldovan, *Teoria inducțiunii logice* (1889) ; Manuale alcătuite în spiritul maiorescian : Iosif Feericianu, *Logica*, (Brașov, 1881) ; Vasile Hossu, *Manual de psihologie și logică* (Blaj, 1898) ; Vasile Lucaci, *Instituțiuni filozofice*, cartea I, *Logica* (Satu-Mare, 1881).

[21] Ion Petrovici, *Titu Maiorescu* (1840—1917), București, 1940, p. 58 ; vezi și *Amintiri universitare din 1920*.

[22] Titu Maiorescu, *Însemnări zilnice*, vol. III, p. 368.

◆

Acestea sînt izvoarele de bază pentru reconstituirea concepției filozofice a lui Titu Maiorescu. Această reconstituire nu este însă ușoară. Pentru prima etapă — de prin 1858 și pînă la 1871 — , lucrurile sînt destul de clare. Comparînd, bunăoară, prima sa scriere filozofică *Fragment din tinerețea mea* (1858) și rezumatul conferinței *Religiunea* („Convorbiri literare”, 1871, nr. 5), constatăm că ele se integrează perfect în concepția expusă în *Einiges philosophische*. Pentru prima perioadă, izvoarele principale sînt *Das Verhältnis* și *Einiges philosophische . . .*, celelalte izvoare oferind confirmări, completări sau modificări parțiale. De altfel, această primă lucrare de sinteză filozofică prezintă importanță și pentru concepția sa metafizică de mai tîrziu (despre divinitate, despre moarte și nemurire etc.), căci Maiorescu n-a mai publicat lucrări sintetice asupra concepției sale despre lume, iar din cursul de istoria filozofiei, precum și din diferite articole și conferințe rezultă că el n-a renunțat la aceste concepții despre suflet și despre divinitate.

În problema cunoașterii, însă, lucrarea de bază pentru aprecierea generală a concepției sale filozofice este *Logica* (1876), la care se adaugă *Prelegerile de logică și metodologie* (1880—1881).

După 1884, putem urmări mai îndeaproape ideile sale filozofice, în principalele domenii, pe baza cursului de istoria filozofiei. Aici filozofia-etalon și centru de referință rămîne concepția kantiană, dar se apropie mult și de evoluționism, cu care caută să stabilească punți de legătură. Din izvoarele principale rezultă o evoluție a gîndirii filozofice maioresciene, dar trecerea de la o perioadă la alta s-a făcut oarecum pe nesimțite în concepția filozofică generală, iar în estetică și în teoria culturii s-a desfășurat într-un alt ritm și s-a alimentat din alte izvoare. În afară de aceasta, în gîndirea filozofică a lui Maiorescu există — pe lîngă evoluție — și permanențe : ateismul, tendința spre un anumit echilibru între empirism și raționalism, scientismul, spiritul critic, evoluționismul, afirmarea existenței absolutului și a necesității metafizicii etc.

CE ESTE FILOZOFIA?

În 1858, cînd studia la Viena, unde domina Herbart, Maiorescu definea filozofia ca „prelucrare a noțiunilor”[23], adică exact ca filozoful german. Un an mai tîrziu, timp în care și-a continuat studiile la Berlin, unde erau mai multe orientări filozofice, dintre care cea hegeliană avea mai mulți adepți, tînărul nostru gînditor definea filozofia ca „știința rațională a relațiilor pure”. Însăși teza de doctorat de la Giessen se intitula προς τί *(Das Verhältnis)*, adică *Relația* (1859). Ideea este reluată în *Einiges philosophische* . . .[24] şi dezvoltată în teza de doctorat la Sorbona *La Relation. Essai d'un nouveau fondement de la philosophie* (1861)[25]. Schimbarea poziţiei este foarte importantă căci se trece de la categoria de substanţă, care stătea la baza filozofiei tradiţionale — inclusiv a lui Herbart, căci „realii" săi sînt substanţe de esenţă spirituală— la categoria de relaţie ca fundament al unei noi filozofii. Cu toate acestea, în 1859, în teza de doctorat de la Giessen, Maiorescu considera că această nouă definiţie ar fi în spiritul lui Herbart pe care caută doar să-l aprofundeze şi să-l interpreteze. Înlocuind, cu bună ştiinţă, definiţia herbartiană a filozofiei — ca prelucrare a noţiunilor — cu cea de ştiinţă a relaţiilor pure, independente de suportul lor, Maiorescu vrea să deducă din ea părţile filozofiei. „Tocmai acestei derivări îi revine o mai adîncă muncă de elaborare şi concepere decît cea depusă în prelucrarea noţiunilor de Herbart"[26]. După cum se va vedea mai departe, el va ajunge la o altă „derivare" şi clasificare a părţilor filozofiei decît Herbart[27].

---

[23] Cf. Titu Maiorescu, *Fragment din tinerețea mea*. Al doilea apendice. Viena, 1858. Traducere de Al. Ionescu („Convorbiri literare”, nr. 1/1944, p. 32).

Revenind la definiţia maioresciană a filozofiei, constatăm că ea este destul de largă pentru a fi acceptată şi de alte concepţii, fiind totodată apropiată de spiritul ştiinţei. Căci ce stabilesc legile şi cauzele descoperite de ştiinţă dacă nu raporturi dintre fenomene? Maiorescu susţine că filozofia trebuie să continue sistematizarea cunoştinţelor realizată de ştiinţă. „De aceea şi întru atît, filozofia este ştiinţa ştiinţelor"[28]. Cum studiul relaţiilor şi sistematizarea rămîn în continuare comune ştiinţei şi filozofiei, deosebirea dintre ele nu e tranşantă. Ea apare clară numai la extreme; la un pol — grad maxim de generalitate — filozofia — şi la celălalt pol — studierea lucrurilor în individualitatea lor — ştiinţa. Între aceşti doi poli există o gamă întreagă de poziţii intermediare, care fac trecerea de la ştiinţă la filozofie, şi invers. Aşa, bunăoară, dacă studiem cronologic evenimentele istorice şi faptele oamenilor, atunci facem *istorie*. Dacă privim faptele oamenilor, evenimentele istorice în raport cu originea şi cu consecinţele lor, încercăm să explicăm fenomenele sau să stabilim raporturi constante între ele la nivelul ansamblului, atunci facem *filozofia istoriei*. Studiul drepturilor şi îndatoririlor cetăţenilor într-un stat formează *dreptul*. Dacă privim dreptul ca o expresie a condiţiilor de trai ale unei comunităţi sau în raport cu alte ştiinţe, atunci facem *filozofia dreptului*. Studiul diferitelor fenomene sau grupe de fenomene ale naturii sensibile îl formează diferite ştiinţe speciale: *fizica*, *chimia*, *geologia* etc. „Dacă însă considerăm aceste obiecte speciale ale studiului despre natură în relaţia lor cu totalitatea cunoscută a lumii, ţesînd astfel singularul în marele întreg . . . şi dacă astfel lărgim orizontul privirei pînă la o concepţie generală despre lume, atunci obţinem tema cea mare *filozofică* pe care Alexander Humboldt şi-a propus s-o dezvolte în *Kosmos* al său şi pe care a tratat-o cu măiestrie"[29]. Ajungem astfel de la ştiinţele naturii la *filozofia naturii*.

---

[24] *Einiges philosophische in gemeinfasslicher Form*, von Titu Maiorescu, Berlin, 1861, p. 12; vezi şi „Convorbiri literare", 1920, nr. 2, p. 89. Acest capitol din *Einiges philosophische* . . . fiind tradus şi publicat în „Convorbiri literare", 1920, nr. 2, vom trimite şi la această traducere.

[25] Vezi *Epistolarium*, vol. III (1861). Manuscris la Biblioteca Academiei.

[26] Titu Maiorescu προς τί (Das Verhaltnis), Berlin, mai 1859, f. f. (Manuscris la Biblioteca Centrală de Stat).

[27] Vezi comparaţia în cartea noastră *Titu Maiorescu*, p. 47—50.

[28] Idem, *Einiges philosophische* . . ., p. 19; vezi şi „Convorbiri literare", 1920, nr. 2, p. 91.

[29] *Ibidem*, p. 18, vezi şi „Convorbiri literare", 1920, p. 91.

Tendința lui Maiorescu de a se sprijini, în această problemă, pe Alexander Humboldt, Karl Ritter și pe alți savanți „pătrunși de spirit filozofic" se explică prin marea asemănare ce există între concepția sa și cea a majorității naturaliștilor în problema raportului dintre știință și filozofie. Răspîndind aceste idei prin cursurile universitare și prin conferințe publice, la Iași, Maiorescu se întîlnea, în această problemă, și cu naturaliștii români, care înțelegeau în același sens raportul dintre știință și filozofie[30].

Filozofia istoriei, filozofia dreptului, filozofia naturii etc. nu sînt însă părți constitutive ale filozofiei propriu-zise, ci doar discipline speciale, care privesc aceleași domenii ale realității — naturale, sociale, spirituale — ca și științele, dar din punct de vedere filozofic. Acestea sînt doar exemplificări date de Maiorescu pentru a marca deosebirea dintre punctele de vedere extreme ale științei și ale filozofiei, precum și trecerea de la una la alta. În acest fel, putem avea atîtea discipline filozofice cîte științe particulare există. Ele nu sînt însă părți constitutive ale filozofiei.

Titu Maiorescu a consacrat acestei probleme un capitol special în *Einiges philosophische* ..., intitulat „Părțile filozofiei" (Teile der Philosophie). Iată care sînt aceste ramuri ale filozofiei propriu-zise :

I. „Prima și cea mai importantă (*wichtigste)* parte a filozofiei este *psihologia*. Ea este știința relațiilor reciproce dintre reprezentări *(Vorstellungen)*"[31].

II. A doua parte a filozofiei este *logica*, definită ca știința raporturilor dintre noțiuni. „Ea se raportează la filozofia propriu-zisă ... ca algebra la matematică în general"[32].

III. A treia parte a filozofiei este *estetica*. Maiorescu înțelege aici estetica în două sensuri : a) în sensul general de disciplină filozofică, ea nu operează, ca metafizica, cu „noțiuni fizice", privitoare la existență, ci cu „noțiuni estetice", care presupun reacția omului față de existență, operează, spunem azi, cu judecăți de valoare. În acest înțeles larg, *estetica* cuprinde și *etica* ; b) *estetica* specială ca știință a frumosului.

IV. Ultima parte a filozofiei este *metafizica*. Noțiunile cele mai generale ale filozofiei — lucru, schimbare, materie, spirit, mișcare, eu, conștiință — sînt contradictorii, au nevoie de prelucrare pentru a înlătura contradicțiile. „Aceste contradicții cată să le înlăture metafizica", scria Maiorescu în 1858[32]. Deși nu o menționează în clasificare, Maiorescu admitea în acea perioadă încă o disciplină filozofică — *antropologia*. În *Einiges philosophische* ..., el conchide, cu Feuerbach, că „*teologia* (învățătura, știința despre Dumnezeu) nu este nimic altveva decît o *antropologie* (învățătura despre om) abstractă"[34]. Așa cum ne arată documentele, Maiorescu a predat la Universitatea din Iași cursuri de antropologie filozofică.

În deceniile următoare, concepția filozofică a lui Maiorescu a evoluat. Sub influența filozofiei kantiene și a marilor cuceriri ale științei, el s-a eliberat de Herbart. În cursul de istoria filozofiei germane, început în

---

[30] Vezi S. Ghiță, *Concepția savanților români din trecut despre valoarea științei și a filozofiei și despre raportul dintre ele,* în „Revista de filozofie", 1966, nr. 8.

[31] Titu Maiorescu, *Einiges philosophische* ..., p. 28.

[32] Idem, *Fragment din tinerețea mea* (Fragment aus meiner Jugend), 1858, p. 44.

[33] *Ibidem* (1858), în „Convorbiri literare", 1944, p. 32.

[34] Idem, *Einiges philosophische* ..., p. 161 ; (vezi și *Antologia gîndirii românești, secolele XV—XIX,* partea a II-a, București, Edit. politică, 1967, p. 497.

1884—1885, Maiorescu respinge întreaga metafizică herbartiană[35], pe care o consideră sterilă. „Metafizica lui Herbart — spunea el — a rămas fără efect durabil în mişcarea filozofică a secolului nostru. Asemenea sterilă e morala lui întemeiată pe idei de aprobare şi dezaprobare estetică"[36].

În a doua perioadă, Maiorescu s-a apropiat mai mult de ştiinţă decît o făcuse în *Einiges philosophische* . . ., dar apără totodată autonomia filozofiei. „Nu zicem, bineînţeles, că oamenii de ştiinţă care sfredelesc misterele naturii şi care urmăresc prin preţioasele lor descoperiri cercul cunoştinţelor pozitive nu sînt de cea dintîi trebuinţă chiar pentru filozofie. Nu negăm, de asemenea, că combinaţiile ce se pot face asupra rezultatelor acestor cercetări, că legile ce se pot scoate din observaţiunile directe nu *trebuie să formeze piedestalul filozofiei* actuale şi că nu trebuie să privim cu mulţumire ostenelile ce-şi dau chiar filozofii materialişti ca să ajungă la sinteză imediată sau la principiile generale ce rezultă din studiul direct al materiei"[37]. Dar filozofia nu se poate reduce la atît.

Maiorescu s-a ridicat cu energie împotriva tendinţelor pozitiviste care limitau cunoaşterea la ceea ce e posibil azi şi negau dreptul filozofiei la existenţă autonomă. Faptul că ştiinţele naturii au progresat atît de mult — argumentează Maiorescu — nu face inutile disciplinele filozofice abstracte, chiar pentru dezvoltarea ştiinţei. „Adîncirea în speculaţiuni abstracte şi generale deschide spiritului omenesc un orizont larg, îi dă un punct de vedere cît mai înalt şi, prin urmare, o perspectivă cît mai depărtată. Acest studiu este cu atît mai însemnat, cu cît el înlesneşte orice studiu pozitiv, luminînd sfera oricărei cercetări practice şi speciale" [38]. În acest progres al cunoaşterii, susţine Maiorescu, nu este angajată numai ştiinţa, ci şi filozofia. Între ştiinţă şi metafizică nu există o barieră de netrecut, ci o relaţie dinamică: filozofia anticipează prin ipoteze — pe baza cunoaşterii ştiinţifice — ideile, care apoi vor fi transformate de ştiinţă în cunoştinţe sigure sau vor fi corectate şi chiar înlăturate. Evoluţia progresivă de la necunoscut la cunoscut este o manifestare a legii generale a evoluţiei. În acest proces, unele cunoştinţe considerate doar ipotetice trec din domeniul metafizicii în domeniul ştiinţei.

PROBLEME DE METODOLOGIA ŞTIINŢEI ŞI DE TEORIA CUNOAŞTERII

Problema adevărului l-a preocupat pe Maiorescu nu numai în filozofie, ci şi în celelalte domenii ale culturii. „Lecţiunile sale, atît de senine ca formă, trădau o neîntreruptă preocupare faţă de această problemă. În ce constă valoarea adevărului? Are el într-însul o putere autonomă care îl face să trăiască, indiferent de subiectivitatea omenească şi deasupra condiţiilor de timp şi spaţiu? Multe din lecţiunile şi multe din scrierile lui chiar păreau să încline spre această părere. Ironia lui, prea simţită de mulţi, era izvorîtă din perspectiva adevărului obiectiv"[39].

---

[35] Nici în *Einiges philosophische* . . ., Maiorescu n-a admis metafizica herbartiană a „realiilor", ci doar modul de a înţelege filozofia şi raporturile ei cu ştiinţa.

[36] Titu Maiorescu, *Curs de istoria filozofiei moderne*, Biblioteca Academiei, Manuscrise româneşti, cota 1 521, foaia 114.

[37] Titu Maiorescu, *Darvinismul în progresul intelectual* (în volumul *Patru conferinţe publice*), Bucureşti, 1883, p. 78.

[38] *Ibidem*.

Între cunoaştere şi acţiune, între ştiinţă şi viaţa practică, Maiorescu vedea o unitate organică. „Între adevărata ştiinţă şi între viaţa practică nu poate fi niciodată antagonism, ci trebuie să fie, din contra, o continuă înlesnire reciprocă"[40].

În *Logica* sa, Maiorescu face distincţie între aspectele logice şi cele metafizice ale adevărului, menţionînd că în această lucrare se ocupă doar de cele dintîi. În cursurile sale de logică şi de istoria filozofiei, el s-a ocupat însă şi de problemele „metafizice" ale cunoaşterii.

Începem analiza concepţiei maioresciene despre cunoaştere cu teoria şi metodologia ştiinţei. Definind ştiinţa drept „cunoaşterea sistematică a unui obiect", Maiorescu clasifică ştiinţele, după natura fenomenelor, după metodele folosite şi după gradul de certitudine atins, în trei mari categorii: I. *Ştiinţe descriptive*: mineralogia, botanica, zoologia; II. *Ştiinţe experimentale*: fizica, chimia, fiziologia; III. *Ştiinţe riguros demonstrative*: matematica şi logica. Această clasificare are la bază o concepţie epistemologică: „Fenomenele naturii le percepem sau ca simultane, sau ca succesive. Dacă sînt simultane, nu putem decît să le descriem, să le clasificăm şi să ajungem la o definiţie generală a lor; în aceasta se mărginesc ştiinţele descriptive. Ele ne dau convingerea numai despre *ceea ce este pînă acum* (toate lebedele erau pentru noi albe, pînă s-au descoperit cele negre în Australia). Dacă însă fenomenele sînt succesive, atunci căutăm legile succesiunii lor; de această căutare se ocupă ştiinţele experimentale şi, întrucît le-au aflat, ele ne dau convingerea despre ceea ce va fi, adică prezic o parte a viitorului.

Deasupra lor stă ştiinţa demonstrativă a matematicii. Împreună cu logica, ea ne dă adevăruri generale şi necesare în propriul înţeles al acestor cuvinte. Adevărurile matematice se raportă atît la fenomenele succesive (şirul numerelor în Aritmetică este sporirea succesivă a unimilor), cît şi la fenomene simultane (figurile din spaţiu în geometrie sînt o intuiţie a simultaneităţii). Însă matematica nu stabileşte decît raporturi de mărimi măsurabile. În aceasta stă absoluta ei exactitate. Oriunde în celelalte ştiinţe se poate găsi un asemenea raport de mărimi li se aplică matematica şi le dă prin chiar aceasta valoarea ei de exactitate"[41].

Deosebirea fundamentală dintre cele trei categorii de ştiinţe, este gradul de certitudine. Cel mai mic grad de certitudine îl au adevărurile, generalizările ştiinţelor descriptive. Ele oferă însă o cunoaştere sistematică, o unificare a cunoştinţelor într-un întreg. Această unificare permite încadrarea cazurilor individuale într-o anumită clasă şi, prin urmare, deducerea unor calităţi ale indivizilor din notele caracteristice clasei în care s-au integrat.

Ştiinţele experimentale au un mai mare grad de certitudine. Studiind raporturile de succesiune dintre fenomene, ele ajung să stabilească legături necesare şi invariabile, numite *legi*. Prin descoperirea legilor, ştiinţele experimentale pot parveni la prevederea fenomenelor viitoare (bunăoară eclipsele). „Certitudinea acestor raporturi aflate se întemeiază pe supoziţia generală că natura este în această privinţă uniformă sau invariabilă, că adecă aceleaşi cauze produc totdeauna şi pretutindeni aceleaşi efecte"[42].

---

[39] C. Rădulescu-Motru, *Titu Maiorescu*, în „Convorbiri literare", nr. 5 şi 6 (mai-iunie) 1920, p. 296—297.

[40] Titu Maiorescu, *Din experienţă*, în idem, *Critice*, vol. II, 1928, p. 272.

[41] Titu Maiorescu, *Logica*, Ediţia Brucăr, 1940, p. 280—282.

Gradul maxim de certitudine îl au ştiinţele matematice, care pot determina cu cea mai mare precizie raporturile dintre mărimile măsurabile. Dacă sînt aplicate la determinarea raporturilor dintre fenomenele succesive sau simultane, ele ridică gradul de precizie şi de certitudine al celorlalte ştiinţe. Aşadar, ,,valoarea ştiinţelor descriptive stă în sistematizarea cunoştinţelor aflate; valoarea ştiinţelor demonstrative în sistematizarea aplicării judecăţilor evidente; valoarea ştiinţelor experimentale în aflarea fenomenelor viitoare"[43].

Condiţia minimă a ştiinţei, specificată chiar în definiţie, este sistematizarea. Această sistematizare trebuie să atingă însă un anumit grad de unificare a fenomenelor. Orice disciplină intelectuală sistematizează, ordonează noţiunile, cunoştinţele, dar numai sistematizarea care merge pînă la clasificare şi definiţie, care subsumează individualul generalului, numai acea sistematizare oferă cunoştinţe *ştiinţifice*. Aşa, de pildă, cînd prin sistematizare, subsumăm un caz individual sub o anumită clasă, individualul se îmbogăţeşte cu notele caracteristice clasei în care a fost încadrat. Or, acest nivel de sistematizare nu e atins, de pildă, de istorie, care din această cauză nu este considerată de Maiorescu ştiinţă.

Deşi pune ştiinţei drept condiţie minimă doar sistematizarea, Maiorescu porneşte de fapt de la un ideal de ştiinţă pozitivă reprezentat de ştiinţele naturii. Desigur că nici una dintre ştiinţele sociale nu atinsese atunci un asemenea grad, nici chiar lingvistica, pentru care el avea admiraţie, considerînd-o de aceeaşi valoare cu logica (probabil de aceea el nu menţionează nici lingvistica printre ştiinţe).

Părerile lui despre istorie ca nefiind ştiinţă au fost exprimate în partea a II-a a *Logicii* sale — *Metodologia* —, adăugată în 1887, cînd Maiorescu se afla sub influenţa lui Schopenhauer[44].

Mai tîrziu însă Maiorescu a atenuat critica istoriei. Astfel, pe un exemplar din ediţia a V-a a *Logicii*, la afirmaţia din text că istoria nu este ştiinţă, Maiorescu notează: ,,În înţelesul mai restrîns, deşi poate fi un sistem în înţeles larg"[45], fapt care o apropie destul de mult de îndeplinirea condiţiei de a fi ştiinţă (cunoaştere sistematică).

Prima problemă *filozofică* a cunoaşterii abordată de Maiorescu este aceea a originii cunoştinţelor. În *Einiges philosophische* ..., el combate concepţia ideilor înnăscute, susţinută de spiritualişti, care caută să argumenteze în acest fel şi existenţa lui Dumnezeu. Maiorescu afirmă că, direct sau indirect, ideile noastre provin din experienţă. ,,Gîndirea — scria el — este o sinteză de reprezentări, iar reprezentările nu le căpătăm pe pămîntul acesta decît prin experienţa directă sau indirectă"[46].

În procesul cunoaşterii, intelectul, conştiinţa omului nu primeşte însă pasiv, ca o placă de ceară, impresiile din lumea externă. Deşi izvorul prim al cunoştinţelor noastre se află în experienţă, impresiile primite din contactul simţurilor cu lumea externă sînt prelucrate apoi, la diferite niveluri, de intelect, de conştiinţă care are un rol activ în procesul cunoaşterii. ,,Mintea noastră — spunea Maiorescu în 1880 — este un factor puternic în formarea şi aranjarea impresiilor, iar nu o magazie în care s-ar depune impresiile ce ar fi nişte însuşiri ale corpurilor. Mintea lucrează şi dacă primeşte ceva din afară, ea frămîntă şi modifică, regulează şi plămădeşte ... universul se oglindeşte în noi, dar noi nu sîntem pasivi; creierul nostru, prin forţa formelor apriorice, modelează, ţese, aranjează impresiile din afară, toarnă aceste impresii în nişte tipare tainice şi hotărîte; inteligenţa noastră are o putere creatoare, puterea de a armoniza impresiile primite din afară, puterea de a le sigila cu formele de spaţiu, timp şi cauză''[47].Aşadar, depăşind empirismul, Maiorescu descinde în apriorismul kantian.

---

[42] *Ibidem*, p. 318.

[43] *Ibidem*, p. 282.

[44] Vezi articolul *Despre istorie* de Schopenhauer, tradus de Titu Maiorescu, în ,,Convorbiri literare", nr. 2 din mai 1885, p. 172—173.

[45] Titu Maiorescu, în *Logica*, ed. cit., p. 328.

[46] Idem, *Einiges philosophische* ..., p. 59; vezi şi *Antologia gîndirii româneşti*, partea a II-a, p. 499.

Problema apriorităţii spaţiului, timpului şi cauzalităţii are două aspecte: ontologic şi gnoseologic. Deşi recunoaşte existenţa obiectivă, independentă de conştiinţă, a lumii, prin negarea caracterului obiectiv al spaţiului şi al timpului ca moduri de existenţă a materiei, Maiorescu admite ca şi Im. Kant o teză ce reprezintă un element idealist într-o problemă filozofică importantă. Motivul gnoseologic al apriorităţii spaţiului şi timpului este pentru Maiorescu, ca şi pentru Kant, fundamentarea cunoştinţelor matematice. Numai admiţînd că spaţiul şi timpul sînt forme apriorice intuitive, putem explica — argumentează Kant —, caracterul necesar şi universal al adevărurilor matematice. Constatînd asemănarea dintre concepţia lui Kant şi cea a lui Comte privitoare la valoarea adevărurilor matematice, Maiorescu arată că numai Kant explică pentru ce adevărurile matematice sînt necesare, exacte şi universale. Rămînînd în cadrul empirismului, cum face Comte, nu mai poţi susţine caracterul necesar al adevărurilor matematice, ci trebuie să admiţi poziţia relativistă a empiriştilor, în frunte cu Mill.

Maiorescu este convins de superioritatea explicaţiei aprioriste asupra celei empiriste în problema adevărurilor matematice. De aceea o şi foloseşte uneori în *Logică*. Dar nu o spune categoric că este şi poziţia sa, ci uneori menţionează că e a lui Kant, alteori nu. Maiorescu întemeiază şi certitudinea ştiinţelor experimentale ale naturii tot pe apriorism. ,,Mai marea siguranţă a legilor naturale relative la fenomenele succesive, în deosebire de coexistenţele aflate în ştiinţele numai descriptive, provine, în sensul kantianismului, din a treia intuiţie *apriori*: cauzalitatea''[48]. Şi aici soluţia aprioristă e prezentată ca fiind a lui Kant. Mai tîrziu însă, sub influenţa lui Darwin, Maiorescu, menţinînd deosebirea dintre cele două categorii de ştiinţe — a fenomenelor simultane şi a celor succesive —, înclină să nu mai întemeieze cauzalitatea pe apriorism. Astfel, într-o însemnare pe un exemplar din ediţia a V-a a *Logicii*, Maiorescu scrie — ca o concluzie a unui text din Darwin: ,,Temeiul certitudinii ştiinţelor fizice nu este, aşadar, o intuiţie apriori cu caracter de necesitate şi generalitate strictă, ca la geometrie şi aritmetică, ci o sinteză constatată în cîteva cazuri experimentale, din care se induce constatarea lor în toate cazurile de acelaşi fel. Avem dar aici, în înţeles restrîns, numai o probabilitate care însă, prin presupunerea unui nex cauzal între predicat şi subiect cîştigă adeseori caracterul de certitudine.

---

[47] Titu Maiorescu, *Logica şi aplicaţiile ei*, prelegerea IV, p. 3.

[48] Idem, *Logica*, p. 282.

În stabilirea acestui nex cauzal, metoda inductivă se ajută mai ales cu trei metode experimentale mai speciale”[49]. E vorba de metodele concordanţei, diferenţei şi variaţiilor concomitente.

Din apriorismul kantian rezultă două consecinţe în problema cunoaşterii. Pe de o parte, apriorismul urmăreşte să demonstreze, împotriva scepticismului, valoarea cunoaşterii ştiinţifice, caracterul universal şi necesar al adevărurilor ştiinţei. Pe de altă parte însă, apriorismul limitează cunoaşterea ştiinţifică la lumea fenomenală, interzicîndu-i accesul la „lucrul în sine”. Această latură limitativă a cunoaşterii are, în intenţia lui Maiorescu, misiunea de a evita materialismul şi spiritualismul, susţinînd că natura absolutului nu poate fi determinată cu mijloacele sigure ale ştiinţei. „Toată deosebirea între spiritualism şi materialism sau senzualism este neîntemeiată şi mai mult o ceartă de cuvinte — spunea Maiorescu la cursul de istoria filozofiei. Căci ce este natura? La această întrebare nu se poate da nici un răspuns prin chiar metodele experimentale ... După critica raţiunii făcută de Kant, lucrul în sine (material) „Das Ding an sich”) este şi va rămîne totdeauna inaccesibil cunoştinţei şi nu avem, prin urmare, decît o lume a fenomenelor în care elementul subiectiv se confundă în fapt cu cel obiectiv într-o totalitate inseparabilă”[50]. Apriorismul kantian se manifesta şi în „Logica” unde Maiorescu respinge critica făcută de Conta concepţiei kantiene despre spaţiu. Cu toate acestea, mărturisirile aprioriste ale lui Maiorescu sînt destul de rare, el mulţumindu-se de cele mai multe ori să arate că există soluţii contradictorii în diferite probleme. Uneori, chiar şi după o formulare din care rezultă că a adoptat apriorismul kantian, în prelegerea următoare menţionează că problema rămîne deschisă şi că el n-a făcut decît să arate stadiul problemei. Această prudenţă faţă de soluţiile filozofice se accentuează treptat, acordînd totodată o valoare „metafizică” (filozofică) adevărurilor ştiinţei.

Cunoaşterea ştiinţifică nu mai este limitată la lumea fenomenală. El nu mai vorbeşte de o limită categorică între cognoscibil şi incognoscibil, ci de o limită variabilă între cunoscut şi necunoscut. „Limita dintre cunoscut şi necunoscibil — spunea el în 1889 — nu trebuie admisă, după starea de astăzi a cerebralităţii omeneşti, ci ca fază a unei dezvoltări nelimitate în viitor”[51].

Maiorescu şi-a exprimat în mai multe rînduri încrederea în progresul nelimitat al cunoaşterii. Dacă el s-ar referi numai la progresul cunoaşterii ştiinţifice în cercetarea lumii fenomenale, acest fapt n-ar avea prea mare importanţă, căci lumea noumenală, „lucrul în sine” ar rămîne pentru totdeauna incognoscibil. El extinde însă acest progres nelimitat al cunoaşterii şi la domeniul metafizicii. Criticîndu-i pe pozitivişti, care cereau să se renunţe la ipoteze metafizice căci problemele metafizice sînt de nerezolvat, Maiorescu scrie: „Cu ce drept se afirmă că necunoscutele de azi, că ixurile minţii omeneşti nu vor fi mîine cunoştinţe limpezi şi luminate principiuri cucerite şi stabilite în mod neîndoios? Dacă am admite limita cunoştinţelor şi neputinţa de a trece în domeniul ştiinţei ceea ce e astăzi metafizic, atunci ar trebui să negăm legea evoluţiei ... Problemele cele mai grele de acum cîteva veacuri sînt cunoştinţe pe care le învaţă copii începători la școală sau care aleargă din gură în gură. Tot astfel întrebările metafizice ... vor ajunge mîine cunoștințe limpezi și de domeniu comun''[52].

---

[49] *Ibidem*, ediţia Brucăr, 1940, p. 318.
[50] *Curs de istoria filozofiei*, f. 188.
[51] *Ibidem*, f. 332.

Acest progres nelimitat al cunoașterii, această trecere de la știință la metafizică și invers atenuează mult agnosticismul kantian. Știința nu e limitată la lumea fenomenală, ci e considerată capabilă să dea răspuns ,,problemelor metafizice''.

PROBLEMA ONTOLOGICĂ

În problema fundamentală a filozofiei, Titu Maiorescu s-a situat, în tinerețe, pe poziții mai apropiate de filozofia feuerbachiană decît de cea herbartiană. El s-a călăuzit de Herbart numai în problemele preliminare și periferice ale filozofiei — raportul dintre filozofie și știință, părțile filozofiei, chestiuni de psihologie etc. —, cu toate că, așa cum am văzut, nici în aceste probleme nu a fost un herbartian ortodox. Cînd a ajuns însă la probleme fundamentale ca aceea a explicării lumii și a locului omului în lume, Maiorescu n-a adoptat concepția lui Herbart, întemeiată pe teoria ,,realiilor'', ci s-a călăuzit, în principal, de concepția lui Feuerbach. Acest fapt reiese cu claritate din capitolele pur filozofice —VIII, IX, X și XI— ale lucrării sale de sinteză *Einiges philosophische*..., capitole în care nici nu pomenește de Herbart. În aceste capitole, tînărul gînditor combate concepțiile religioase și filozofice care susțineau existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului, militînd pentru reformarea filozofiei și pentru legarea ei de viață, așa cum cerea și Feuerbach.

Titu Maiorescu și-a format însă convingerile ateiste înainte de a fi cunoscut filozofia lui Herbart și pe aceea a lui Feuerbach[53].

Cînd, în martie 1859, face cunoștință cu filozofia lui Feuerbach, Maiorescu o pune în directă legătură cu convingerile sale ateiste și subliniază identitatea de idei cu filozoful materialist german: ,,Am înghițit cu plăcere furioasă broșura lui L. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Parc-ar fi vrut să-mi scrie confesiunea mea proprie, așa ne nimerim ... Am isprăvit încă de Feuerbach: *Philosophie und Christentum, Abälard und Heloïse*''[54]. Tot atunci el îl critică pe Voltaire, care în *Dicționarul filozofic* considera pe credincioși superiori din punct de vedere moral ateilor și admitea ,,stupida dovadă a existenței lui Dumnezeu din faptul existenței tuturor religiunilor''[55].

În *Einiges philosophische* ..., Maiorescu consacră un capitol special criticii argumentelor aduse în favoarea existenței lui Dumnezeu. El respinge argumentul ,,ontologic'', susținut de Descartes, Fénélon și alții, care deduceau existența obiectivă a unei ființe infinite — Dumnezeu — din existența ideii de ființă infinită, obiectînd că noi nici n-avem măcar o idee clară despre infinit.

Analizînd ,,argumentul cosmologic'' după care existența lui Dumnezeu se impune din nevoia admiterii unei cauze prime, creatoare a lumii și a tuturor lucrurilor, Maiorescu îl respinge, aducîndu-i două obiecţii fundamentale. În primul rînd, prin invocarea divinităţii, pentru explicarea lumii, se încearcă a explica „ceva incomprehensibil prin ceva şi mai incomprehensibil”. Şi chiar dacă am admite un Dumnezeu drept cauză primă, „rămîne de neînţeles cum acesta a creat ceva din nimic”[56]. În al doilea rînd, argumentul” admiterii divinităţii drept cauză primă a lumii nu rezistă la o analiză mai profundă a noţiunii de cauză. „Cauză — argumentează Maiorescu în spirit hegelian — este acel lucru a cărui esenţă constă în a se nega pe sine însuşi, devenind un altul, adică devenind efect. Sămînţa unei plante este cauza acelei plante numai atunci cînd nu rămîne sămînţa, ci îşi neagă esenţa ei specifică de sămînţă şi trece în efectul său, adică devine plantă reală. În măsura în care a rămas neschimbat, identic cu sine, nu poate să fi fost cauza; în măsura însă în care a fost cauză, el nu mai este acum, ci există doar în efectul său. Aşadar, dacă Dumnezeu este cauza iniţială a tuturor lucrurilor, atunci el nu mai există ca persoană separată de aceste lucruri, ci el s-a negat, trecînd în efect, adică tocmai în lume”[57].

---

[52] Idem, *Darvinismul în progresul intelectual*, în volumul *Patru conferințe publice*.

[53] Vezi Titu Maiorescu, *Insemnări zilnice*, vol. I, 1937, p. 25, 26, 47, 83, 84.

[54] *Ibidem*, p. 111—112.

[55] *Ibidem*, p. 114.

Noţiunile de Dumnezeu şi de suflet imaterial nemuritor, argumentează Maiorescu, nu rezistă analizei critice a raţiunii şi sînt în totală contradicţie cu spiritul ştiinţei moderne. El explică, după Feuerbach, procesul formării ideii de Dumnezeu. Cele mai înalte însuşiri şi năzuinţe omeneşti — bunătate, înţelepciune, putere etc. — , privite, nu la fiecare om în parte, ci la omenire în ansamblu, absolutizate şi proiectate în afara omului, capătă substanţă şi individualitate, plăsmuindu-se din ele o fiinţă imaginară, înzestrată cu calităţi omeneşti, dar în gradul cel mai înalt: atotbunătate, atotputernicie, atotştiinţă etc. Astfel a luat naştere ideea de Dumnezeu care nu există în afara calităţilor sale, iar acestea nu sînt decît transfigurări ale aspiraţiilor omeneşti.

„Aşadar, nu Dumnezeu l-a creat pe om după chipul şi asemănarea sa, ci fiecare om şi-l creează după propriul său chip, pe Dumnezeul său. Ca atare, acesta nu trebuie căutat în afară, ci în fundul sufletului omului însuşi, ca cea mai pură expresie a esenţei sale pur umane”[58].

Deoarece, atunci cînd gîndim divinul, nu putem gîndi ceva supraomenesc, urmează că divinul este ceva omenesc, iar divinitatea este omenirea. Continuînd pînă la capăt analiza acestui proces de umanizare a sacrului, Maiorescu conchide că învăţătura despre Dumnezeu — *teologia* — este în fond o învăţătură despre om, o *antropologie*. Coborînd filozofia din cer pe pămînt şi punînd în centrul ei fiinţa umană, cu nevoile şi aspiraţiile ei, concepţia lui Maiorescu din prima perioadă are, ca şi cea feuerbachiană, o orientare ateistă şi antropologică. Negînd existenţa divinităţii şi criticînd concepţia creaţionistă despre lume, Maiorescu susţinea implicit că lumea este eternă. Din moment ce lumea n-a fost creată, rezultă că ea nu poate fi nici distrusă. Dacă n-a apărut din nimic, înseamnă că ea nici nu se poate transforma în nimic.

În concepţia lui Titu Maiorescu găsim însă şi unele determinări pozitive — e drept destul de generale — ale existenţei. Principalele forme ale relaţiilor dintre fenomene sînt cele de lege şi de cauzalitate. În lumea obiectivă, ca şi în viaţa psihică, susţine el, nu se petrece nimic haotic, ci totul se desfăşoară după legi bine determinate, care pot fi cunoscute. În haosul aparent, spune Maiorescu, „se poate recunoaşte legea, iar în întîmplare se poate recunoaşte necesitatea. Tot ce devine, tot ce se transformă are o cauză bine determinată”[59]. Între cauză şi efect există un raport necesar, care poate fi cunoscut prin ştiinţă. Fenomenele au o logică a lor proprie, care trebuie cunoscută; lumea nu este un haos de întîmplări, ci are o ordine necesară, o raţionalitate proprie, susţinea Maiorescu în spirit hegelian. „Pornind de la acest punct de vedere — scrie tînărul filozof — , înţelegem mult discutata teză a lui Hegel: « Tot ce e real este şi raţional »[60]. Peste tot ne întîmpină necesitatea. Pe existenţa şi pe cunoaşterea ei se întemeiază ştiinţa. Necesitatea este în esenţă una singură, iar ştiinţa este multiplă, în funcţie de mulţimea şi varietatea formelor de existenţă. Necesitatea — în esenţă una şi aceeaşi — se manifestă sub forme diferite. Între necesitatea generală şi fenomenele particulare există o legătură naturală. „Omul de ştiinţă demn de acest nume — consideră el în spirit hegelian — trebuie să fie cuprins de un interes multilateral de a descoperi şi demonstra, pe baza necesităţii generale, realitatea particularului”[61].

---

[56] *Ibidem*, p. 167; vezi şi *Antologia gîndirii româneşti*, p. 499.

[57] Idem, *Einiges philosophische ...*, p. 168; vezi şi *Antologia ...*, p. 499.

[58] Titu Maiorescu, *Einiges philosophische ...*, p. 160; vezi şi *Antologia gîndirii româneşti*, p. 496—497.

Maiorescu analizează — tot în spirit hegelian — raportul dintre necesitate şi întîmplare şi dintre necesitate şi libertate. Cu privire la prima problemă, el scrie: „Din cele de mai sus, rezultă că nu există cu adevărat întîmplare; totul are o cauză bine determinată, numai că nu totdeauna ne dăm seama de ea. Ceea ce numim hazard (întîmplare) este de fapt o necesitate de care încă nu ne-am dat seama. De aceea se poate spune că un om este cu atît mai cult cu cît transformă într-o măsură mai mare întîmplarea în necesitate”[62]. Adică prin cunoaşterea fenomenelor care apar ca întîmplătoare, omul stabileşte corelaţia dintre singular, particular şi general, integrînd individualul în ordinea determinismului universal.

Maiorescu ţine să precizeze că necesitatea nu este o forţă supranaturală, ci este un mod de existenţă a lumii în care trăim. Numai în aceste condiţii se poate soluţiona şi problema raportului dintre libertatea omului şi necesitatea obiectivă. În condiţiile unei ordini necesare impuse din afară — ca în concepţiile religioase, — problema raportului dintre libertate şi necesitate nu se poate rezolva.

Cum putem caracteriza concepţia ontologică expusă de Maiorescu în *Einiges philosophische* ... ? Remarcăm mai întîi caracterul ei ateist. Maiorescu îşi însuşeşte toate tezele ateismului: de la negarea categorică a divinităţii şi a sufletului nemuritor pînă la opoziţia ireconciliabilă dintre ştiinţă şi religie. Mai mult. El considera că religia se află în plin proces de dispariţie şi că filozofia antropologică, întemeiată pe experienţa socială şi pe ştiinţă, trebuie să devină călăuza spirituală a omului modern.

Mai dificilă este caracterizarea concepţiei sale ca materialistă, căci ateismul nu înseamnă totdeauna materialism. În această lucrare, el nici nu pomeneşte măcar de materialism sau de idealism. Pentru o caracterizare categorică, pe baza tezelor exprimate în lucrare, nu avem suficiente elemente. Maiorescu n-a împins determinările asupra existenţei pînă la punctul în care să-și contureze o poziție precisă, ci s-a menținut la determinări mai generale.

---

[59] *Ibidem*, 137—138.
[60] *Ibidem*, p. 138.
[61] *Ibidem*, p. 140.
[62] *Ibidem*, p. 164.

Rămîne să analizăm aceste determinări ale existenței — în strînsă legătură cu critica concepțiilor teiste — pentru a vedea de care parte înclină balanța. Ideea de necesitate obiectivă, manifestată prin legi și prin înlănțuiri cauzale, coroborată cu respingerea categorică a unei ordini necesare supranaturale, reprezintă un pas important spre materialism. Ateismul său de esență feuerbachiană este incompatibil cu concepțiile spiritualiste, care .în general se înrudesc cu religia sau cel puțin nu ajung la conflict cu ea. S-ar putea obiecta că ideile despre necesitate și întîmplare, despre necesitate și libertate sînt integrate de Hegel într-o concepție spiritualistă. Hegel n-a fost însă ateu și a afirmat deschis esența spirituală a lumii. Și apoi ideile lui Hegel cu privire la raportul dintre necesitate și întîmplare, dintre libertate și necesitate au putut fi integrate în materialismul dialectic, ceea ce dovedește compatibilitatea acestor idei cu materialismul. Faptul că Maiorescu a fost ateu de orientare feuerbachiană și nu a afirmat natura spirituală a substanței ne permite să conchidem că el n-a fost spiritualist.

A fost, poate, un idealist subiectiv, care afirmă imposibilitatea determinării naturii — , materiale sau ideale — a substanței, a absolutului, așa cum a susținut Kant și apoi pozitivismul? *In această lucrare* însă, el n-a susținut o concepție agnostică. Dimpotrivă, și-a manifestat încrederea în capacitatea omului de a cunoaște pînă la capăt ordinea necesară a lumii, ordine care nu e dată de divinitate (religia) sau spirit universal (Hegel) și nici de conștiința umană (Kant). Cît privește ordinea pozitivistă, aceasta se reduce la admiterea legilor, adică a raporturilor constante dintre fenomene, fără a recunoaște determinarea cauzală.

Desigur că, în condițiile unui edificiu neîncheiat, se pot concepe mai multe modalități de a-l termina. Rămînea deschisă posibilitatea ca Maiorescu să facă un pas hotărîtor care să-l plaseze într-o zonă idealistă. De pildă, dacă el ar fi afirmat, așa cum va face mai tîrziu, că nu putem cunoaște natura materială sau spirituală a substanței, trecea în tabăra kantiană, fără să vină în contradicție cu principiile susținute mai înainte. În *Einiges philosophische* . . . , el n-a făcut însă acest lucru, nu s-a angajat în direcția absolutului.

Din analiza obiectivă a concepției lui Maiorescu expusă în *Einiges philosophische* . . . putem afirma că el a mers destul de departe în direcția materialismului pentru a putea susține că n-a fost idealist, dar insuficient de departe pentru a-i caracteriza concepția ca un materialism cristalizat.

În ciuda infiltrării treptate a ideilor kantiene, concepția din *Einiges philosophische* . . a rămas dominantă cel puțin în perioada activității de la Iași. Ca dovadă avem cursurile sale de filozofie ținute la universitate (antropologie filozofică, filozofia istoriei etc.) și mai ales numeroasele sale „prelecțiuni populare", ținute anual în fosta capitală a Moldovei Problemele dezbătute, precum și soluția lor își au izvorul, cum rezultă din rezumatele publicate, în prima sa lucrare de sinteză filozofică. Ultimele mărturii concrete sînt: rezumatul conferinței *Religiunea*[63] din 1871.

---

[63] Vezi „Convorbiri literare", 1871, nr. 5.

◆

Scrierile ulterioare dovedesc o evoluţie a concepţiei filozofice maioresciene spre kantianism şi scientism. Se pune însă problema în ce măsură a evoluat şi ce anume idei s-au schimbat în această nouă etapă a concepţiei sale ontologice. Din numeroasele articole, recenzii şi discursuri rezultă că, în problema religiei, Maiorescu şi-a menţinut poziţia ateistă[64]. Nu vom trece în revistă toate aceste manifestări antireligioase.

După trei decenii însă, sub influenţa cercurilor politice dominante, conservatoare şi liberale, Maiorescu va da înapoi în această problemă — renunţînd în cele din urmă la principiul modern al despărţirii şcolii de biserică. Astfel, în 1891, el susţine că, „neaflînd alt interes ideal la ţăran cu care să-l putem atrage spre şcoală, trebuie să ne întemeiem pe ceea ce găsim, pe sentimentul religios, şi cu el împreună să deşteptăm şi să întărim interesul pentru învăţămînt”[65]. Această atitudine se referă la politica culturală, la educaţia maselor. În concepţia sa filozofică însă, Maiorescu a rămas pînă la sfîrşitul vieţii pe poziţii ateiste. De asemenea, în cursurile sale universitare, el a predat darvinismul, iar în 1903 l-a îndemnat pe Leon să apere această teorie ştiinţifică, atacată de pe poziţii religioase de N. Paulescu[66].

După 1880, Maiorescu adoptase teze importante ale filozofiei lui Kant, care stabilise un anumit echilibru între ştiinţă, filozofie şi religie. În *Critica raţiunii pure*, el arătase inconsistenţa argumentelor aduse în favoarea existenţei lui Dumnezeu şi a nemuririi sufletului. Dar în *Critica raţiunii practice*, al cărui primat faţă de *Critica raţiunii pure* îl afirmase, Kant admite existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului ca postulate ale moralei. Se pune problema : cum a putut Maiorescu, în aceste condiţii, să rămînă pe poziţii ateiste? Cînd s-a apropiat de filozofia lui Kant, Maiorescu n-a renunţat la vechile sale convingeri ateiste. El a asimilat filozofia kantiană prin prisma spiritului ştiinţific, şi-a însuşit din ea doar teoriile din *Critica raţiunii pure*, care răstoarnă vechea metafizică şi argumentele în favoarea existenţei lui Dumnezeu. El n-a mai reabilitat credinţa în Dumnezeu, libertate şi nemurire pe calea raţiunii practice, cum a făcut Kant. Din scrierile sale rezultă că gînditorul român n-a adoptat doctrina kantiană din *Critica raţiunii practice*”[67].

Îmbrăţişarea teoriilor ştiinţifice şi a legilor naturii descoperite de ele l-au pus de multe ori pe Maiorescu în conflict cu apriorismul kantian. Aşa, de pildă, susţinerea ideii de evoluţie, atît la nivelul speciilor de plante şi animale, cît şi la scara întregului univers, este în contradicţie cu spiritul antinomic în care trata filozoful german problemele cosmosului. Ea este în mod special în contradicţie cu apriorismul, căci evoluţia se întemeiază pe existența obiectivă a timpului și spațiului. Analizînd teoria darvinistă a evoluției, cu scopul de a trage din ea concluzii filozofice, Maiorescu scrie: „Din această admirabilă teorie, rezultă dar că lumea a fost și este într-o stare de evoluție neîntreruptă și că această mișcare continuă și progresivă se face sub imperiul unor legi imutabile"[68].

---

[64] A se vedea : 1. Recenzii la *Compendiu de pedagogie* de I. Popescu („Convorbiri literare”, an. II, nr. 9/1868) ; 2. Recenzia asupra volumului II al *Manualului de geografie şi istoria evului mediu de* W. Pütz, prelucrat pentru gimnaziile române de dr. I. G. Meşota („Convorbiri literare” nr. 8/1869) ; 3. *Invăţămîntul primar ameninţat* („Convorbiri literare”, 1870) ; 4. Rezumatul conferinţei *Religiunea* („Convorbiri literare”, 1871) ; 5. Discursul ţinut în parlament în 1873 *(Discursuri parlamentare,* vol. I) ; 6. Discursul ţinut în Senat la 14 ianuarie 1889 *(Discursuri parlamentare,* vol. IV) ; 7. Scrisoarea către N. Leon din ianuarie 1903) (N. Leon, *Amintiri,* partea I, Iaşi, 1922).

[65] Titu Maiorescu, *Discursuri parlamentare,* vol. IV, p. 519.

[66] A se vedea scrisoarea adresată de Maiorescu dr. N. Leon, publicată de acesta în *Amintiri,* partea I, p. 222—223.

[67] Acest fapt este afirmat şi de un fost student al său, Ion Petrovici (vezi articolul *Kant şi cugetarea românească*).

Dacă Maiorescu ar fi limitat valabilitatea legilor descoperite de știință la domenii restrînse, atunci s-ar putea obiecta că acestea nu afectează „cosmosul" în ansamblu și ca atare n-au semnificație filozofică. Aici însă, toate științele — biologie, geologie, ba chiar și cosmologia — colaborează, ducînd la concluzia că evoluția este o lege generală a universului. În acest caz, teoriile științei capătă valoarea filozofică, chiar metafizică. Maiorescu privește teoria cosmologică a lui Kant-Laplace, care „stabilește fazele prin care a trebuit să treacă sistemul nostru planetar", ca reflectînd fenomene reale care s-au petrecut în timp, înainte de apariția omului, cu formele apriorice ale sensibilității (spațiul și timpul). Or, se știe că teoria cosmologică a lui Kant a fost elaborată în 1755, deci în faza precritică a gîndirii sale, cînd marele filozof german, inspirat din teoria lui Newton, admitea obiectivitatea spațiului și timpului.

În problema existenței, Maiorescu a respins concepțiile spiritualiste și a adoptat teoriile înaintate ale științei. El a refuzat însă, în etapa a doua, și soluția materialistă. Cu toate acestea, Maiorescu a criticat pozitivismul, care tindea să dizolve filozofia în știință, și a înclinat spre soluția kantiană (realism ontologic nedeterminat), care asigura atît autonomia filozofiei, cît și cea a științei.

PERSPECTIVA ANTROPOLOGICĂ

Viziunea filozofică a lui Titu Maiorescu are și un aspect antropologic. El se manifestă mai ales în *Einiges philosophische* . . . și domină concepția sa din prima perioadă (1857—1871). Aspectul antropologic nu lipsește nici în perioada următoare, dar ocupă un loc secundar în concepția sa și are o altă semnificație.

În prima etapă, întreaga sa concepție filozofică are o orientare antropologică. Însăși problema existenței nu este privită în sine, ci este legată de problema antropologică, dacă nu subordonată ei. Problema fundamentală a sintezei sale filozofice din 1860 este critica vechii concepții filozofico-religioase, care privea omul ca pe o ființă slabă, dependentă de o ființă supranaturală atotputernică, ce deținea în mîinile sale soarta și fericirea omului.

În etapa a doua, concepția sa filozofică își pierde caracterul general antropologic. Deși Maiorescu se preocupa și acum de probleme speciale ale ființei umane — antropogeneza, asemănările și deosebirile biologice dintre om și animal, explicarea materialistă a psihicului — aspectul antropologic cade pe plan secundar. Raporturile omului cu lumea s-au schimbat. Omul nu mai este figura centrală și tendința finală a filozofiei, ci prima ființă pe scara existenței, cu posibilități foarte limitate de a o schimba.

---

[68] Titu Maiorescu, *Darvinismul și progresul intelectual* (1882), în volumul *Patru conferințe . . .*, p. 61—62.

Concepţia maioresciană despre om are, în prima perioadă, o coloratură feuerbachiană. Ea este legată de concepţia despre divinitate şi are de asemenea un caracter ateist. Se ştie că, în concepţia religioasă, esenţa omului rezidă în „suflet" conceput ca substanţă imaterială şi nemuritoare. Scînteie din spiritul divin, „sufletul" îl leagă ontologic pe fiecare om de Dumnezeu şi-i determină comportarea morală în viaţa pămîntească. Maiorescu a consacrat criticii imortalităţii sufletului capitolul al X-lea din *Einiges* . . . , intitulat „Despre moarte şi nemurire". Nemurirea sufletului, argumentează el, este concepută ca avînd un caracter individual, personal. Dar „numai ceea ce e senzorial este individual; intelectul este universal"[69]. Ideea (adevărul) trăieşte, dar gînditorul moare. Din această cauză „nu există o persistenţă personală după moarte, ci numai viaţa eternă a adevărului"[70]. Dar nu numai adevărul, ci toate valorile general-umane sînt nemuritoare: adevărul, binele şi frumosul; aceste valori constituie esenţa speţei umane. Ele nu sînt însă individuale, ci universale. Numai în măsura în care contribuim la promovarea acestor valori participăm la nemurire. Obţinem nemurirea[71], dar nu prin simpla noastră existenţă, ci prin opera noastră, prin lupta pentru adevăr, bine şi frumos. Această nemurire nu se realizează în ceruri, ci aici, pe pămînt. Prin participarea la aceste valori general-umane, trăim în conştiinţa semenilor noştri. „Cine n-a reuşit să lase la moartea sa nimic spiritual omenirii, cine a trăit fără să ţină cont de general, cine a murit fără să lase altă amintire decît amintirea senzorială este mort pentru vecie; căci numai adevărul general valabil face parte din fluxul continuu al nemuririi. Numai acela care a reuşit să ajungă la acest flux, numai acela care s-a scăldat în undele acestui flux va fi purtat de valuri prin toate spaţiile şi prin toate timpurile în portul veşniciei"[72].

Tînărul gînditor critica părerea acreditată de teologi şi foarte răspîndită printre intelectuali, după care, indiferent de valoarea ei de adevăr, religia are o mare valoare morală. Fără religie, fără credinţă în Dumnezeu şi în nemurirea sufletului, virtutea, sublimul şi alte valori spirituale — susţinea M. Mendelsohn — n-ar mai fi perfecte şi absolute, omul n-ar mai avea un suport pentru un ideal spiritual şi ar decădea în animalitate. Religia nu deţine monopolul moralei, argumentează Maiorescu. Moralitatea există sau nu în om, indiferent dacă este sau nu credincios. Este greşită afirmaţia că cei ce nu admit existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului nu recunosc nimic sfînt, că n-ar avea un punct de sprijin pentru un ideal moral. Morala raţionalistă laică, susţine el, este superioară celei religioase, întemeiată pe nemurirea sufletului şi pe ideea de răsplată în ceruri pentru faptele morale din viaţa pămîntească. „Tocmai pentru că nemurirea n-are conţinut — argumentează Maiorescu — viaţa muritoare capătă mai mult conţinut; tocmai pentru că nu există o altă viaţă trebuie să folosim mai bine această viaţă; tocmai pentru că după moarte nu există nici răsplată nici pedeapsă, trebuie să facem binele pentru că e bine şi să ocolim răul fiindcă e rău. În aceasta constă importanţa morală, a negării nemuririi"[73].

---

[69] Titu Maiorescu, *Einiges philosophische* . . . , p. 174–175.

[70] *Ibidem*, p. 180.

[71] Se înţelege că este vorba de nemurirea în cadrul umanităţii, nu de eternitatea universului.

[72] *Einiges philosophische* . . . , p. 179–180.

[73] *Ibidem*, p. 185.

Concepția ateistă este superioară celei religioase, susține Maiorescu, și sub aspectul consecințelor sociale. Dacă morala religioasă tinde să-l rupă pe om de viața reală, morala întemeiată pe realitatea și pe aspirațiile omului îi îndreaptă atenția și energia tocmai spre îmbunătățirea acestei vieți pămîntești și spre respectul față de ceilalți oameni. Această concepție nu-l hrănește nici cu frica de moarte și nici cu speranțe deșarte într-o fericire paradisiacă. „Bucurați-vă de binefacerile vieții și micșorați cît puteți relele ei — ne îndeamnă Maiorescu, citîndu-l pe Feuerbach[74]. — Convingeți-vă că pe pămînt poate fi mai bine decît este, și atunci viața va deveni mai bună. Așteptați o viață mai bună nu de la moarte, ci de la voi înșivă. Nu încercați să suprimați moartea din această lume, ci răul care izvorăște din lenea, răutatea și ignoranța oamenilor, căci tocmai acest rău este cel mai groaznic. Moartea naturală, moartea care este rezultatul deplinei dezvoltări a vieții, nu este un rău. În societate, răul constă în moartea care este consecință a nevoii, a viciului și a crimei, a neștiinței și a brutalității. Această moarte înlăturați-o din lumea voastră sau încercați măcar să o limitați cît mai mult cu putință! Așa grăiește rațiunea către oameni"[75].

O dată ce și-a îndreptat gîndurile spre a-și făuri fericirea în această lume, omul trebuie să caute alte căi și alte mijloace pentru a-și atinge scopul. Emancipat de religie, omul nu se mai poate întemeia pe credință, prin care lua legătura cu Dumnezeu, ci pe știință, „care-i dă omului tăria să găsească un punct de sprijin în el însuși, să-și caute fericirea în fericirea semenilor săi"[76]. Cu ajutorul științei, omul poate să-și construiască în această lume un viitor fericit, căci „viitorul nu este pentru noi ceva absolut necunoscut, care depinde numai de « vrerea de nepătruns » a lui Dumnezeu, ci orice viitor este o urmare necesară și inteligibilă a prezentului; dacă îl cunoaștem pe acesta, îl cunoaștem în esență și pe celălalt. De aceea, un om înzestrat cu o minte ageră este în stare să prevadă mersul evenimentelor și să-și făurească destinul în cea mai mare parte în mod corespunzător"[77].

Care este menirea filozofiei în condițiile civilizației moderne? Totdeauna, susținea Maiorescu, filozofia a fost într-un fel sau altul legată de viața socială. Ea a înflorit mai ales în epocile de transformări sociale. „Cînd oamenii nu mai sînt mulțumiți de starea de lucruri existentă, capetele cele mai luminate ale societății stabilesc, printr-o gîndire profundă, noul ideal al elementelor ce luptă pentru transformarea socială"[78]. În societatea modernă, rolul filozofiei crește, deoarece transformările sociale duc la zdruncinarea vechilor convingeri și la slăbirea credinței religioase. În acest fel, filozofia vine să înlocuiască treptat religia. Ea are menirea să elaboreze o nouă concepție despre lume corespunzătoare noii faze a dezvoltării științei.

Ca și la Feuerbach, la Maiorescu ateismul nu e un scop în sine, ci un punct de plecare al unei filozofii care trebuie să-l emancipeze pe om de dependența față de forțe supranaturale și să-l îndemne să-și caute un punct de sprijin, pentru a-și îmbunătăți soarta, în el însuși, în știință și în activitatea creatoare de civilizație. În condițiile conflictului dintre știință și credință, ale declinului credinței, filozofia trebuie să devină călăuză spirituală în societate, să dobîndească adică rolul pe care l-a avut în trecut religia. Dar „filozofia de pînă acum nu poate înlocui religia", spunea Feuerbach. Pentru a putea îndeplini acest rol, filozofia trebuie reformată: să nu se ocupe numai de cunoașterea lumii, ci să-și apropie ceva din esența religiei, să se ocupe și de viața omului, de năzuințele și aspirațiile lui. În același mod înțelege și Maiorescu filozofia. Nici el nu e mulțumit de filozofia de cabinet care a dominat pînă în secolul al XIX-lea. Ca și Feuerbach, el consideră că filozofia trebuie să fuzioneze cu viața, să fie introdusă în viață. „Importanța filozofiei în vremea noastră — scrie gînditorul român — consta în faptul că ea nu mai există și nu mai poate exista ca pînă acum ca o știință practicată pentru sine, constînd în elaborarea de sisteme închise; acum filozofia va fi introdusă în viață"[79].

---

[74] Vezi *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie* (Problema nemuririi din punct de vedere al antropologiei).

[75] Titu Maiorescu, *Einiges philosophische* ..., p. 184—185.

[76] *Ibidem*, p. 199.

[77] *Ibidem*, p. 163; vezi și *Antologia gîndirii românești*, partea a II-a, p. 497.

[78] Idem, *Einiges philosophische* ..., p. VI.

Rolul principal al noii filozofii constă în esență în a contribui la transformarea vechii conștiințe, întemeiată pe religie, și la formarea unei noi conștiințe, care, pe de o parte, să reflecte în mod veridic lumea, iar pe de altă parte, să ajute omenirea în lupta ei pentru îmbunătățirea soartei materiale dar și în aspirațiile ei spirituale. Cu alte cuvinte, filozofia va trebui ca, prin valorificarea teoriilor științei și prin reflectarea noii experiențe sociale, să dea o imagine realistă a lumii și să formeze conștiințe active, capabile să construiască o nouă civilizație și, totodată, preluînd unele din sarcinile religiei, să mențină în conștiința socială vechile aspirații umaniste, să țină sus steagul culturii spirituale.

Pînă cînd a susținut Maiorescu ideile înaintate din *Einiges philosophische* ...? A renunțat el la aceste idei imediat după întoarcerea în țară? Din „prelecțiunile" sale populare, rezumate în „Convorbiri literare", rezultă că Maiorescu a răspîndit în România aceleași idei dezvoltate în lucrarea sa publicată în Germania. Știm, de asemenea, că el a ținut la Universitatea din Iași cursuri de antropologie filozofică și de filozofia istoriei, teme pe care le tratase în *Einiges philosophische* ... În rezumatul conferinței despre *Critica rațiunii pure*, ținută în 1867, citim: „D. Maiorescu a arătat mijlocul social în care s-a produs acest sistem filozofic [kantian], provenit mai întîi din decadența credinței religioase în timpul modern. Apoi, D. Maiorescu a explicat pentru ce, paralel cu marea criză istorică se observă, de regulă, o nouă epocă filozofică. Nemulțumirea generală silește societățile culte a analiza din nou izvorul nemulțumirii, adică rațiunea omenească"[80]. În ciuda exprimării stîngace a celui care a făcut rezumatul, este evident că sînt aceleași idei din *Einiges philosophische* ... Din alte conferințe rezultă că și în 1871 el mai susținea încă idei din *Einiges philosophische* ...[81].

În etapa a doua, Maiorescu se îndreaptă spre izvorul originar — filozofia kantiană —, din care se inspiraseră, direct sau indirect, atît Herbart cît și Feuerbach, filozofii care l-au influențat cel mai mult în scrierile sale din tinerețe. Și acum găsim elemente de critică a concepției religioase și a vechii filozofii spiritualiste. Prin aceasta, caracterul general emancipator al concepției sale antropologice va fi păstrat, dar nu va mai fi practic și militant, ci contemplativ și abstract. Așa, bunăoară, Maiorescu susține, ca și Kant, că omul trebuie să fie un scop în sine, își este suficient sieși pentru a exista și a acționa. Dar aceste idei rămîn simple premise teoretice, din care el nu mai trage concluziile sociale practice. În cursul de istoria filozofiei germane, Maiorescu a criticat vechea metafizică spiritualistă, care urmărea să demonstreze esența spirituală și nemurirea sufletului omenesc. El arată că teoria, de esență scolastică, a nemuririi sufletului nu a rezistat criticii kantiene și nici „spiritului pozitiv" al timpului. „Teoria scolastică despre suflet și imortalitatea lui nu are nici un temei logic și nici importanță practică", spunea Maiorescu[82]. Prezentînd studenților *Dialectica transcendentală*, el adoptă poziția kantiană de critică a vechii „psihologii raționale", aducînd împotriva nemuririi sufletului și alte argumente filozofice și, mai ales, științifice.

---

[79] *Ibidem*, p. IV.

[80] „Convorbiri literare", an. I, 1867, nr. 5, p. 70.

[81] Vezi rezumatul conferinței *Despre religiune*, în „Convorbiri literare", 1871.

Critica vechii „psihologii raționale", întemeiate pe nemurirea sufletului, reprezintă un element de continuitate între cele două etape. În cea de-a doua etapă însă, problema psihicului e abordată în esență de pe pozițiile științei, mai ales ale psihofizicii. Încă din perioada precedentă, Maiorescu examinase problema psihicului în strînsă legătură cu progresele fiziologiei nervoase, susținînd că „sufletul trebuie considerat ca o funcție fiziologică a trupului, anume a sistemului nervos"[83]. Aceasta înseamnă o îndepărtare de psihologia herbartiană în problema psihicului și o situare pe pozițiile materialismului științific. Mai tîrziu, Maiorescu a criticat în mod deschis psihologia lui Herbart, arătînd totodată și meritul ei istoric în condițiile cînd lipseau cercetările științifice.

La baza acestor cercetări psihologice, el pune o concepție materialistă asupra psihicului privit ca un produs al evoluției naturii vii. „Prin nenumărate și nenumărabile evoluțiuni, puterea creatoare a naturii a scos din starea primitivă a haosului amorțit formele mișcătoare ale vieții organice. Și înăuntrul acestei vieți organice, prin cea mai concentrată încordare a lucrării de mii și poate milioane de ani, de-abia s-au putut urca organismele de la mișcarea automatică în plante spre licărirea inteligenței în animale și spre cercul luminos al înțelegerii de sine în om. Cînd pentru întîiași dată s-a deschis ochiul conștiinței, în lumea pînă atunci întunecată și neștiutoare, s-a înființat o a doua lume — lumea ideilor — peste vechea lume a materiei nereflectate"[84].

În conferința despre darvinism (1882), îmbrățișînd fără rezerve teoria evoluționistă, care a revoluționat biologia, Maiorescu admite totodată și teoria descendenței animale a omului formulată de marele savant englez. În problema generală a antropogenezei, el se situează, prin urmare, pe pozițiile materialiste ale științei, căutînd să tragă din darvinism și alte concluzii filozofice.

Susținînd teoriile științifice privitoare la antropogeneză și la psihic, Maiorescu nu rămîne însă în limitele filozofiei naturaliste, care reducea, în ultimă instanță, omul animal și fenomenele psihice la cele fiziologice. Teoriile științifice îi folosesc doar pentru a integra ființa umană în natură, dar nu pentru a șterge deosebirile esențiale dintre om și animal. În afară de aceasta, pe Maiorescu, îl preocupă ființa umană nu numai prin ceea ce a fost ea în trecut (descendenţa animală) sau ceea ce este astăzi, ci mai ales în ceea ce trebuie să devină ea în viitor prin dezvoltarea culturii şi a civilizaţiei. De aceea Maiorescu îşi încheia conferinţa despre darvinism cu ideea formulată de Jacoby: „Oamenii descind din animale şi trebuie să devină zei".

---

[82] *Lecțiunea D-lui Maiorescu de deschidere a cursului de istoria filozofiei germane la Universitatea din București*, în „România liberă", număr literar, 1884, p. 78.

[83] „Convorbiri literare", 1869, p. 170.

[84] Titu Maiorscu, *Din experiență*, în *Critice*, ediție completă, publicată de I. Rădulescu-Pogoneanu, vol. II, 1928, p. 289.

PREMISELE UNEI CONCEPŢII DESPRE CULTURĂ

Întors în ţară, Maiorescu, s-a integrat în efortul general de construire a culturii şi a civilizaţiei române moderne. Pe lîngă activitatea de animator şi de popularizator al culturii, el a adus contribuţii la propăşirea învăţămîntului, precum şi la clarificarea unor probleme speciale, ca aceea a scrierii limbii române sau a codificării. În acelaşi timp, el a făcut o aspră critică modului de construire a culturii moderne în condiţiile speciale ale ţării noastre.

În critica făcută modului de construire a civilizaţiei şi a culturii moderne în România, Titu Maiorescu a emis cunoscutele sale teorii: a unităţii dintre fond şi formă (critica formelor fără fond) a „fundamentului dinlăuntru" şi a autonomiei valorilor. Toate aceste teorii au, în intenţia sa, aceeaşi finalitate: să cerceteze condiţiile de posibilitate ale construirii culturii moderne în România şi în general în ţările rămase în urmă. Fiecare teorie trebuia să dea un răspuns uneia din cele trei mari probleme ridicate de nevoile construirii culturii române moderne:

a) Cum e posibilă *construirea* unei culturi moderne temeinice în România? (teoria unităţii dintre fond şi formă, critica formelor fără fond);

b) Cum trebuie să se facă *trecerea* de la cultura naţională, mai mult sau mai puţin tradiţională, la cultura universală modernă? (teoria „fundamentului dinlăuntru");

c) Cum e posibil accesul culturii române spre universalitate şi ridicarea creaţiei originale la nivelul culturii mondiale? (teoria autonomiei valorilor şi critica exceselor naţionaliste).

Aceste teorii atît de diferite se integrează, prin finalitatea lor, într-o singură teorie mai cuprinzătoare: teoria construcţiei culturale în ţările rămase în urmă.

Nu putem insista asupra acestei interesante teorii. Trebuie precizată însă semnificaţia ei socială. Sensul ei general este evident: dezvoltarea progresivă a societăţii româneşti în direcţia civilizaţiei moderne. Dar prin criticile exagerate făcute metodelor liberale—care într-adevăr erau superficiale şi ineficiente — şi uneori prin negarea valorii noilor instituţii introduse, Maiorescu favoriza, vrînd-nevrînd, cercurile politice conservatoare. De altfel, el a activat în partidul conservator — reprezentînd aripa liberală. Dar tot atît de bine ar fi putut activa şi în cadrul partidului liberal — se ştie că a făcut şi (încercări concrete de colaborare cu liberalii — unde ar fi reprezentat aripa moderată.

La baza teoriilor maioresciene *despre construcţia culturală* se află premisele unei concepţii privind *explicarea culturii* ca fenomen social. Numai pe baza „Criticelor" lui Maiorescu nu se poate însă reconstitui concepţia sa despre cultură. Această concepţie o găsim în lucrările sale din tinereţe — majoritatea scrise în limba germană — unde autorul face totodată trimiteri la izvoarele din care s-a inspirat. Faptul că Maiorescu a continuat să susţină — cel puţin pînă în 1872 — aceleaşi idei fundamentale din primele sale scrieri rezultă din rezumatele asupra *Prelecţiunilor* *populare*, publicate în „Convorbiri literare”. De altfel, în această perioadă își publică Maiorescu și studiile sale critice fundamentale, unde este expusă concepția despre construcția culturală. În scrierile din Germania, Maiorescu avea în vedere cultura modernă în ansamblul și în forma ei avansată, maturizată pe cale evolutivă. Problema pe care și-o punea atunci era aceea a *explicării* culturii. După angajarea sa în viața culturală a României el a căutat o soluție problemei *construcției* culturii moderne într-o țară rămasă în urmă. Din această cauză, Maiorescu n-a mai continuat să-și dezvolte concepția *explicativă* despre cultură, ci a elaborat, pe baza ei, o concepție *aplicativă*, despre construcția culturală. În funcție de situația de la noi, el a subliniat și amplificat unele aspecte, iar pe altele le-a trecut pe planul al doilea sau le-a ignorat complet.

◆

Viziunea lui Maiorescu despre cultură este în linii mari opusă concepției raționalist-idealiste și se plasează în orizontul concepțiilor istoriste și hegeliene[85]. Ca și la Hegel și la reprezentanții concepțiilor istoriste, concepția despre cultură a lui Maiorescu este legată de concepția despre istorie. Lucrul este explicabil datorită solidarității culturii cu societatea și cu trecutul istoric. Mai tîrziu, el va valorifica și contribuția evoluționismului naturalist, pentru a aduce noi argumente în favoarea concepției deja formate, dar va critica încercările de a reduce istoria la științele naturii spre a o transforma în știință.

În contrast cu concepția raționalist-idealistă despre istorie și cultură, Maiorescu consideră fenomenele social-culturale ca avînd un caracter obiectiv, ca și fenomenele naturii. Istoria omenirii nu se reduce însă la natură, ci constituie o nouă ordine de realitate, avînd propria ei necesitate și raționalitate. Omul are posibilitatea de a interveni în dezvoltarea societății și culturii pentru a produce schimbări, dar această posibilitate nu este nelimitată, cum credeau reprezentanții concepției raționaliste. În acțiunea de transformare a culturii trebuie să se țină seama de condițiile social-istorice concrete. Critica făcută modalității raționalist-liberale de dezvoltare a civilizației și culturii române moderne are la bază ideea, pe care el o exagerează, că nu se ținea seama de realitatea social-istorică internă în construirea civilizației și culturii românești.

---

[85] Termenul „istorism” a căpătat în istoria filozofiei sensuri variate, în funcție de direcția în care a fost dezvoltat de diferiții gînditori și de interpretările date de comentatori. Dintre dicționarele filozofice, *Vocabularul filozofic* al lui A. Lalande dă o definiție mai apropiată de sensul folosit în acest capitol : „A. Punct de vedere care constă în a considera un obiect de cunoaștere ca rezultat actual al unei dezvoltări ce se poate urmări în istorie. B. Acest termen e aplicat mai ales doctrinei care susține că dreptul, ca și limba și moravurile este produsul unei creații colective, inconștiente și involuntare, care, în momentul cînd e cercetat, e terminat ; și că, prin urmare, nu poate fi nici modificat în mod deliberat nici înțeles sau interpretat altfel decît prin studiul său istoric . . . În acest sens, istorismul se opune raționalismului”, Într-adevăr. în contrast cu raționalismul, istorismul explică fenomenele spirituale ca produs al condițiilor de viață ale popoarelor. Fiind legată de modul de viață al poporului, cultura se dezvoltă după legi obiective și nu poate fi schimbată după dorința filozofilor sau a reformatorilor, cum credeau raționaliștii. Ca valoare teoretic explicativă și ca eficiență practică, istorismul depășește, în principiu, raționalismul. În dezvoltarea gîndirii filozofice însă, unele concepții istoriste au descins în spiritualism și metafizică, deoarece au pus la baza culturii naționale un factor mistic, de esență spirituală — *Volksgeist* —, au absolutizat specificul național (Savigny) sau unitatea interioară a diferitelor epoci, spărgînd istoria culturii în fragmente de sine stătătoare, fără legătură organică între ele (Nietzsche). Pe plan social-politic, concepțiile istoriste au favorizat lupta pentru independență națională. Atunci însă cînd au exagerat condițiile sociale specifice în țările rămase în urmă, ele au putut justifica tendințele politice conservatoare, respingînd reformele sociale inspirate din țările mai dezvoltate. Ca și concepțiile istoriste, concepția hegeliană a pus la baza culturii noțiunea mistică de *Volksgeist* și a favorizat de multe ori tendințele politice conservatoare. Hegel a știut să evite însă unilateralitatea concepțiilor istoriste, înțelegînd dialectic raportul dintre cultura națională și cea universală, precum și dintre continuitate și discontinuitate în dezvoltarea culturii. Fără să admită entitățile de esență spirituală, *Volksgeist* și *Weltgeist* — cu ajutorul cărora Hegel explica raportul dintre culturile naționale și cultura universală—, Maiorescu a evitat, de regulă, exagerările istoriștilor și a explicat mai satisfăcător raportul dintre tradiție și inovație în dezvoltarea culturii.

Cultura s-a desprins de ansamblul activității sociale, ca o formă specifică a acestei activități, într-o anumită etapă a dezvoltării omenirii, cînd condițiile economice au permis unei categorii de oameni să se elibereze de munca fizică, pentru asigurarea existenței materiale. „Cultura — spunea Maiorescu — a început numai după ce s-a acumulat un prisos însemnat de bogăție materială, cînd o parte de indivizi, scăpați de nevoia de a-și agonisi, cu mîinile lor proprii existența, sînt împinși a da altă expresie puterii vitale ce fierbe în ei"[86]. Cultura, prin urmare, este condiționată de dezvoltarea economico-socială, față de care are însă o relativă autonomie, dar nu este ruptă nici de natură, căci ea constituie, ca și activitatea economică „o altă expresie a puterii vitale", pe care oamenii o posedă ca ființe naturale. Din această idee fundamentală rezultă două concluzii: 1) că orice formă de activitate socială, deci și cea culturală, are un caracter obiectiv, de care știința trebuie să țină seama; 2) că și activitatea culturală constituie o formă de viață — viața spirituală. „Căci cultura e o sarcină care consumă neîntrerupt puterile vitale ale unei națiuni"[87]. Cultura este deci ceva viu, și nu un lustru, un ornament, străin de viața poporului, pus pe frontispiciul edificiului social pentru a impresiona străinătatea. Ideea principală a criticii sale culturale se află în această înțelegere a culturii. Noua cultură care se construiește în România, noua viață spirituală trebuie legată în mod organic de celelalte forme de viață și de activitate socială care au un rol determinant. Ea trebuie să fie în cele din urmă rezultatul unei energii vitale a poporului român. Fără acest suport energetic autohton, cultura se ofilește, nu prinde viață și nu rodește pe solul românesc.

Deși constituie o formă de activitate desprinsă de ansamblul vieții sociale, cultura rămîne în sfera vieții sociale și este influențată, ba chiar determinată de ea. „Dacă oamenii nu mai sînt mulțumiți de viața din vremea lor, capetele luminate ale societății stabilesc printr-o gîndire profundă, noul ideal al elementelor militante. Decăderea care a dat naștere noului curent filozofic (adică filozofiei germane de la Kant încoace) este o perioadă de decădere a credinței"[88]. El se referă mai întîi la decăderea credinței religioase, datorită cărui fapt „oamenii s-au îndreptat spre filozofie", dar în fond este vorba de toate credințele, convingerile, și idealurile vechi, care se prăbușesc o dată cu marile transformări sociale. Asupra acestei idei revine și în 1871, deci la trei ani de la începerea campaniei împotriva „formelor fără fond", adică a criticii social-culturale. Există momente în care omenirea se ocupă „mai serios și cu necesitate" de probleme religioase și filozofice, susține Maiorescu. „Pentru filozofie, momentele cele mai impozante sînt acele intervaluri de timp cînd libertățile, bogăția și cultura au atins un mare grad de dezvoltare”[89]. El consideră că, în epoca modernă, nu mai există condiții pentru nașterea unei noi religii, astfel că singură filozofia rămîne să dea expresia teoretic-spirituală năzuințelor și aspirațiilor popoarelor.

---

[86] „Convorbiri literare", 1971, nr. 5, p. 68.

[87] Titu Maiorescu, *Direcția nouă în poezia și proza română,* în *Critice,* vol. I, 1931, p. 167.

[88] Idem, *Einiges philosophische . . .*, p. III—IV.

Condițiile sociale nu influențează numai religia și filozofia, ci și celelalte ramuri ale culturii, chiar și muzica. „Extremul muzicii viitoare — spunea el în 1861 referindu-se la muzica lui R. Wagner — își are însemnătatea sa socială și este un semn evident al spiritului timpului, întocmai cum muzica grecească, care încă nu cunoștea armonia, în înțelesul nostru, corespunde statului social[90] și simțității preponderente a epocii elenice”[91].

Cultura nu suferă pasiv influența condițiilor sociale, ci acționează ea însăși asupra acestor condiții. Ieșite din viața socială, ideile trebuie introduse din nou în viață spre a sprijini lupta pentru progres social. În încheierea discursului despre socialism și comunism, Maiorescu face un elogiu al luptei pentru ideal, — călăuză a acțiunii de transformare socială : „Cea mai nobilă facultate a omului e facultatea de a-și forma un ideal. Idealul se ridică adesea, ca floarea între pietre, dintre ostenelile de fiecare zi ; se alipește de viață și luminează cu dulcele sale raze umbrele cele întunecoase ce înconjoară pe luptător”[92]. În spiritul filozofiei hegeliene, dar și al concepției istoriste în general, Maiorescu concepe idealul de viitor numai în legătură cu realitatea prezentului și a trecutului. Noua epocă istorică nu poate produce din sine propria existență, ci își are rădăcinile în trecut, se dezvoltă din epoca precedentă. „Ceea ce pășește înainte într-o anumită direcție decurge în mod necesar din ceea ce-l precede, altfel n-ar merge chiar în aceeași direcție. Datoria noastră este, prin urmare, să cunoaștem ceea ce este necesar”. O bună cunoaștere a prezentului, care se realizează prin metoda istorică („contemplarea istorică”), poate sesiza tendințele viitorului, fapt care permite omului să acționeze în direcția acestor tendințe, să-și asigure eficiența acțiunii sale.

După angajarea sa în viața culturală și politică din România, și pe măsura cunoașterii condițiilor reale atît de îndepărtate de ceea ce trebuia să fie, adică de ideal, Maiorescu a apăsat tot mai mult asupra aspectului realizabil al idealului. „Valoarea oricărui ideal — scria el în 1881 — atîrnă de partea lui cea realizabilă; prin aceasta idealul se deosebește de închipuirile deșerte ce se numesc utopii”[93].

Principial nu i se poate obiecta nimic acestei idei. În viața practică, însă, determinarea gradului de probabilitate a realizării idealului rămîne relativă, ea putînd justifica atitudini politice progresiste sau conservatoare. În practică, Maiorescu a apăsat mai mult pe real decît pe ideal, favorizînd astfel cercurile conservatoare.

---

[89] „Convorbiri literare, 1971, nr. 5/, p. 69.

[90] Stări sociale : este o expresie a traducătorului din 1861 (*S. G.*).

[91] Titu Maiorescu, *Vechea tragedie franceză și muzica lui Wagner*. Dare de seamă din „National Zeitung”, 25 martie 1861 făcută de A. Sthal și publicată în traducere de „Revista Carpaților” (an. II/1861, p. 723).

[92] Titu Levie Maiorescu, *Socialismul și comunismul*, discurs public ținut în 1859, Manuscris la BCS, f. 25. Deși respinge aceste teorii revoluționare, Maiorescu le apreciază pentru năzuința de a da o explicare și o organizare rațională societății, pentru încercarea de a propune o soluție problemei ridicării materiale și spirituale a „claselor inferioare” și pentru că oferă omenirii un ideal. Concluzia sa este : „Socialismul și comunismul o să ne ajute a cunoaște și a realiza elevarea morală și materială a clasei inferioare din societatea noastră, însă pe terenul ordinei ce ... există” — adică a orînduirii capitaliste (*ibidem*, p. 22).

[93] Titu Maiorescu, *Critice*, vol. II, 1928, p. 187.

Aşadar, în spiritul concepţiei istoriste ca şi al celei hegeliene de altfel, care apare ca un istorism dialectic, Maiorescu a înţeles cultura din vremea sa ca un aspect al vieţii sociale, solidară cu întreaga viaţă socială, şi ca un moment al dezvoltării, deci solidară cu istoria.

În scrierile sale, Titu Maiorescu a dezbătut şi problema unităţii culturii, care poate fi privită sub două aspecte; 1) al culturii naţionale şi 2) al culturii universale.

1) Fiind legată de viaţa socială, cultura modernă are un aspect naţional, determinat de faptul că această viaţă se desfăşoară în primul rînd în cadrul diferitelor popoare. De aceea, „pe lîngă tezaurul comun al popoarelor civilizate, mai are fiecare tărîmul său aparte, în care îşi dezvoltă în mod special individualitatea şi, separîndu-se aici de toate celelalte, îşi constituie naţionalitatea sa. Astfel se cere ca poporul modern să aibă o formă de stat naţională şi mai ales o literatură şi o limbă naţională”[94]. Caracterul naţional al culturilor este o teză fundamentală a concepţiilor istoriste—concepţii care pun accentul pe aspectul specific, particular al culturilor, diferenţiate după popoare şi după epoci istorice. Această teză, pe care şi-a însuşit-o şi Maiorescu, este opusă concepţiilor raţionaliste, care, pornind de la natura umană generală, independentă de condiţiile social-istorice, susţin ideea caracterului universal al culturii. Această idee a exercitat o influenţă favorabilă asupra militanţilor noştri pentru progres social, pentru construirea civilizaţiei şi culturii moderne în România. Cum însă poporul român lupta în secolul trecut şi pentru eliberare naţională, această cauză nu putea fi susţinută pe baza concepţiei raţionalist-universaliste despre cultură. De aceea, mai mulţi dintre militanţii noştri pe tărîm social şi cultural au folosit concepţia istoristă în luptă împotriva asupririi naţionale şi chiar împotriva proprietăţii boierilor asupra pămîntului (M. Kogălniceanu).

Dar în ce consta aspectul naţional al culturii? Johan von Görres, Fichte şi apoi Hegel au vorbit despre un spirit al popoarelor (*Volksgeist*), care ar determina originalitatea culturilor. Termenul, care a trecut şi la şcoala istorică a dreptului, are un caracter metafizic şi spiritualist. Maiorescu nu foloseşte termenul şi nici concepţia spiritualistă care stă la baza lui. În spiritul psihologiei sociale admite şi el o „conştiinţă populară”, specifică, o anumită mentalitate, un ansamblu de credinţe şi năzuinţe izvorîte din comunitatea de origine şi de destin istoric. Acest caracter specific al vieţii sufleteşti a poporului poate fi întîlnit în arta şi literatura populară; el se reflectă în limbă, ba chiar şi în organizarea juridică. De aici insistenţa cu care Maiorescu recomanda poeţilor să se inspire din viaţa poporului român şi din poezia populară, iar corpurilor legiuitoare să ţină seama de obiceiurile şi moravurile poporului. De altfel, în concepţiile istoriste, care privesc cultura ca un organism, există o solidaritate organică între toate domeniile culturii naţionale. Aceste concepţii exagerează însă în mod unilateral specificul naţional mergînd pînă la absolutizarea lui, fapt care favorizează izolarea naţiunilor sau chiar conflictele dintre ele. Nu acesta este cazul lui Titu Maiorescu. Militînd pentru dreptul la existenţă liberă a poporului român, pentru demnitatea şi libertatea naţională, pentru unitatea şi originalitatea culturii române, Titu

---

[94] *Ibidem*, p. 13.

Maiorescu avea o concepţie înaltă despre naţiune, în concordanţă cu spiritul culturii moderne. El a depăşit concepţia tradiţională despre naţiune. Pentru el unitatea de origine, de limbă şi de teritoriu şi idealul apărării dreptului de existenţă liberă trebuie să devină condiţii pentru un ideal de afirmare creatoare a popoarelor în efortul de a dezvolta civilizaţia şi cultura modernă. Numai pe această cale se poate ajunge la o convergenţă între idealul naţional şi cel al întregii omeniri. ,,Limba, sîngele şi teritoriul — scria el în 1866 — sînt elemente preţioase ca mijloc spre un scop mai înalt şi acest scop nu poate fi altul decît progresul civilizaţiei omeneşti prin toleranţă şi ştiinţă, prin bunăstare materială şi morală, potrivită totdeauna cu gradul culturii unui popor''[95]. Această depăşire a orizontului îngust al culturii, închisă în zone etnografice tradiţionale, reprezintă totodată o depăşire a concepţiei istoriste. Ea reprezintă nu numai o lărgire a orizontului spaţial — de la naţiune la întreaga omenire —, ci şi o îmbogăţire a orizontului temporal — redus de istorişti la trecut — cu dimensiunea idealului de viitor.

La Maiorescu nu este vorba, ca la Hegel, de vreun substrat metafizic spiritualist în explicarea raportului dintre culturile naţionale şi cultura universală. În această problemă, el a criticat atît metoda speculativă, cît şi tendinţele politice naţionaliste ale unor idei de origine hegeliană. În *Ethische, ästetische und kritische Aphorismen*, scrise prin 1861 — 1862, Maiorescu a criticat ideea deplasării culturii din Est spre Vest, idee care nega capacitatea creatoare de cultură a popoarelor orientale de azi şi absolutiza valoarea poporului german drept cel mai demn reprezentant al culturii occidentale. ,,Probabil de pe timpul hegelienilor — nota el în primul an de la întoarcerea din Germania — a devenit aşa de simpatică ideea că civilizaţia se îndepărtează tot mai mult de cel dintîi leagăn al ei, din Asia, şi că se mişcă spre America. Poetul Platen o spune clar în poezia sa *Spiritul lui Columb* : « Istoria lumii zboară către Apus ». Această părere superficială îşi are poate explicaţia în lipsa de participare la eforturile vitale ale popoarelor din spaţiile estice. Se spune doar şi aşa că ţările estice sînt o ramură care veştejeşte, civilizaţia o reprezintă germanismul. Făcînd abstracţie de interesul adevărului în sine, trebuie să mă ridic, dintr-un interes naţional, împotriva acestei concepţii''[95].

Împotriva acestei concepţii, el aduce două argumente : unul bazat pe realitatea faptelor şi altul pe o concepţie etică umanistă. În cadrul primului argument, el invoca faptul că descoperirea Americii n-a dus la mutarea centrului vieţii europene spre Oceanul Atlantic, căci chiar în acea vreme Italia a trecut în fruntea culturii europene. Iar în secolul al XIX-lea, ţările din răsăritul Europei — Grecia, Rusia şi altele — luptau pentru introducerea civilizaţiei moderne, ceea ce infirmă teza că ţările din răsărit lîncezesc. Nu poate fi vorba însă de ideea concurenţei dintre popoare, de afirmarea unora —oricare ar fi ele—în detrimentul altora. Şi aici, ca şi în cultura română, Maiorescu pune problema dintr-un punct de vedere mai înalt, acela al idealului de umanitate şi progres de care este şi mai ales trebuie să fie animată întreaga cultură modernă. ,,Cea mai frumoasă înflorire a culturii moderne se vădeşte prin caracterul ei general, care nici într-un caz nu se poate confunda cu cosmopolitismul. De acum înainte nu mai este cu putinţă ca o cultură existentă să se piardă pentru a face loc alteia . . . asemenea nimicire în zilele noastre nu mai este permisă dacă vrem să fi făcut progres în ideea de umanitate. Cultura trebuie să se impună pe căi de spiritualitate multilaterală, nu prin violenţă unilaterală . . . Aşadar, Orientul nu apune, fără putinţă de a fi salvat, dacă Occidentul înfloreşte, ci razele pătrund necontenit, pe cînd Soarele rămîne stea fixă”[97].

---

[95] Idem, *Critice*, vol. II, p. 253.

[96] Titu Maiorescu, *Aforisme etice, estetice şi critice*, traducere de I. E. Toroutiu, în ,,Convorbiri literare'', 1943, nr. 5—6, p. 428.

2) Există, aşadar, o anumită unitate a culturii universale moderne. Această unitate nu este dată însă de hegelianul spirit absolut (*Weltgeist*), întrupat succesiv în spiritul diferitelor popoare (*Volksgeist*), ci reprezintă mai degrabă o cucerire, un rezultat al efortului convergent al popoarelor în procesul dezvoltării civilizaţiei moderne. Originalitatea culturilor naţionale nu vine în contradicţie cu unitatea culturii universale, căci această unitate nu e concepută de el ca absolută şi rigidă, în stare să înăbuşe culturile naţionale, ci ca o unitate relativă, compatibilă cu diversitatea.

Unitatea culturii moderne nu este înţeleasă de gînditorul român ca opusă diversităţii. Aceasta din urmă se manifestă atît prin existenţa diferitelor culturi naţionale, cît şi prin diversificarea culturii în tot mai multe ramuri speciale. Maiorescu consideră că diferenţierea, manifestată prin tendinţa de emancipare şi de specializare, constituie o condiţie a progresului culturii şi o expresie a maturităţii ei. Acest lucru era şi mai important pentru cultura română modernă, care abia după Unire a găsit condiţii prielnice de dezvoltare ca dimensiune specială a societăţii româneşti.

De aceea, fără a ignora aspectul unităţii culturii — idee de bază a concepţiei sale de esenţă istoristă —, Maiorescu a pus accentul pe sprijinirea tendinţelor de emancipare şi diversificare a ramurilor ei. Încă din primele scrieri, el a cerut emanciparea tuturor ramurilor culturii de dominaţia religiei, iar după întoarcerea în ţară a militat împotriva considerării sorgintei naţionale ca un criteriu unic şi absolut de apreciere a operelor literare şi ştiinţifice.

În afară de aceste tendinţe generale, legate de dominarea unei singure valori asupra întregii culturi, Maiorescu a căutat să asigure autonomia unor ramuri ale culturii care erau ameninţate în existenţa lor de tendinţele expansioniste ale altora. Aşa, bunăoară, el a sprijinit tendinţa de emancipare a artei faţă de morală şi de ştiinţă, a filozofiei faţă de ştiinţă (criticînd pozitivismul), a ştiinţelor sociale faţă de ştiinţele naturii etc. Cu toate acestea şi în ciuda faptului că în artă a înclinat la un moment dat spre autonomism, Maiorescu n-a absolutizat tendinţele divergente, menţinîndu-şi concepţia generală despre unitatea culturii.

Este îndeobşte cunoscut faptul că Maiorescu a acordat o mare importanţă introducerii şi fundamentării valorilor spirituale universale — adevăr, bine, frumos — în cultura română şi în conştiinţa poporului român. Aceste valori constituie căile de acces ale culturii române spre universalitate şi, totodată, condiţia pentru progresul culturii noastre naţionale, pentru ridicarea ei la nivel universal. În această direcţie, el a avut de luptat atît cu relativismul şi cu scepticismul ce cuprinsese o anumită categorie de intelectuali lipsiţi de ideal, cît şi cu cei care transformaseră naţionalul în criteriu absolut de judecare a valorii lucrărilor ştiinţifice, literare și artistice. Maiorescu a promovat ideea patriotismului „în marginile adevărului", cum bine a arătat Eminescu, pentru a face loc valorilor universale —adevăr, bine și frumos — , care constituie totodată pietrele de temelie ale oricărei culturi naționale moderne. În lucrările de știință, adevărul constituie criteriul suprem de judecare a valorii lor, căci adevărul este unic, necesar și universal, nu variază de la o națiune la alta. Arătînd că demnitatea noastră națională și nevoile ridicării culturii române la nivel european cer un anumit spirit critic în judecarea operelor noastre literare și științifice, cer anumite criterii universal-valabile, Maiorescu scrie: „Ce e rău pentru alte popoare este rău și pentru noi și frumoase și adevărate nu pot să fie decît acele scrieri române care ar fi frumoase și adevărate pentru orice popor cult"[98].

---

[97] *Ibidem*, p. 429.

Aceste principii despre știință le-a aplicat Maiorescu în concepția despre limbă și despre drept. De altfel, concepția generală istoristă despre cultură a apărut în bună parte ca rezultat al cercetărilor istoriste și comparatiste de limbă și de drept.

Maiorescu a abordat în mod special problemele de limbă și de drept pentru că în acest domeniu s-au manifestat în modul cel mai pregnant ideile curentului latinist. În acest curent se întîlnesc cele două concepții criticate de Maiorescu: concepția care subordona ideii naționale valoarea universală de adevăr, temelia oricărei științe, și concepția raționalistă despre cultură, care nu aprecia caracterul obiectiv al limbii. Ca și în întreaga concepție despre cultură, și în explicarea limbii, Maiorescu s-a situat în linii mari pe pozițiile școlii istorice comparatiste — completată cu unele contribuții ale școlii naturaliste — , școli care reprezentau în acea vreme teoriile cele mai înaintate din știința limbii[99]. Sprijinindu-se pe cercetările celor mai autorizați lingviști ai vremii — Bopp, Dietz, W. Humboldt, A. Schleicher și, mai ales, Max Müller — , Maiorescu a combătut „construcțiile arbitrare ale filologilor", care sub cuvînt de purificare, întocmeau un vocabular de termeni necunoscuți românului și îndepărtau vorbirea de *izvorul de viață al limbii populare*"[100].

Această ultimă idee ilustrează convingerea sa că limba, ca și întreaga cultură, se alimentează din izvorul de viață al conștiinței populare, fără de care devine ceva artificial, se ofilește. Maiorescu era convins de „adevărul științific că limba nu este rezultatul vreunei convențiuni între oamenii cei învățați, ci este un product instinctiv al poporului întreg"[101].

Aceasta nu înseamnă că limba rămîne încremenită, nu se schimbă. Dar aceste schimbări sînt obiective, sînt rezultatul dezvoltării istorice a vieții poporului.

Meritele științifice ale lui Maiorescu în domeniul lingvistic le-au arătat specialiștii. Titu Maiorescu, scrie D. Macrea, „a avut, pe plan teoretic, contribuții importante în promovarea la noi a principiilor fecunde ale lingvisticii moderne. Adept al școlii istorice-comparatiste într-o epocă în care studiile de teoria limbii erau aproape inexistente la noi, el a introdus în circulația intelectuală a vremii idei ale lingvisticii celei mai avansate. Dintre acestea, remarcabile sînt cele privitoare la principiile ortografiei noastre fonetice, la caracterul obiectiv și popular al limbii, la strînsa legătură dintre limbă și naționalitate, dintre limbă și cultură, dintre cuvînt și noțiune, la stabilitatea structurii gramaticale și mobilitatea vocabularului, la teoria complexă a neologismelor”[102].

---

[98] Titu Maiorescu, *Critice*, vol. I, p. 138—139.

[99] Vezi și Al. Graur și L. Wald, *Scurtă istorie a lingvisticii*, ed. a II-a, București, Edit. științifică, 1965.

[100] Titu Maiorescu, *Critice*, vol. II, p. 168.

[101] *Ibidem*, p. 186.

Și în concepția despre drept, Maiorescu se situează pe aceleași poziții generale istoriste. Mai precis, este vorba de un istorism împletit cu hegelianism, așa cum găsim la Lorenz von Stein izvorul inițial al concepției sale sociale, exprimate în conferința *Socialismul și comunismul în Franța.*

Concepția sa este îndreptată împotriva filozofiei raționaliste a dreptului natural — dominantă atunci în România — , care susținea existența unui drept universal întemeiat pe „natura umană”. Construit rațional, acest drept era considerat ca imuabil și universal-valabil, așa cum sînt și adevărurile matematice. Așa, bunăoară, Condorcet — unul din reprezentanții concepției raționaliste despre cultură — susținea că „o lege bună trebuie să fie bună pentru toți oamenii, după cum o formulă de geometrie este adevărată pentru toți”. Cercetările de drept istoric și comparat au arătat însă că dreptul variază în funcție de condițiile de viață ale fiecărui popor. În spiritul concepției istoriste, Maiorescu concepe dreptul „ca o expresie a condițiunilor de trai”[103]. Teoreticienii la care se referă el în *Einiges philosophische* . . . sînt de orientare hegeliană sau istoristă, dar toți sînt în esență spiritualiști, concep, în ultimă instanță, dreptul, ca și celelalte aspecte ale culturii, ca fiind determinat de un spirit specific fiecărui popor, *Volksgeist.* La Maiorescu nu găsim asemenea tendințe spiritualiste și metafizice. El se referă la condițiile concrete, economice, sociale, dar și sufletești (deprinderi, obiceiuri și moravuri). Acest complex economic-social-spiritual formează condițiile de viață ale poporului, condiții care determină aspectul caracteristic al relațiilor juridice.

Sub influența lui Lorenz von Stein, Maiorescu a făcut un pas mai departe față de istorism în direcția unei explicații științifice a dreptului și a statului. Astfel, el face — ca și Hegel — o distincție precisă între societate și stat. Societatea, susține el, este un ansamblu organic, de condiții și relații în care poporul își desfășoară viața economică, socială și spirituală. Spre deosebire de Hegel însă, Maiorescu consideră că societatea are rolul determinant în raport cu statul. „Statul ca viață e ceva abstract — scrie el . . . Statul și puterea lui nu se află niciodată în mîna indivizilor ca indivizi nici în mîna tuturor, ci într-a societății”[104]. Așadar, statul este supus societății. Schimbarea, transformarea și dezvoltarea societății determină transformări corespunzătoare în organizarea statului și a dreptului. Această idee, pe care Maiorescu a susținut-o în conferințele publice din 1859 și 1864, poate fi găsită, în esență, și în *Critice.* Aici factorul determinant al dezvoltării social-politice este *fondul*, reprezentat de activitatea economică și socială a poporului, precum și de nivelul său de cultură (de care depinde capacitatea activității sale). Statul apare doar ca o *formă* de organizare a activității sociale, ca un fel de suprastructură. Relațiile juridice sînt concepute ca fiind rezultatul dezvoltări economice și culturale a poporului. „Faceți întîi pe poporul român mai cult și mai activ, dați-i prin școli bune și prin o bună dezvoltare economică lumina și independența de caracter a adevăratului cetățean și apoi *forma juridică* după care își va întocmi el relațiunile sale publice și private *va veni de la sine* și va fi acomodată stării sale de cultură. Dar nu începeți cu reglementare administrativă și cu constituție, căci de cînd e lumea nu s-a regenerat nici un popor prin legi și prin guverne; ci *legile și guvernele au fost numai expresia incidentală, rezultatul extern al culturii interioare a unui popor*"[105]. În *practica politică* însă, Maiorescu a criticat nu numai „inflația legislativă", mania de a fabrica legi în serie, convingerea idealistă în atotputernicia legilor, ci și unele tendințe realiste de înnoire, de modernizare a țării, fapt pentru care a fost criticat chiar și de unii membri ai „Junimii" cu tendințe mai liberale (Xenopol).

---

[102] D. Macrea, *Titu Maiorescu, și problemele limbii române*, în volumul *Studii de istori a limbii și a lingvisticii române*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1965, p. 63.

[103] Titu Maiorescu, *Einiges philosophische* . . ., p. 17.

[104] Idem, *Socialismul și comunismul* . . ., f. 19.

CONCEPȚIA ESTETICĂ

Problema principală dezbătută de Maiorescu în aproape toate scrierile sale cu conținut estetic este definiția frumosului și determinarea raporturilor artei cu celelalte ramuri ale culturii, precum și cu viața socială.

Urmărind numai această problemă — deoarece are semnificații filozofice și este legată de teoria culturii — vom încerca să aducem o clarificare a concepției sale estetice, valorificînd unele texte inedite și reconstituind evoluția atitudinii sale în trei momente caracteristice: I — 1860 — 1863, momentul afirmării poziției teoretice de principiu caracterizată printr-o armonie dintre elementele frumosului precum și dintre artă, știință și morală; II — 1867, momentul aplicării practice în condițiile de la noi — cînd consideră necesar să sublinieze puternic valoarea aspectului artistic al literaturii, pentru a o emancipa de știință și a o integra printre arte; III — momentul de după 1880, caracterizat printr-o sinteză între momentele anterioare, în sensul afirmării poziției teoretice de principiu — armonia dintre elementele frumosului și dintre literatură, morală și știință — dar cu aplicare la cercetarea unor opere românești de mare valoare artistică.

Această clarificare e cu atît mai necesară cu cît momentul 1867 a fost considerat ca exprimînd poziția de principiu a lui Maiorescu, iar discordanța cu ideile de după 1880 a fost interpretată ca o inconsecvență.

În scrierile maioresciene din anii 1860—1863, constatăm o unitate între elementele frumosului, între artă și morală, precum și între artă și societate. Acest fapt reiese din *Einiges philosophische* . . .(1860) unde Maiorescu înțelege frumosul ca o unitate organică dintre elementul rațional și elementul sensibil. Deși în filozofie este influențat de Herbart, în estetică el manifestă preferințe pentru poziția lui Schiller. Spre a ilustra definirea frumosului ca unitatea dintre elementul ideal (rațional) și cel afectiv (patetic), Maiorescu analizează creația dramatică și cea muzicală. El respinge atît tendința de a absolutiza elementul patetic în dauna celui rațional-logic, cît și absolutizarea elementului rațional în dauna celui afectiv.

În muzică, elementul rațional îl constituie armonia, iar elementul sensibil, patetic, melodia. O unitate organică între elementul rațional și cel senzorial-patetic — adică frumosul ideal — este exprimată în muzica clasică germană, susține Maiorescu. Ca tendințe unilaterale sînt considerate muzica lui Wagner în care predomină armonia (adică elementul rațional) și ,,muzica italiană mai nouă'', în care predomină elementul melodic.

---

[105] Idem, *Critice*, vol. II, p. 251 (subl. ns. — *S. G*).

Această idee a fost reluată și dezvoltată un an mai tîrziu în conferința despre *Vechea tragedie franceză și muzica lui Wagner* ținută la Berlin și la Paris în 1861. Aici Maiorescu definește frumosul, după Hegel, ca ,,deplina pătrundere a ideii cu aparența sensibilă''[106]. El consideră ca directive unilaterale, care se îndepărtează de frumos, atît *fermecătorul*, în care elementul sensibil se valorifică în dezavantajul ideii, cît și *sublimul*, în care elementul logic se valorifică în dauna sensibilității.

,,Din punct de vedere dramatic — spunea el — , caracterul devine frumos atunci cînd principiile [elementul rațional] și înclinațiile [afectele — elementul sensibil] se întrepătrund pe deplin . . . Lupta însăși, devenită o condiție esențială a frumosului dramatic, o numesc, după Schiller, patetismul tragediei''[107]. În muzică, frumosul constă în ,,deplina contopire a armoniei și a melodiei''[108]. Ideea este, în esență, aceeași, numai că e mai clar formulată și e transpusă pe portativ hegelian. Atît în *Einiges philosophische* . . . , cît și în comunicarea despre *Vechea tragedie franceză și muzica lui Wagner*, Maiorescu consideră ideea ca element constitutiv al frumosului. Același echilibru între conținutul de idei și forma artistică este afirmat și în *Aforisme etice, estetice și critice*, scrise prin 1862.

Admiterea ideii ca element constitutiv al frumosului este semnificativă pentru raporturile dintre artă și știință, precum și dintre artă și morală. În 1867, Maiorescu, pentru a salva autonomia poeziei, va despărți categoric poezia de știință și de morală. Nu aceasta este însă poziția sa teoretică de principiu. În *Einiges philosophische* deși admite, cu Kant, autonomia artei față de morală, el manifestă preferință față de poziția lui Schiller, care stabilește o punte de legătură între ele. Maiorescu privește tendința raționalistă din artă ca o tendință socială progresistă, ca o expresie a exigențelor sociale manifestate în artă. ,,Extremul muzicii viitoare — spunea Maiorescu în 1881 — își are însemnătatea sa socială și este un semn evident al spiritului timpului, tocmai cum muzica grecească, care însă nu cunoaște armonia în înțelesul nostru, corespundea statului social [109] și simțității cei preponderente a epocii elenice'' [110].

Așadar, atunci cînd discută problemele artei pe plan teoretic, în condițiile normale ale culturii moderne înaintate, Maiorescu dă soluțiile cele mai rezonabile raporturilor artei cu celelalte domenii ale culturii, precum și cu viața socială.

După înființarea ,,Junimii'', Maiorescu caută nu atît soluții teoretice general-valabile, cît directive speciale pentru creația literară din România în vederea ridicării nivelului ei artistic. Se știe că, în studiul estetic de la 1867, Maiorescu pune puternice accente pe aspectul artistic al literaturii. Accentele estetizante nu se referă însă la artă în general — unde își menține pozițiile teoretice juste, manifestate în primele sale scrieri —, ci la

---

[106] Titu Maiorescu, *Vechea tragedie franceză și muzica lui Wagner*, în volumul Tudor Vianu. *Influența lui Hegel în cultura română*, p. 65.

[107] Titu Maiorescu, *Vechea tragedie franceză și muzica lui Wagner*, *loc. cit.*

[108] *Ibidem*, p. 66.

[109] ,,Stării sociale'' (este stilul traducătorului din 1861).

[110] Titu Maiorescu, *Vechea tragedie franceză și muzica lui Wagner*, *loc. cit*,

poezie, care are o situație specială între celelalte arte: folosește cuvinte ca și teoriile științifice morale și politice și de aceea este amenințată de ,,rătăcire științifică''.

Celelalte arte, spune el, prin chiar condițiile lor materiale, sînt restrînse în acest cerc estetic și sînt ferite de rătăcirea științifică: ,,nici teorii politice, nici reguli limbistice nu se pot sculpta în piatră sau exprima în muzică. Poezia singură este în pericol de a-și confunda sfera și aceasta din cauză că ea întrebuințează același organ pentru ideile ei, pe care le întrebuințează și știința pentru ale sale: adică limbajul omenesc. Cu atît mai mult însă este de datoria poetului a-și îndrepta atenția spre diferența dintre aceste două sfere deosebite''[111]. Neurmărind elaborarea unei concepții estetice proprii, ci construirea unei estetici aplicate, menită să orienteze creația literară și gustul public de la noi, el va pune accente puternice pe aspectul artistic al operelor literare.

Pentru a distinge mai categoric poezia de știință, în 1867, Maiorescu operează o modificare radicală chiar și în conținutul poeziei, în raportul dintre elementul rațional și cel emoțional. Cu toate că menține definiția hegeliană a frumosului ca idee manifestată în materie sensibilă[112], definiție mai raționalistă decît cea a lui Schiller, Maiorescu reduce, în ultimă instanță, ideea artistică la afectivitate: emoție, sentiment, pasiune. ,,Ideea sau obiectul exprimat prin poezie este totdeauna un simțămînt sau o pasiune și niciodată o cugetare exclusiv intelectuală sau care se ține de tărîmul științific, fie în teorie, fie în aplicarea practică. Prin urmare, iubirea, ura, tristețea, bucuria, desperarea, mînia etc. sînt obiecte poetice: învățătura, preceptele morale, politica etc. sînt obiecte ale științei și niciodată ale artelor''[113].

Așadar, unitatea organică dintre elementul rațional și cel emoțional atît de mult subliniată în 1860 și în 1861, este uitată. Elementul rațional, care pătrundea în esența artei dramatice și a celei muzicale, devine aici un simplu ,,prilej pentru exprimarea simțămîntului''. În studiul asupra poeziilor lui Eminescu, Maiorescu va restabili echilibrul normal dintre elementul rațional și cel emoțional în creația literară.

În studiul din 1867, Maiorescu ridică, în treacăt, problema contemplației artistice, cu scopul mărturisit de a asigura autonomia literaturii în raport cu știința. Specificul artei constă în plăcerea estetică dezinteresată, susține Maiorescu. Prin artă se stabilește un raport nou între om și lume, în afară de cel gnoseologic și de cel utilitar — contemplația. În această problemă, Maiorescu se inspiră din teoria kantiană, după care plăcerea estetică ,,este pur contemplativă, fără a produce un interes pentru obiect ... Orice interes strică judecata de gust și-i ia nepărtinirea''[114].

Pentru a pune în lumină specificul literaturii ca artă, Maiorescu dezbate și problema raportului direct dintre frumos și adevăr, dintre artă și știință (în care înglobează și morala, politica, tot ce reprezintă gîndirea teoretică rațională). ,,Poezia, ca toate artele este chemată să exprime frumosul, în deosebire de știință care se ocupă de adevăr''. Aici, definiția hegeliană a frumosului îi permite să stabilească ,,cea dintîi și cea mai mare diferență între adevăr și frumos”, adică forma artistică, materialul sensibil „condiția materială a poeziei”. Maiorescu critica excesele concepției raționaliste, care confunda frumosul cu adevărul. La obiecția de esență clasicistă că „rien n’est beau que le vrai”, Maiorescu răspunde: „Tot ce e frumos e adevărat! Fie. Dar de aici încă nu rezultă că tot ce este adevărat trebuie să fie și frumos . . . Din multe idei cu realitate ce trec prin capetele omenești numai acelea sînt frumoase care, sub vălul unei sensibilități adecvate, ne prezintă simțăminte distinse prin forma, intensitatea sau ocaziunea lor” [115].

---

[111] Titu Maiorescu, *O cercetare critică asupra poeziei române de la 1867*, în *Critice*, vol. I, 1931, p. 38—39.

[112] *Ibidem*, p. 13.

[113] *Ibidem*, p. 34—35.

[114] Immanuel Kant, *Critica puterii de judecare*, traducere de Traian Brăileanu, p. 100—101.

Pentru a evita orice posibilitate de confuzie între frumos și adevăr, între artă și știință, Maiorescu merge, în 1867, pînă la respingerea reflecției teoretice din poezie. „Nu că poezia ar fi nedemnă de reflecția științifică sau reflecția științifică nedemnă de poezie, dar aceste sfere provin din operațiuni așa de radical deosebite ale minții omenești” [116].

Așadar, în studiul din 1867, Maiorescu se abate de la concepția estetică schițată în 1860—1863 prin valorificarea exagerată a formei artistice în raport cu conținutul și prin subordonarea elementului rațional față de cel emoțional din definiția frumosului, pe scurt prin despărțirea radicală a artei de știință, de morală și de politică. Această modificare de atitudine nu este însă în aceeași măsură o modificare a principiilor sale estetice generale, ci o schimbare momentană de accent determinată de nevoile ridicării nivelului artistic al literaturii noastre.

După două decenii, în alte condiții, Maiorescu a revenit, în esență, la concepția unității organice dintre conținut și formă în artă, dintre elementul rațional și cel afectiv în definirea frumosului. Totodată, el a găsit o punte de legătură între artă și morală și a acordat o mai mare importanță factorului social. În articolul despre poeziile lui Eminescu, de pildă, Maiorescu tratează aceleași probleme principale ca în studiul de la 1867. Pozițiile sale teoretice sînt însă foarte diferite. Așa, bunăoară, și aici vorbește despre calitățile poeziei din punctul de vedere al formei (numită la 1867 condiția materială sau mecanică a poeziei), precum și despre conținutul de idei și sentimente („condiția ideală” a poeziei). Deși apreciază perfecțiunea artistică a formei poeziilor lui Eminescu, Maiorescu consideră acum mai important conținutul de idei și sentimente decît forma: „Ceea ce e din naștere la adevăratul poet nu e dispoziția pentru forma goală a ritmului și a rimei, ci nemărginita iubire a tot ce este cugetare și simțire omenească, pentru ca, din perceptarea lor acumulată să se desprindă *ideea emoțională* spre a se înfățișa în forma frumosului” [117].

Ideea este repusă în drepturile ei, devenind iarăși un element constitutiv al frumosului, alături de elementul afectiv și pe același plan cu el. Maiorescu insistă acum asupra unității indisolubile dintre idee și emoție. De asemenea, el restabilește și unitatea organică dintre conținutul de „idei emoționale” și forma artistică în poezie, despărțite la 1867 din motive practice [118].

---

[115] Titu Maiorescu, *Critice*, vol. I, p. 52.

[116] *Ibidem*, p. 68.

[117] Titu Maiorescu, *Eminescu și poeziile lui* (1889), în *Critice*, vol. III, 1928, p. 141 (subl. ns — *S. G*).

[118] De altfel, în estetica vremii se făcea o distincție mai netă între formă și conținut. Una din lucrările estetice a lui Friedrich T. Vischer — din care și Maiorescu s-a inspirat — se intitula *Über das Verhältnis von Inhalt und Form in der Kunst* (Zürich, 1858).

Prin admiterea unui bogat fond de idei în poezie, Maiorescu apropie din nou arta de știință și filozofie. Aceasta dovedește că numai condițiile speciale ale literaturii române de la 1867 l-au obligat să pună accente mai puternice *pe aspectul artistic*, *pe deosebirea* față de știință. După 1880 literatura română se maturizase, se ridicase la un nivel artistic suficient pentru a putea asimila un bogat conținut de idei.

În altă etapă a literaturii române și în fața unor talente autentice, capabile să topească ideile în focul puternicei lor simțiri și să le redea sub forma ,,ideilor emoționale'', conținutul de idei filozofice, morale ori sociale este admis și în creația noastră literară. Și aceasta nu se referă numai la un poet genial ca Eminescu, ci la toți scriitorii care merită acest nume. În articolul *Literatura română și străinătatea* (1882), Maiorescu laudă operele lui Alecsandri, Bolintineanu, Eminescu, Slavici, Negruzzi, Gane nu numai pentru valoarea lor artistică, dar și pentru conținutul lor social. ,,Toți autorii aceștia, părăsind oarba imitare a concepțiilor străine, s-au inspirat din viața proprie a poporului lor și ne-au înfățișat ceea ce este, ceea ce gîndește și ceea ce simte românul ... Acest element original al materiei îmbrăcat în forma estetică a artei universale ... a trebuit să încînte pe tot omul luminat și să atragă simpatica lui luare-aminte asupra poporului nostru''[119].

În studiul asupra comediilor lui Caragiale (1885), Maiorescu le apreciază atît calitățile artistice, cît și caracterul realist. ,,Comediile sale pun în scenă cîteva tipuri din viața noastră socială de astăzi și le dezvoltă cu semnele lor caracteristice, cu deprinderile lor, cu tot aparatul înfățișării lor în situațiile anume alese de autor''[120]. El considera ca un ,,merit necontestabil'' al comediilor caragialiene ,,scoaterea și înfățișarea plină de spirit a tipurilor și situațiilor din chiar miezul unei părți a vieții noastre sociale''[121].

Admițînd că ,,arta a avut totdeauna o înaltă misiune morală'', Maiorescu, temîndu-se ca nu cumva literatura, prin faptul că folosește idei și cuvinte — ca și știința, morala și politica — să fie transformată într-un simplu instrument al acestora, nu admite o legătură mai strînsă între literatura și morala sau politica decît au celelalte arte. ,,Ar fi o confuzie, care ar împiedica de la început orice dreaptă înțelegere a lucrului, dacă ne-am închipui că poezia, fie epică, fie dramatică, are altă esență morală decît arta în genere. Poate să o aibă într-un grad mai mare sau mai mic, dar nu poate să o aibă de o altă natură și nu trebuie să ceri poeziei o altă influență morală decît o ceri muzicii, sculpturii, arhitecturii și picturii. Căci întîmplarea că poezia întrebuințează același organ de comunicare sau același material brut ca și codicele penal și catehismul de morală, adică cuvintele, nu-i poate schimba esența ei de artă, precum nu se poate confunda arta sculpturii cu meseria pavajului, deși amîndouă întrebuințează materialul piatră''[122]. Cu toate că artistul se inspiră din realitate, iar arta are un conținut de idei, lumea prezentată de artă, susține Maiorescu, nu e o copie a lumii reale, ci o lume imaginată, o ficțiune. ,,Orice concepție artistică este, în esența ei, ideală, căci ne prezintă reflexul unei lumi închipuite''[123]. Din această cauză, raporturile omului cu arta, atît ale creatorului, cît şi al publicului, sînt altele decît cele cu ştiinţa. Pătrunderea în lumea imaginată de artist produce o emoţie specifică de înălţare spirituală, emoţie care „face pe omul stăpînit de ea, pe cîtă vreme este stăpînit, să se uite pe sine ca persoană şi să se înalţe în lumea ficţiunii ideale”[124].

---

[119] Titu Maiorescu, *Literatura română și străinătatea* (1882), în *Critice*, vol. III, 1928, p. 21.

[120] Idem, *Critice*, vol. III, p. 52.

[101] *Ibidem*, p. 54.

[122] *Ibidem*, p. 59—60.

[123] *Ibidem*, p. 66. III.

Pentru ca poetul să poată crea opere de mare valoare artistică, el trebuie să-şi concentreze toată atenţia în obiect, astfel încît, în momentul perceperii obiectului, să se uite pe sine. Apropiindu-se atît de mult de obiect, creatorul surprinde esenţa obiectului, intuieşte generalul, tipicul, înfăţişînd obiectul *sub specie aeternitatis*.

În polemica sa cu Dobrogeanu-Gherea, Maiorescu a dezvăluit izvoarele filozofice ale acestei concepţii estetice: „Teoria ficţiunii ideale, care idealitate dă obiectului tratat de artist caracterul *tipic* (prin chiar aceasta artistul se înalţă în lumea impersonală) este teoria lui Platon; acestea sînt aşa-numitele «idei platonice», foarte clar reproduse cu acel caracter al lor în *Estetica* lui Schopenhauer”[125].

Dar acesta este numai primul moment al procesului de creaţie artistică, momentul perceperii, al contemplării obiectului, moment în care individualitatea creatorului dispare. Urmează apoi momentul al doilea, în care imaginea obiectului e supusă unui proces de elaborare personală, originală, avînd ca rezultat opera de artă. În acest fel, Maiorescu respinge acuzaţia lui Gherea de contradicţie în concepţia sa cu privire la personalitate şi impersonalitate în artă. În momentul contemplării obiectului, personalitatea scriitorului dispare, esenţa obiectului fiind surprinsă de toţi la fel. În momentul exprimării acestei esenţe, a aspectului tipic al lucrurilor se manifestă cu putere originalitatea şi personalitatea scriitorului. De aceea aceleaşi aspecte ale realităţii sînt redate în forme foarte variate de către scriitori.

Maiorescu îşi caracterizează concepţia despre creaţia artistică în general ca avînd la bază „teoria platonică-estetică, combinată cu varietatea exprimării aceluiaşi tip prin felurite forme artistice”. Deci prima parte a concepţiei sale, aceea privitoare la contemplarea obiectului, este caracterizată de Maiorescu însuşi ca fiind de origine platonică, primită prin intermediul lui Schopenhauer. Partea a doua însă, cea privitoare la expresia variată pe care o îmbracă ideea, are un caracter realist. În articolul despre comediile lui Caragiale, scrie Tudor Vianu, „se încrucişau două estetici felurite; estetica clasicismului pe care o prezintă şi A. Schopenhauer prin teoria ideilor platonice în artă; apoi estetica realismului mai nou care nu cere artei reprezentarea tipului uman, ci a formei lui particularizate prin împrejurări de spaţiu şi timp. Cu cea de-a doua parte putea fi de acord şi Gherea”[126]. Dacă la acestea mai adăugăm concepţia sa despre raportul dintre conţinut şi formă în artă, dintre elementul raţional şi cel afectiv în definirea frumosului, elemente schilleriene şi hegeliene, nu putem accepta caracterizarea concepţiei estetice a lui Maiorescu din această ultimă perioadă drept schopenhaueriană în întregime. Platonică-schopenhaueriană este doar teoria contemplaţiei obiectului, moment în care contemplatorul se uită pe sine, încearcă o emoţie impersonală.

---

[124] *Ibidem*, p. 60.

[125] *Ibidem*, p. 103.

[126] Tudor Vianu, *Titu Maiorescu*, în *Istoria literaturii române moderne* de Şerban Cioculescu, Vl. Streinu şi Tudor Vianu, Bucureşti, 1944, p. 187.

În ce constă valoarea morală a artei? Arta, prin contemplația estetică — susține Maiorescu —, îl introduce pe om în lumea ficțiunii ideale, îl face să uite de interesele lui egoiste și să se înalțe din punct de vedere moral. Cum egoismul constituie, după el, sursa principală a răului, ,,atunci o stare sufletească în care egoismul este nimicit pentru moment, fiindcă interesele individuale sînt uitate, este o combatere indirectă a răului și astfel o înălțare morală'' [127].

În concepția lui Maiorescu, înălțarea deasupra egoismului vieții cotidiene prin artă este menită să înlocuiască și ,,emoțiile impersonale'' produse cîndva de religie, astăzi pe cale de dispariție. Înălțarea morală prin artă, scrie el, ,,este cu atît mai importantă în zilele noastre, cu cît simțămîntul religios, care mai înainte îndeplinea misiunea de a înălța spiritele deasupra intereselor egoismului zilnic, dispare din ce în ce mai mult din clasele culte și trebuie înlocuit cu alte emoțiuni impersonale'' [128].

Așadar, spre deosebire de perioada precedentă, cînd reducea conținutul poeziei la sentiment, respingînd ideile logice (inclusiv cele științifice, morale sau politice), după 1880 Maiorescu admite în literatură un conținut de idei filozofice, morale sau sociale, cu condiția ca aceste idei să fie adînc trăite, astfel încît să poată da naștere ,,ideii emoționale''. Așa se explică faptul că în 1882 apreciază pe scriitorii de valoare ai vremii pentru că s-au inspirat din viața poporului nostru, că în 1885 considera ca un merit al comediilor lui Caragiale reflectarea situației reale din societatea noastră, că în 1886 îl elogia pe Alecsandri pentru că el ,,vibrează toată inima, toată mișcarea compatrioților săi'' [129], iar în 1906 aprecia conținutul social și patriotic al poeziilor lui Goga.

Problema care-l obseda pe Maiorescu era perfecționarea artistică a literaturii române. El privea literatura în primul rînd din punctul de vedere al artei. Prin aceasta, Maiorescu a dus o valoroasă contribuție la dezvoltarea literaturii noastre. Totuși, simpla admitere a unor idei în literatură nu era suficientă. Importanța conținutului de idei înaintate în literatura noastră a crescut după 1880, cînd începe o epocă de mari frămîntări sociale, față de care literatura nu putea rămîne indiferentă. În aceste condiții a apărut critica lui Dobrogeanu-Gherea, care a pus în valoare funcția socială a literaturii. De pe aceste poziții se adresa Gherea scriitorilor, parafrazîndu-l pe Goethe: ,,Umpleți-vă inima și sufletul, cît de largi ar fi ele, cu cele mai înalte sentimente și idealuri, cu cea mai înaltă morală a veacului vostru — și opere însemnate, educatoare și moralizatoare veți produce'' [130].

Ambele puncte de vedere au avut, în direcții diferite, un rol pozitiv: al lui Maiorescu, în direcția perfecționării artistice a literaturii, iar al lui Gherea, în întruparea unui bogat conținut de idei înaintate. Fiecare în parte a fost — într-o măsură — unilateral, dar, privite în ansamblul nevoilor culturii și societății românești, amîndouă au fost integrate într-o mișcare progresivă. Pozițiile lor au reprezentat, ca tendință, cele două dimensiuni ale literaturii noastre: cea artistică și cea ideologică-socială.

---

[127] Titu Maiorescu, *Critice,* vol. III, p. 61.

[128] *Ibidem.*

[129] *Ibidem,* p. 80.

[130] C. Dobrogeanu,-Gherea, *Studii critice,* ediție îngrijită de George Ivașcu, București, 1967, p. 69—70 (cuvintele ,,educatoare și moralizatoare'' sînt adăugate de Gherea).

◆

Influenţa filozofică a lui Maiorescu a fost mare în epocă, iar prin elevii săi s-a prelungit pînă la al doilea război mondial. Timp de aproape o jumătate de veac, el a deşteptat şi întreţinut, prin cursurile universitare, prin conferinţe publice şi prin scrierile sale, interesul pentru filozofie, orientînd spiritele în direcţii majore de gîndire. Maiorescu a căutat să împămîntească la noi o filozofie care, pe de o parte, să fie compatibilă cu ştiinţa, iar pe de altă parte, să fie capabilă să asimileze cuceririle ei fără a-şi pierde dreptul la existenţă ca disciplină spirituală autonomă. Spre sfîrşitul veacului trecut, Maiorescu a reuşit să întemeieze o *mişcare* filozofică românească, din care au ieşit C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, Ion Petrovici şi alţi reprezentanţi ai filozofiei româneşti.

Nu mai puţin însemnată a fost influenţa lui Maiorescu asupra dezvoltării ulterioare a esteticii româneşti: Mihail Dragomirescu, Eugen Lovinescu, George Călinescu, Pompiliu Constantinescu şi alţii sînt, într-un fel sau altul, reprezentanţii criticii estetice, inaugurată în literatura noastră de Titu Maiorescu.

Dar influenţa lui Maiorescu s-a extins dincolo de domeniul filozofiei sau al esteticii, cuprinzînd o arie vastă a culturii româneşti. „Influenţa lui în epocă — scria Tudor Vianu — a fost atît de activă şi s-a produs în atîtea împrejurări, în legătură cu atîtea probleme, încît nu este cu putinţă a scrie o istorie a literaturii şi a culturii româneşti în a doua jumătate a secolului al XIX-lea fără a ţine seama de contribuţia lui”[131].

---

[131] Tudor Vianu, *Inţelegerea lui Maiorescu*, în „*Scriitori români*”, vol. I, 1970, p. 403—404.

Diferite aspecte ale gîndirii filozofice maioresciene au mai fost analizate de: N. Bagdasar, *Titu Maiorescu* (în *Istoria filozofiei româneşti*, Bucureşti, 1940); G. Bogdan-Duică, *Titu Maiorescu* (discurs de recepţie la Academia Română, 1921); Mircea Florian, *Inceputurile filozofice ale lui Titu Maiorescu* („Convorbiri literare”, 1937); Simion Ghiţă, *Problema omului în concepţia lui Titu Maiorescu* („Revista de filozofie”, 1970, nr. 7; C.I. Gulian, *Ideile sociale şi filozofice ale lui Titu Maiorescu* (în volumul *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, 1964); Eugen Lovinescu, *Titu Maiorescu*, 2 volume, 1940; P. P. Negulescu, *Profesorul Titu Maiorescu* („Convorbiri literare”, 1927); Ion Petrovici, *Titu Maiorescu* (1940); Licu Pop, *Ideile estetice ale lui Titu Maiorescu*, Sibiu, 1942; C. Rădulescu-Motru, *Titu Maiorescu în filozofie* („Convorbiri literare”, 1920); Liviu Rusu, *Titu Maiorescu* („Revista de istorie şi teorie literară”, 1966, nr. 3; Tudor Vianu, *Titu Maiorescu* (în volumul *Istoria literaturii române moderne* de Şerban Cioculescu, Vl. Streinu şi T. Vianu, Bucureşti. 1944).

3. MATERIALISMUL NATURALIST ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA

Materialismul filozofic modern s-a dezvoltat în strînsă legătură cu științele naturii care i-au oferit puternice puncte de sprijin, obligîndu-l totodată la un proces de continuă înnoire. Astfel, în secolele XVII și XVIII, materialismul a cunoscut o mare dezvoltare datorită progreselor obținute în astronomie, mecanică, fizică, în explicarea sistemului solar și a fenomenelor fizice ale naturii. Cum știința fundamentală pe care se sprijineau celelalte științe fizice, precum și filozofia materialistă, era mecanica, materialismul filozofic din secolele XVII și XVIII a căpătat un caracter mecanicist. Concepînd universul ca un uriaș mecanism care funcționează prin propriile sale legi și reducînd fenomenele complexe la cele mecanice, materialismul mecanicist nu putea explica satisfăcător fenomenele geologice, biologice și psihice, fiindu-i străină ideea de evoluție.

În secolul al XIX-lea însă, științele geologice și biologice au reușit să explice, prin teorii întemeiate prin fapte, și aceste fenomene complexe, răsturnînd ultimele dogme ale concepției creaționiste. Teoria „actualistă" a lui Lyell, explicînd fenomenele geologice din trecut, precum și configurația scoarței terestre prin cauze actuale (eroziunea apelor și a vînturilor, ridicări și coborîri lente ale terenului etc.) a răsturnat mitul potopului biblic, punînd totodată bazele evoluționismului. Marea cucerire a secolului al XIX-lea a fost însă darvinismul, care, explicînd originea și evoluția speciilor prin selecția naturală, a dat lovitura de grație creaționismului în biologie. Darwin însuși a extins teoria evoluționistă și la explicarea originii omului — ultimul refugiu al concepției creaționiste. Cuceririle fiziologiei nervoase și ale psihologiei au spulberat și concepția spiritualistă despre „suflet", ca substanță independentă de corp.

Ca o consecință a teoriei cauzelor actuale a lui Lyell, a darvinismului și a cuceririlor neurofiziologiei și neuropatologiei etc., știința izbutește să explice lumea prin ea însăși, fără să facă apel la forțe supranaturale și să răstoarne vechile dogme creaționiste. A luat astfel naștere un curent materialist spontan, în afara filozofiei, reprezentat de oameni de știință, în principal de către medici și naturaliști. Deoarece temeiurile lui țineau de noile date ale geologiei și biologiei, adică de științe care pe atunci formau „istoria naturală", acest materialism nefilozofic a fost denumit uneori și „istorico-naturalist". El nu are însă nimic de-a face cu materialismul istoric și, de aceea, pentru mai multă rigoare, îl vom numi „materialism științific-naturalist" sau, mai simplu, „materialism naturalist".

Deși păstrează unele confuzii, provenite din filozofia pozitivistă care se prezenta ca izvorîtă din știință, materialismul naturalist — în ciuda faptului că e mai mult sau mai puţin spontan şi nu este elaborat filozofic — , depăşeşte „neutralismul" pozitivismului, susţine valoarea filozofică a cunoaşterii ştiinţifice şi condamnă cu energie nu numai creaţionismul, ci şi toate formele de spiritualism. El are, prin urmare, un puternic caracter nonreligios şi antispiritualist şi a constituit un aliat al materialismului filozofic. Materialismul naturalist a valorificat ştiinţa nu numai sub aspect gnoseologic — adică în explicarea lumii — ci şi sub aspect practic, ca instument de ameliorare a condiţiei umane în lume.

Materialismul naturalist a apărut în România* în deceniul al patrulea al veacului trecut, ca rezultat al înfiripării unei mişcări ştiinţifice autohtone (Societatea de medici şi naturalişti din Iaşi etc.) şi al introducerii ştiinţelor naturii în învăţămîntul academic din Iaşi şi din Bucureşti. În evoluţia gîndirii filozofice-ştiinţifice din România, această primă etapă a naturalismului reprezintă o fază de tranziţie de la spiritualism la materialism. Deşi neemancipată complet de influenţe spiritualiste, mişcarea naturalistă de pînă la Unire a introdus în cultura română importante idei filozofice materialiste care stau la baza ştiinţei; recunoaşterea caracterului obiectiv al legilor naturii, sublinierea rolului ştiinţei în dezvoltarea societăţii, încrederea în posibilităţile nelimitate de cunoaştere ale ştiinţei, principiul conservării materiei etc. Chiar prin simpla răspîndire a cunoştinţelor ştiinţifice, mişcarea naturalistă din această perioadă a lărgit sfera explicaţiilor materialiste asupra lumii.

După Unire, naturalismul românesc intră într-o nouă fază, deosebită de cea precedentă prin amploare şi prin conţinut. Înfiinţarea universităţilor din Iaşi (1860) şi din Bucureşti (1864), precum şi a numeroase societăţi ştiinţifice a determinat o mai amplă mişcare pentru dezvoltarea şi răspîndirea ştiinţei. Pe de altă parte, noile cuceriri ale ştiinţelor naturii — principiul conservării şi transformării energiei, teoria atomică, darvinismul, succesele fiziologiei nervoase etc. —, prin demonstrarea eternităţii şi a unităţii materiei, prn explicarea naturală a originii speciilor şi a omului şi prin răsturnarea dogmei despre nemurirea sufletului — au dus la eliminarea spiritualismului din ştiinţele naturii. Ca o consecinţă a marilor ei realizări din secolul al XIX-lea, ştiinţa naturii s-a transformat „dintr-o ştiinţă empirică într-una teoretică, şi, datorită sintetizării rezultatelor obţinute, într-un sistem de cunoaştere materialistă a naturii"[1].

Abordarea de către oamenii de ştiinţă a unor probleme filozofice se datoreşte în primul rînd marilor cuceriri *teoretice* ale ştiinţelor naturii. Aceste cuceriri au ridicat nivelul teoretic al unor discipline ştiinţifice — fizica, biologia, etc. — , îmbogăţind problematica lor filozofică. În aceste condiţii, naturaliştii au resimţit nevoia de a-şi clarifica, cu ajutorul filozofiei, problemele teoretice ridicate de dezvoltarea diferitelor ştiinţe

---

* A se vedea : S. Ghiţă, *Ştefan C. Michăilescu gînditor înaintat* (în culegerea *Din istoria filozofiei în România*, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1955; idem, *Ideile materialiste ale naturalistului Gr. Ştefănescu*, în *Din istoria filozofiei în România*, vol. II, Bucureşti, Edit. Academiei, 1957; idem, *Dezvoltarea materialismului naturalist din România în perioada 1860—1890*, în culegerea *Din istoria filozofiei în România*, vol. III, Bucureşti, Edit. Academiei, 1960; idem, *Antologia ateismului în România*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1962; idem, *Concepţia savanţilor români despre valoarea ştiinţei şi a filozofiei şi despre raportul dintre ele*, în „Revista de filozofie", 1966, nr. 8; Ştefan C. Michăilescu, *Pagini filozofice alese*, Bucureşti, Edit. Academiei 1953; Victor Babeş, *Pagini alese*, Bucureşti, Edit. de stat, 1954.

[1] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 174.

CONCEPȚIA NATURALIȘTILOR DESPRE VALOAREA ȘTIINȚEI ȘI A FILOZOFIEI ȘI DESPRE RAPORTURILE DINTRE ELE

Interesul pentru problemele teoretice și filozofice ale științelor naturii se manifestă în România imediat după înființarea universităților. În 1864, *Constantin Esarcu* a publicat o interesantă *Introducțiune la științele naturale*, care cuprinde primele trei prelegeri teoretice ale cursului ținut la Facultatea de științe. Prin aceste prelegeri, Esarcu a introdus de la început un spirit filozofic în gîndirea științifică din universitatea bucureșteană. Combătînd metoda speculativă a filozofiei naturii, tînărul naturalist se ridică totodată împotriva empirismului și relevă necesitatea generalizărilor teoretice, a sintetizării faptelor pentru a ajunge la descoperirea legilor și la elaborarea teoriilor capabile să explice fenomenele naturii. „Să adunăm cu neoboseală materiale, pietre, var, cărămizi — — scria Esarcu —, dar în urmă să utilizăm aceste materiale pentru a construi edificiul"[2].

Cercetarea științifică nu trebuie să se facă la întîmplare, susține naturalistul român, ci după anumite metode verificate și mereu îmbunătățite. El subliniază importanța ipotezelor ca instrumente de lucru, dar avertizează totodată asupra pericolului dogmatizării lor. Ipotezele sînt considerate „concepții provizorii", care trebuie verificate prin fapte și modificate sau părăsite atunci cînd faptele o cer.

În același an, a ținut și *Em. Bacaloglu*, primul profesor de fizică al Universității din București, un curs public de filozofia științelor exacte. Din relatările presei de atunci, aflăm că Bacaloglu vorbea despre „principiile fundamentale ale acestor științe", despre rolul matematicii, al determinării cantitative a fenomenelor în cunoașterea științifică în general etc.[3]. În cursul de fizică din 1865, spune C. L. Istrati, care i-a cercetat opera, ideea dominantă susținută de Bacaloglu era unitatea forțelor naturii, iar unul dintre capitole se intitula „Formele mișcării ondulatorii".

Militînd pentru promovarea științei în România și pentru răspîndirea ei „în toate clasele sociale", fizicianul român sublinia rolul științei în dezvoltarea societății. „Pentru timpurile în care trăim — spunea el în 1868 —, știința, ale cărei verități și principii au dat naștere la toate acele fecunde și binefăcătoare aplicațiuni prin care omul a putut răspunde la aspirațiile sale, este, fără contrazicere, lumina conducătoare a oricărei lucrări, a oricărui progres"[4].

Totodată Bacaloglu a relevat și importanța teoretică, filozofică a științelor naturii. „Științele exacte mai special constituie baza, fundamentul oricărei culturi intelectuale, pentru că prin ele ajungem să cunoaștem natura din care facem parte; numai prin ele învățăm legile care domină natura și care ne domină și pe noi"[5].

Aceeași concepție despre orientarea și valoarea științei a avut-o și *Gr. Ștefănescu*, primul profesor de geologie al Universității din București. Ridicîndu-se împotriva caracterizării științelor naturale ca științe de

[2] C. Esarcu, *Curs de științe naturale la Facultatea de științe din București*, 1864, p. 46.

[3] Cf. Em. Mihăiescu, *Pedagogia științelor exacte de d-nul Em. Bacaloglu*, în ziarul „Dîmbovița", an. VI, nr. 74 din 4(16) noiembrie 1864, p. 295—296.

[4] În ziarul „Românul" din 12 noiembrie 1868.

[5] Em. Bacaloglu, *Condițiunile fundamentale pentru a face investigațiuni și descoperiri în științele fisice*, în „România liberă", 1881.

observaţie şi descriptive, în opoziţie cu ştiinţele fizico-chimice, privite ca ştiinţe teoretice-explicative, Gr. Ştefănescu pleda pentru reabilitarea teoretică a naturalistului, considerat prin tradiţie ca un simplu culegător de fapte. Plecînd de la fapte, naturalistul trebuie să meargă mai departe la generalizări şi la explicarea faptelor. Fără generalizarea teoretică, spunea el, ştiinţele naturii, „nu ar fi decît un catalog de fapte aşezate într-un mod mai mult sau mai puţin ingenios"[6]. El a manifestat o încredere nemărginită în capacitatea ştiinţei de a cunoaşte şi stăpîni natura, în ciuda unor dificultăţi temporare.

Idei asemănătoare găsim şi la alţi naturalişti români din a doua jumătate a secolului trecut : Gr. Cobălcescu, P. Vasici, St. Michăilescu, A. P. Alexi, Istrati şi alţii.

Pentru a demonstra capacitatea ştiinţei de a cunoaşte şi a stăpîni natura, C. I. Istrati compara situaţia ei de astăzi cu cea din trecut şi făcea optimiste aprecieri pentru viitor. Omul de azi, argumenta savantul român, cunoaşte şi poate incontestabil mai mult ca omul de ieri. Deşi „cunoaşte încă foarte puţin din legile mărețe ce domnesc la alcătuirea şi rostul lumii, totuşi zi cu zi el pătrunde mai adînc prin cuceririle sale ştiinţifice, luminează o sferă tot mai mare, sferă ce la un moment dat limitează cunoscutul căpătat de el în raport cu imensitatea necunoscutului"[7].

Manifestînd o încredere atît de mare în valoarea ştiinţei, naturaliştii n-au negat însă filozofia. În concepţia oamenilor de ştiinţă, filozofia ar trebui să se ocupe cu studierea legilor şi cauzelor generale ale existenţei, adică cu problemele mari ale vechii metafizici. Ea trebuie să dea soluţii acestor probleme nu prin speculaţii, ignorînd ştiinţa, ci, pornind de la faptele stabilite de ştiinţă, să se ridice la generalizări tot mai cuprinzătoare, să completeze goluri, să prelungească linii, să deschidă perspective pe baza gîndirii raţionale. Deci între filozofie şi ştiinţă există o unitate principială de obiect (explicarea lumii), precum şi de metodă (metoda empirio-raţională). Excluderea problemelor şi a cauzelor generale din domeniul cunoaşterii, limitarea ştiinţei numai la studierea faptelor imediate sînt apreciate de savanţi ca o limitare a cunoaşterii şi a ştiinţei însăşi, căci, chiar dacă ştiinţa nu poate da în prezent un răspuns exact unor probleme mari, n-avem dreptul să negăm această posibilitate în viitor. Chiar şi în prezent filozofia, generalizînd rezultatele de pînă acum ale ştiinţei, poate da un răspuns raţional unor probleme generale.

Între ştiinţă şi filozofie nu există, după părerea naturaliştilor noştri, doar un raport de coexistenţă, de bună vecinătate, ci de colaborare în vederea cunoaşterii aceleiaşi lumi, la diferite niveluri de generalitate. Între ele nu există bariere fixe, ci un schimb permanent de idei şi de sugestii. Filozofia foloseşte datele ştiinţei în rezolvarea problemelor generale, oferindu-i în schimb sugestii şi deschizîndu-i un orizont mai larg, care va ajuta cercetarea ştiinţifică în diferite probleme speciale.

Progresele ştiinţelor naturii, spune Alexi, au creat o bază şi pentru progresul filozofiei, pe care metoda speculativă, ruptă de realitatea materială, a frînat-o pînă acum. Ridicîndu-se împotriva filozofiei speculative şi arătînd importanţa ştiinţelor naturale pentru filozofie, Alexi nu dizolvă însă filozofia în ştiinţe, cum fac pozitiviştii, ci militează pentru colaborarea dintre ştiinţă şi filozofie. „Ştiinţele naturii şi filozofia sînt două ştiinţe reciproce suplimentare. Punctul de acţiune, atît pentru filozofi, cît şi pentru naturalişti, se află în însăşi natura ....

---

[6] „Revista ştiinţifică", 1870, p. 156.

[7] Dr. C. I. Istrati, *Unitatea materiei* în „Buletinul Societăţii de ştiinţe fizice", 1896, nr. 5–6.

Naturalistul încearcă să scruteze lucrurile, fenomenele şi procesele naturale ale acestora aşa precum le vede petrecîndu-se înaintea ochilor; metafizicul practic cearcă cu logica şi analogia în mînă după acele ce cad în afară de sfera percepţiunilor"[8]. Pentru progresul cunoaşterii ştiinţifice, Alexi recomandă îmbinarea observaţiei şi a experienţei cu generalizarea teoretică. „Naturalistul, investigînd după adevăr, are să observe metodul empiriei, dar are să-l combine cu speculaţiunea filozofică. Are să facă observaţiuni cît de multe, iar datele cîştigate pe baza observaţiunii trebuie să le supună unei lucrări speculative sau unei reflexiuni critice"[9].

Faptul de a fi admis existenţa filozofiei în general nu înseamnă recunoaşterea oricărei filozofii. Concepînd filozofia ca pe o colaborare a ştiinţei în cunoaşterea lumii, naturaliştii au pus filozofiei anumite condiţii: să pornească de la faptele stabilite de ştiinţă prin metodele ei riguroase şi să continue generalizarea în spiritul ştiinţei. Pentru aceasta, ei recomandă filozofilor să cunoască realizările teoretice din ştiinţele naturii, ca să le poată judeca şi generaliza. „Filozoful dară trebuie să fie astăzi anatomist şi fiziologist — spunea Gr. Ştefănescu — . De mult această necesitate era simţită. Ilustrul Descartes, unul din cei mai mari filozofi, era, în acelaşi timp, anatomist şi fiziologist însemnat"[10].

Admiţînd „filozofia ştiinţifică" şi colaborînd cu ea, cercetătorii naturii au respins însă filozofia spiritualistă şi metoda speculativă. Istoria, spunea Gr. Ştefănescu, a judecat cum merită pe toţi aceia care, închişi în cabinetele lor între patru ziduri, depărtaţi cu totul de natură, au făcut ipoteze peste ipoteze, au creat sisteme peste sisteme, care, deşi s-au bucurat în timpii lor de oarecare popularitate, au pierit ca fumul îndată ce un alt spirit mai îndrăzneţ a venit şi a prezentat un alt sistem, bazat pe o altă ipoteză, mai absurdă poate decît cea dintîi, dar mai atrăgătoare, mai satisfăcătoare spiritului şi tendinţelor acelui secol"[11].

Problema raportului dintre ştiinţele naturii şi filozofie a fost mai profund analizată de *Victor Babeş*, care i-a consacrat un articol special. Savantul român se referă la fundamentul ontologic şi gnoseologic pe care se întemeiază ştiinţa. Cunoaşterea ştiinţifică presupune anumite premise filozofice fără de care nu este posibilă. El nu se mulţumeşte deci cu o ştiinţă pozitivistă, a constatării şi determinării cantitative a faptelor, cu o ştiinţă indiferentă faţă de filozofie, ci vrea să clădească ştiinţa pe un fundament filozofic. La baza edificiului ştiinţei se află, după Babeş, două principii: 1) realitatea obiectului ştiinţei, caracterul obiectiv-real al lumii externe şi 2) posibilitatea cunoaşterii lumii obiective, reflectarea adecvată a acestei lumi de către ştiinţă. Pe această temelie filozofică s-a ridicat „măreţul edificiu al ştiinţelor naturale", căci, dacă lumea externă ar fi o ficţiune, „edificiul (ştiinţei) s-ar dărîma, s-ar preface în nimic".

---

[8] Dr. A. P. Alexi, *Poezia şi filozofia naturii*, în „Revista ştiinţifică", 1874, p. 55–56.

[9] Idem, *Despre originea omului*, în „Convorbiri literare", 1889, p. 695–696.

[10] Gr. Ştefănescu, *Curs public de istorie naturală*, în „Revista ştiinţifică", an. V, 1874–75, p. 311.

[11] Idem, *Discurs de deschidere a cursului de geologie*, în „Revista ştiinţifică", 1870, p. 154.

În sprijinul ideii despre caracterul obiectiv al lumii externe, care constituie obiectul ştiinţei, savantul român aduce următorul argument: „Dacă printr-un anumit sunet ajungem totdeauna la acelaşi efect, dacă prin mişcarea ochilor noştri observăm că există, în afară de noi, lucruri unele lîngă altele, al căror raport reciproc nu depinde de noi, atunci venim la convingerea că acele lucruri *nu există numai pentru noi*, ci că ele, independente de simţurile noastre, există *pentru sine*, într-un întreg continuu, unele lîngă altele. Şi dacă lucrurile externe se schimbă fără conlucrarea noastră, noi trebuie să cîştigăm spontan impresiunea *unor puteri afară de noi*, care se opun individului observator, fiind ele ceva *ce nu este el*”[12].

Dar şi Kant recunoaşte existenţa obiectivă a lumii externe, a „lucrului în sine”, observă Babeş. Cu toate acestea, filozofia sa agnostică nu poate constitui temelia ştiinţei. De aceea savantul nostru consideră că nu este suficientă premisa materialistă ontologică pentru construirea ştiinţei, ci e necesară şi premisa gnoseologică: reflectarea adecvată a realităţii în conştiinţă. Ştiinţa presupune cu necesitate posibilitatea cunoaşterii lumii. De aceea el critică agnosticismul kantian şi argumentează posibilitatea cunoaşterii lumii obiective: prin corectarea greşelilor şi completarea golurilor, prin colaborarea dintre ştiinţe, prin cunoaşterea cauzelor şi a legilor lumii obiective.

◆

Din cele de mai sus se poate vedea că oamenii de ştiinţă din această perioadă nu s-au închis în cercul strîmt al specialităţii lor, ci au aruncat priviri largi asupra întregii ştiinţe şi au fost conştienţi de utilitatea unei perspective filozofice asupra lumii. Recunoscînd existenţa filozofiei ca disciplină sintetică, menită să dea o imagine generală asupra lumii, naturaliştii i-au pus însă anumite condiţii care să o facă compatibilă cu ştiinţa: prudenţă, rigurozitate etc. Desigur că filozofia are probleme şi particularităţi pe care ei nu le-au văzut.

Dar naturaliştii n-au avut în vedere filozofia în ansamblu, cu toate aspectele şi obiectivele ei, ci numai filozofia în raporturile ei cu ştiinţa, au privit filozofia numai prin prisma nevoilor ştiinţei. Ei s-au ocupat de filozofie mai cu seamă din nevoi practice, urmărind să asigure condiţii teoretice favorabile activităţii ştiinţifice.

CONCEPŢIA OAMENILOR DE ŞTIINŢĂ DESPRE MATERIE

Realizările ştiinţei moderne au însemnat tot atîtea succese în cunoaşterea materiei. Dezvoltarea mecanicii şi a fizicii clasice au adus determinări noi şi precise ale masei şi mişcării, iar triumful atomismului în chimie a fost considerat ca o confirmare a materialismului democritian. Prin stabilirea de către ştiinţă a existenţei atomilor, materia ipotetică şi abstractă a filozofilor a devenit o certitudine şi a căpătat o formă concretă.

Constituirea biologiei ca ştiinţă s-a făcut prin curăţirea terenului de spiritualism în focul luptei cu creaţionismul şi cu vitalismul. Triumful darvinismului în biologie a însemnat eliberarea de spiritualism, repunerea materiei în drepturile ei și în domeniul naturii vii. Descoperind legile fundamentale ale dezvoltării naturii vii, Darwin a eliberat biologia de sub dominația creaționismului religios și a pus-o pe baze științifice. Cu ajutorul selecției naturale, darvinismul a reușit să dea o explicare rațională, prin cauze naturale, finalității organice și să expulzeze astfel finalismul din biologie. Obligînd creaționismul și finalismul să părăsească ultimele poziții din natura vie, darvinismul a dat o puternică lovitură spiritualismului. Sub influența darvinismului, și biologia românească a căpătat o orientare materialistă. Născută în lupta contra creaționismului, biologia științifică reprezentată de darvinism avea o puternică tendință antireligioasă.

---

[12] Victor Babeş, *Consideraţiuni asupra raportului ştiinţelor naturale către filozofie*, în „Revista ştiinţifică”, 1879 (citat după Victor Babeş, *Pagini alese*, 1954, p. 45).

Dar materialismul a început să cucerească pe oamenii noștri de știință înainte de pătrunderea darvinismului în România. La aceasta a contribuit și influența materialismului naturalist german, reprezentat de Vogt, Büchner, Moleschott. După cum mărturisește Anghel Demetriescu, „un curent general împingea tinerimea universitară către această noutate filozofică”[13]. În prefața la traducerea franceză a lucrării lui Büchner *Forță și materie* se menționează că „traducerea românească făcută de Al. Samurcaș este sub tipar sau deja publicată”.

Primul reprezentant al acestui curent materialist a fost *dr. Nicolae Negură* (1832—1884), care a studiat medicina în Germania. În 1865 dr. Nicolae Negură a publicat două articole cu caracter filozofic: 1) *Viața, existența și moartea* și 2) *Voința, putința și răbdarea*. Citindu-i pe Moleschott, Liebig, Vogt și Büchner, doctorul Negură susține că în lume nu există decît materie în mișcare, că magnetismul, electricitatea, căldura nu sînt decît forme de mișcare ale materiei. Nu există mișcare fără materie, dar nici corpurile nu se pot imagina fără mișcare. Există o unitate între materie și mișcare.

„Și, într-adevăr, ce este alta materia decît o adunătură de corpuri, care și acestea nu există decît prin mișcare. Ce sînt, de exemplu, atracțiunea, căldura, magnetismul, electricitatea; nu sînt decît mișcări ale unor corpuri care se fac în două sense contrare (...). Mișcarea dar a corpurilor nu este numai o proprietate a corpurilor accidentală, ea este o calitate neapărată, fără care corpurile nu se pot imagina”[14].

Materia este infinită și eternă. Numai corpurile și ființele sînt vremelnice, se descompun în elementele componente, din care se formează apoi alte corpuri și alte ființe.

Viața nu este decît manifestarea unei proprietăți a materiei, iar principiul vital e doar o formulă laconică, prin care se exprimă această proprietate. „Așadar, starea de viață, în expresia generală, poate fi considerată ca o manifestare a oarecăror proprietăți ale materiei supuse la o schimbare de acție, iar forța vitală poate fi înțeleasă ca o formulă laconică, destinată de a exprima în un singur cuvînt caracterele proprii ale materiei organizate”[15].

Geologul Gr. Ștefănescu subliniază caracterul obiectiv și neschimbător al legilor naturii. Pe baza acestei idei, el respinge concepția creațiilor succesive. „Creațiunile succesive nu sînt admisibile — scrie Ștefănescu —, căci ar fi să admitem că legile naturii se pot schimba, ceea ce nu este astfel; ele sînt constante și neschimbate"[16]. Toate fenomenele din natură se produc prin acțiunea unor cauze naturale și în virtutea unor legi obiective care pot fi cunoscute de om. Cunoscînd cauzele și legile fenomenelor, nu mai sîntem nevoiți să apelăm la forțe supranaturale pentru a le explica. Ștefănescu îi critică pe aceia care invocau asemenea forțe pentru explicarea fenomenelor naturii. Cînd cunoaștem legile naturale după care se produc fenomenele vieții și ale materiei brute, scrie el, „. . . nu înțeleg de ce să admitem alte cauze, de ce să alergăm la forțe extraordinare, la voințe supranaturale, spre a explica cutare sau cutare fenomen . . ."[17].

---

[13] Anghel Demetriescu, *Opere*, 1937, p. 378.

[14] Doctor Negură, *Viața, existența și moartea*, în „Monitorul, jurnal oficial al Principatelor române”, nr. 163 din 27 iulie — 8 august 1865, p. 743.

[15] *Ibidem*.

Într-un ciclu de articole intitulat *Cercul vieții* (1879), care amintește lucrarea lui Moleschott *Der Kreislauf des Lebens*, Pavel Vasici susține ideea eternității și veșnicei transformări a materiei. El considera științele naturii „cel mai eficace mijloc pentru deșteptarea vieții spirituale".

Trei mari idei filozofice care rezultă din progresele științelor naturii sînt subliniate în mod deosebit de Vasici : ideea existenței unor legi obiective, necesare, în natură ; ideea de evoluție, de veșnică schimbare și transformare a materiei și ideea originii animale a omului.

Și naturalistul A. P. Alexi a dezbătut probleme biologice de interes filozofic. Respingînd creaționismul religios, ca și teoria lui Cuvier, Alexi îmbrățișează teoriile evoluționiste din geologie și din biologie. „În rezumat, Lyell și școala lui răsturnă toate ipotezele bazate pe cauze supranaturale (*causae finales*) și le înlocui prin ipoteze naturale bazate pe existing causes . . . cauze existente sau eficiente"[18].

De la respingerea unor concepții creaționiste din explicarea naturii vii, mulți naturaliști au trecut la critica religiei în ansamblu, arătind opoziția principială dintre știință și religie. „Religiunea și știința — spunea Gr. Ștefănescu — sînt două tărîmuri cu totul opuse : religiunea ne zice oarecum *credeți și nu cercetați*, știința ne zice nu credeți decît după ce veți cerceta"[19].

Naturaliștii au condamnat persecuțiile religioase, care au făcut din biserică cel mai înverșunat dușman al științei și al progresului. „Apărătorii dogmelor au fost în toți timpii inamicii cei mai încarnați ai progresului — scria Artemiu Publiu Alexi. — Însă toate aceste persecuțiuni a bărbaților de spirit, toate vărsările de sînge și torturile fără asemănare în istoria omenirii comise de propovăduitorii păcii și ai adevărului în numele religiunii și al divinității, toate aceste mijloace draconice nu fură în stare să oprească carul progresului în mișcarea sa. Lupta era înfricoșătoare, era lupta emancipării științei și a cugetării libere contra dogmatismului. Credința oarbă, de o parte, scrutarea și cugetarea independentă, de altă parte, erau punctele polare în jurul cărora se învîrtea toată lupta" [20]. Pentru ideile sale ateiste, Alexi a fost excomunicat de biserică.

Fără să fi criticat religia, pe aceleași poziții s-au situat în esență și alți naturaliști adepți ai darvinismului : D. Brîndză, D. Grecescu, St. Sihleanu și alții.

---

[16] Gr. Ștefănescu, *Locul omului în natură*, în „Revista științifică", 1876, p. 102.

[17] Gr. Ștefănescu, *Diluvii sau potoape*, în „Revista științifică", 1870, p. 7.

[18] Dr. A. P. Alexi, *Neptunismul, vulcanismul și metamorfismul*, în „Revista științifică", 1876, p. 174.

[19] „Revista științifică", 1870, p. 45.

[20] Dr. A. P. Alexi, *Istoria dezvoltării ideilor cosmogonice*, în „Programa gimnaziului superior român greco-catolic din Năsăud", IX, 1878, și X, 1879, p. 23—24.

PROBLEMA ANTROPOGENEZEI ȘI A NATURII PSIHICULUI UMAN

O mare importanță filozofică a avut în acea perioadă problema originii omului. Multe veacuri a dominat credința — propagată de religie — că omul este o creație a divinității, înzestrat cu un suflet de esență spirituală și nemuritoare, opus naturii materiale pieritoare a corpului. Eroarea antropocentrică a fost ultima dogmă creaționistă răsturnată de știință datorită lui Darwin, la trei veacuri după ce Copernic răsturnase eroarea geocentrică.

Lucrările lui Darwin *Originea speciilor* și *Descendența omului* au pus bazele științifice ale antropogenezei și au dat un puternic impuls cercetărilor în acest domeniu. O literatură științifică bogată a apărut în această problemă. După atîtea veacuri de dominare a creaționismului religios, omul a fost coborît din cerul fantastic și integrat în natura reală, a fost emancipat de religie și redat științei. Apariția lui pe pămînt n-a mai fost considerată un act misterios de creație divină, ci rezultatul unui proces natural al evoluției lumii vii.

Această concepție, care triumfase în știința vremii, a fost susținută și de biologii noștri, cu foarte puține și nesemnificative excepții. Darvinist consecvent, Grigore Ștefănescu, bazat în special pe descoperirile paleontologice, a susținut originea animală a omului. El a combătut prejudecățile religioase în legătură cu poziția privilegiată a omului pe pămînt. Prin recunoașterea adevărului științific despre originea animală a omului, spunea Ștefănescu, demnitatea noastră nu scade cu nimic, ci, dimpotrivă, trebuie să crească, văzînd de unde am plecat și unde am ajuns prin muncă. În articolul *Locul omului în natură* (1876), Grigore Ștefănescu scria: „Să fim siguri că, dacă vom putea ajunge ca, dezbrăcați de prejudicii... să spunem adevărul cu toată francheța, iar nu să-l cocoloșim, să-l îmbrobodim în vălul prejudiciilor fie religioase, fie sociale sau personale, atunci progresul va fi asigurat. Să lăsăm dar pe filozofi și pe moraliști să facă din om orice le va plăcea; facă din el o clasă, un regn sau chiar un Dumnezeu, noi, cu facla științei în mînă, să-l așezăm acolo, unde natura l-a pus în fruntea animalelor celor mai superioare"[21].

Aceeași idee a exprimat și Pavel Vasici, care, sub influența lui Haeckel, a pus în lumină caracterul ateist al darvinismului. „Din această teorie purcede cu o întețitoare necesitate logică consecința că și nobilul *homo sapiens* nu poate fi alta decît un ram ... în pomul vieții, al tuturor animalelor, că el așa dară n-a ieșit de-a dreptul, din mîna creatorului cum ne învață Moise, ci cu încetul, dintr-o specie mai inferioară prin selecția naturală și continuă perfecționare"[22].

◆

În strînsă legătură cu antropogeneza se află și problema psihicului, a conștiinței umane. Darwin însuși n-a ignorat-o și a cercetat-o o dată cu analiza procesului desprinderii omului din lumea animală. Problema psihicului nu putea fi ocolită de biologie dacă ținea să nu limiteze legea evoluției și să nu cedeze spiritualismului rezolvarea problemei originii omului.

---

[21] „Revista științifică", 1876, p. 143.

[22] „Higiena și școala", 1878, nr. 8, p. 129.

Se știe că spiritualismul pretindea că omul nu poate fi explicat de științele biologice, deoarece, la om, corpul material și muritor este un simplu instrument al „sufletului'' imaterial și nemuritor, care este o scînteie din spiritul divin. Fiindu-i inaccesibil „sufletul'', biologiei i se recunoaște doar dreptul de a cerceta aspecte secundare, auxiliare ale problemei omului. Chiar acei teologi care, făcînd maximum de concesie științei, au admis descendența omului din maimuță, susțineau că acest proces s-a realizat prin intervenția divinității : în loc să insufle duh lutului, Dumnezeu a insuflat maimuței, transformînd-o astfel în om. Iată de ce biologia nu s-a putut limita la explicarea științifică a speciilor de plante și de animale, ci a trebuit să împingă transformismul pînă la explicarea omului, pentru a-l reintegra în natură.

Încă din perioada predarvinistă, neurologia, mai cu seamă neuropatologia, obținuse succese importante în studierea unor fenomene psihopatologice și în cercetarea proceselor chimice și filozofice care însoțesc activitatea psihică. Progresele darvinismului au stimulat și cercetările de neurofiziologie, care au obținut progrese importante în cunoașterea unor procese psihice elementare (raporturile dintre excitație și senzație etc.).

Și în țara noastră, problema psihicului fusese soluționată materialist de naturaliști și de medici, în primul rînd de neurologi și psihiatri. Lucrările medicilor *A. Sutzu*, *C. A. Polihroniade*, *Petrini-Galatz*, *Buicliu*, *Ulea*, *Georgescu Deleanu*, reflectă orientarea materialistă a celor chemați să tămăduiască bolile psihice, considerate mai înainte ca „manifestări ale diavolului''. Primul medic care a tras concluzii materialiste din cercetările fiziologiei nervoase a fost N. Negură (1865). El s-a aflat sub influența materialismului mecanicist.

Problema psihicului a fost dezbătută în mod deosebit de dr. A. Suțu. Specialist în psihiatrie, Suțu nu s-a pronunțat numai în treacăt asupra acestei probleme — ca dr. Negură — , ci i-a consacrat cea mai mare parte din activitatea sa. Dr. Suțu a combătut filozofia spiritualistă care, prin decretarea independenței spiritului față de corp, a pierdut posibilitatea de a explica fenomenele psihice. „Ea a voit să creeze spiritul independent de corp, a separat organismul de partea intelectuală și morală a omului, prin urmare, și-a pregătit dificultăți nesurmontabile asupra genezii și explicațiunii fenomenelor psihice și a creat o luptă pe care nu îi este cu putință a o susține din momentul în care a refuzat a admite indicațiile experimentale ce ne procură elementele fizice ale vieții''.

Spre deosebire de Negură, dr. Suțu n-a căzut în mărginirea materialismului mecanicist, care, reducînd fenomenele psihice la cele fiziologice, nega libertatea voinței și responsabilitatea juridică. Ferindu-se de materialismul vulgar, dr. Suțu a căzut însă sub influența pozitivismului, căruia îi datorează unele ezitări, confuzii și alunecări spre agnosticism.

O atenție deosebită a acordat, în această perioadă, fenomenelor psihice *Victor Babeș*.

Întemeindu-se mai ales pe cercetări experimentale de psihopatologie, Babeș analizează fenomene psihice ca inteligența, memoria, visele, iluziile, halucinația și subliniază că toate se explică prin factori naturali, că nicăieri nu descoperim agenți supranaturali. Recenzînd o lucrare a medicului-biolog S. Striker, savantul român îi reproșează acestuia că nu respinge cu fermitate ideea sufletului imaterial. „În loc să se străduiască să conteste hotărît acest lucru, autorul vrea, în mod ciudat, să ajungă la un compromis". Fenomenele psihice nu se desfăşoară haotic, ci într-o anumită ordine, susţine Babeş. Această ordine a fenomenelor de conştiinţă nu se explică nici prin tradiţionalul „suflet imaterial", nici prin admiterea, în spatele perdelei fenomenelor de conştiinţă, a unui regizor misterios de genul inconştientului lui Ed. von Hartmann, ci prin „alcătuirea corespunzătoare a creierului, dobîndită prin deprindere şi ereditate, care condiţionează formarea asociaţiei de idei"[23].

Victor Babeş consideră că filozofia, anatomia etc. au datoria să cerceteze „acea înlănţuire neîntreruptă a *fenomenelor materiale* care au loc în sistemul nostru nervos şi care evoluează pînă la conştiinţă". Formularea este greşită, căci el nu considera conştiinţa ca materială; Babeş se referă la baza materială (fiziologică, anatomică, chimică etc.) a fenomenelor psihice, care face inutilă recurgerea la un factor imaterial („sufletul") pentru explicarea acestor fenomene. Cînd constatăm că anumite boli psihice sînt determinate de anumite leziuni în diferite zone din creier — argumentează Babeş —, sîntem îndreptăţiţi să respingem forţele supranaturale invocate de psihologia spiritualistă, căci factorii naturali sînt suficienţi pentru a explica fenomenele psihice.

Vorbind de contribuţia diferitelor ştiinţe naturale la cercetarea fenomenelor psihice, el are în vedere „doar căile mai însemnate ce au să ne conducă la cuprinderea naturală a cugetării şi mai cu seamă a conştiinţei"[24], şi nu cunoaşterea integrală a fenomenelor sufleteşti numai prin cercetări naturaliste. Babeş urmărea să demonstreze doar dependenţa fenomenelor psihice de fenomenele fiziologice din sistemul nervos mai cu seamă în cazurile patologice.

Savantul român era convins că, deşi îşi are originea în fenomenele materiale ce se produc în creier, conştiinţa e diferită totuşi de fenomenele pur fiziologice, nu este materială. „Conştiinţa omului — scria el — este o formă de manifestare a unei puteri ce este de tot diferită de celelalte manifestări ale materiei"[25]. Conştient de distincţia dintre materie şi conştiinţă pe care numai a sesizat-o, dar n-a subliniat-o, Babeş se orientează în genere spre baza materială a conştiinţei, pentru a o integra (fără să-i epuizeze conţinutul) în lanţul explicaţiilor naturale şi raţionale. Căci, ruptă de această bază de către speculaţiile filozofiei spiritualiste, conştiinţa a rămas neexplicată atîtea veacuri. Savantul român consideră că prin cercetarea multilaterală a fenomenelor materiale ce se produc în creier în timpul activităţii psihice, prin urmărirea complexităţii evoluţiei acestor fenomene, concomitent cu evoluţia fenomenelor psihice la copil şi în dezvoltarea speciei umane, se poate ajunge la explicaţia raţională a conştiinţei, la „cuprinderea naturală a cugetării".

Formaţia sa de anatomist l-a menţinut la cercetările proceselor psihice elementare şi l-a dus la exagerarea rolului factorilor anatomici şi patologici în explicarea proceselor psihice superioare.

◆

Gîndirea oamenilor de ştiinţă reprezintă prima afirmare — deşi spontană — a materialismului în cultura română. Ea a pregătit terenul pentru afirmarea concepţiilor filozofice materialiste, creînd un climat care a favorizat pătrunderea lor în rîndurile intelectualilor. În multe probleme filozofice—respingerea factorilor supranaturali din explicarea lumii, evoluţia naturii vii, antropogeneza şi natura psihicului — , oamenii de ştiinţă se aflau pe aceleaşi poziţii materialiste cu cei mai de seamă filozofi români ai epocii : Titu Maiorescu, Vasile Conta, A. D. Xenopol, C. Dimitrescu-Iaşi şi alţii.

---

[23] Victor Babeş, *Pagini alese*, p. 32.

[24] *Ibidem*, p. 51.

[25] *Ibidem*, p. 56.

CONCEPŢIA LUI ŞTEFAN C. MICHĂILESCU — EXPRESIE FILOZOFICĂ A MATERIALISMULUI NATURALIST

Cel mai de seamă reprezentant al materialismului naturalist din a doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost Ştefan C. Michăilescu (1846 —1899). Absolvent al Facultăţii de ştiinţe din Bucureşti, Michăilescu a funcţionat ca profesor secundar de ştiinţe filozofico-naturale. A desfăşurat o bogată activitate didactică, publicistică şi de popularizare a ştiinţei. Spre sfîrşitul vieţii a publicat o lucrare originală, reprezentînd invenţia unui motor cu vapori bazat pe principiul reacţiunii aplicat la gaze.

Dintre studiile sale un interes deosebit pentru filozofie prezintă *Influenţa lumii asupra vieţii* (1871), *Spiritualism şi materialism* (1873), *Încercări asupra raportului dintre ştiinţă şi religiune* (1876) şi *Introducerea la psihofizică* (1892). Michăilescu a mai publicat numeroase articole cu caracter enciclopedic, în care a dezbătut probleme de fizică, chimie, mineralogie, biologie, psihologie, sociologie, filozofie. Cele mai importante dintre scrierile sale ştiinţifice au un pronunţat caracter filozofic. Generalizînd cuceririle ştiinţelor naturii din vremea sa, Michăilescu a ajuns la concepţia filozofică materialistă pe care a propagat-o cu talent în rîndurile intelectualilor. În acelaşi timp a combătut cu vervă spiritualismul şi agnosticismul.

Michăilescu a fost un mare admirator al ştiinţei, în care vedea factorul principal al progresului material şi spiritual al omenirii. În „Prospectul " revistei „Transacţiuni literare şi ştiinţifice" (1872), pe care a condus-o împreună cu Dim. Aug. Laurian, se face elogiul ştiinţei şi al liberei cugetări. Ştiinţa „este pîrghia care va ridica pe om la treapta legitimelor sale aspiraţiuni. Acţiune prin ştiinţă : iată *vexilul*"[26] nostru.

Ştiinţa în general, ştiinţa faptelor, a principiilor, ştiinţa naturii, a spiritului şi a umanităţii vor forma conţinutul acestei reviste enciclopedice.

Vom examina, vom scruta tot ce poate cădea sub examenul observaţiunii şi al cugetării, conduşi de o raţiune liberă de prejudicii, independentă de orice autoritate externă, fie politică, fie religioasă. Raţiunea este autoritatea eternă, deasupra ei şi afară dintr-însa nu recunoaştem altele. Dacă acesta este un principiu revoluţionar, trebuie ca revoluţiunea să-şi urmeze cursul sau noi să renunţăm la ştiinţă, căci ştiinţa nu este posibilă decît cu dreptul absolut al liberului examen".

Nu cunoaştem în literatura noastră filozofică şi ştiinţifică de pînă atunci o mai îndrăzneaţă afirmare a gîndirii libere faţă de orice autoritate politică sau religioasă. Această sfidare a vechilor autorităţi se întemeia pe nemărginita încredere în valoarea ştiinţei şi a raţiunii umane, considerate a fi nu numai infailibile instrumente de cunoaştere a lumii, ci şi mijloace eficace de ridicare materială şi spirituală a omenirii.

---

[26] De la latinescul *vexillum* = steag, drapel.

În ciuda unor confuzii din primele articole, cînd considera pozitivismul francez ca o formă a materialismului, concepţia filozofică a lui Michăilescu este materialistă. Spre deosebire de pozitivişti, care nu vor să se pronunţe asupra naturii existenţei, Michăilescu afirmă că existenţa e de natură materială şi că în afară de materie şi de acţiunea materiei (forţa) nu există nimic. „Nu există nici o fiinţă supranaturală capabilă de a lucra într-un oarecare mod asupra naturii"[27]; „fenomenele în vasta lor totalitate, deşi infinit de varii în aspectele lor particulare, au fost, sînt şi vor rămîne acţiuni puramente materiale"[28].

Religia, susţine Michăilescu, a apărut într-o anumită fază de dezvoltare a omenirii datorită incapacităţii omului de a cunoaşte şi de a supune natura. El combate concepţia teologică după care omul ar fi fost creat de Dumnezeu după chipul şi asemănarea sa, afirmînd, dimpotrivă, că „omul face întotdeauna pe Dumnezeu după chipul său, iar nu cum pretinsese *Scriptura*"[29]. Michăilescu îl critică pe Herbert Spencer, care propunea împăcarea dintre ştiinţă şi religie, ambele avînd, după filozoful englez, aceeaşi valoare gnoseologică. Religia şi-a trăit traiul, susţine Michăilescu; ea mai avea trecere în perioada în care ştiinţele pozitive erau abia în faşă, dar astăzi, „nici o comunicare, nici un amestec nu mai poate să existe între convicţiunea prin probe şi demonstraţiuni şi între credinţa pin revelaţiuni, separate în secolul nostru printr-un abis de nestrăbătut". Michăilescu susţine că natura se conduce după legi proprii, obiective, iar filozofia nu trebuie să inventeze legi pe care să le introducă în mod artificial în natură, ci să descopere aceste legi în natura însăşi, să le deducă din studiul naturii. „Cauza decăderii sistemelor speculative — considera el — era acolo că, pe cînd metafizica se măgulea în credinţa de a fi descoperit un principiu universal, în realitate nu făcea decît să caute, prin argumente subtile, dar fără fond, să impună materiei propriile sale vederi. Natura, însă în fixitatea legilor sale, îşi căuta de cale desminţind continuu falsul metod apriori".

Ideea fundamentală a concepţiei filozofice a lui Ştefan C. Michăilescu este repunerea materiei în drepturile ei şi eliminarea spiritualismului din explicarea fenomenelor naturii. Pretutindeni materia cere să fie restituită în drepturile ce i-au fost atîta timp răpite, susţinea el.

Michăilescu explică dezvoltarea vieţii pe baza teoriei darviniste, pe care o caracterizează ca pe „cea mai strălucită cucerire ce filozofia naturală a făcut de la Aristotel pînă în prezent".

Legea evoluţiei explică în mod ştiinţific originea şi transformarea speciilor, spunea Michăilescu. Ea fundamentează totodată legea dezvoltării progresive şi în natură, nu numai în societate.

„Legea evoluţiunii a răpit, ca un nou Prometheu, secretul creaţiunii, revărsînd o lumină clară asupra modului cum s-a procedat în realizarea din ce în ce mai desăvîrşită a vieţii şi a dezlegat mult chinuita problemă a progresului uman"[30].

---

[27] Şt. Michăilescu, *Spiritualism şi materialism*, în „Revista contemporană", 1873, p. 264.

[28] *Ibidem*, p. 263.

[29] Şt. Michăilescu, *Încercări asupra raportului dintre ştiinţă şi religie*, în „Revista contemporană", 1876, p. 60.

Cele mai multe din scrierile sale cu caracter filozofic sînt consacrate explicării materialiste a fenomenelor psihice. Respingînd ipoteza spiritualistă, după care fenomenele psihice ar fi produsul unei forţe spirituale, „sufletul", Michăilescu argumentează că psihicul este o proprietate a materiei superior organizate. „Cauza intimă a acestor fenomene rezidă în însăşi natura organizaţiunii cerebrale şi în proprietăţile vitale de care este dotată substanţa nervoasă"[31]. În *Introducere la psihofizică*, Michăilescu îl critică pe Du Bois Reymond, care susţinea imposibilitatea explicării fenomenelor psihice prin cauze materiale şi susţine că facultăţile psihice sînt proprietăţi ale creierului. „Dacă nici un dinamism nu poate fi închipuit fără consistenţa materială, atunci nici facultăţile noastre sufleteşti, oricît de varii, de complicate şi impalpabile ni s-ar părea, nici acestea nu pot avea altă origine decît acea a proprietăţilor elementare ale ţesutului nervos"[32]. În cartea sa, Michăilescu a încercat să dea o explicare materialistă fenomenelor psihice pe baza datelor fiziologiei nervoase de atunci. El susţinea că legea cauzalităţii este valabilă şi în domeniul fenomenelor psihice şi că psihologia, pe această bază, devine o adevărată ştiinţă. Cu toată complexitatea lor, fenomenele psihice, dacă sînt studiate pornindu-se de la baza lor materială, rămîn în sfera cauzalităţii, pot fi înţelese şi explicate. „Nu fenomenele psihice sînt în sine de neînţeles dacă ele rămîn în sfera cauzalităţii — spune Michăilescu — , ci, dimpotrivă, geneza imaterială ce domnul Du Bois-Reymond ar voi să le atribuie, aceea este şi rămîne absolut refractară"[33]. Michăilescu a ignorat însă rolul factorului social în explicarea apariţiei şi dezvoltării fenomenelor psihice.

În problema cunoaşterii, Michăilescu se situează pe aceeaşi poziţie materialistă. Obiectul cunoaşterii este lumea materială, care, prin acţiunea ei asupra organelor noastre de simţ, dă naştere senzaţiilor şi percepţiilor. El acordă o mare importanţă cunoaşterii senzoriale ca treaptă necesară în procesul cunoaşterii. Organele de simţ constituie mijlocul prin care ne punem în legătură directă cu lumea dinafară. Fără organele de simţ şi fără senzaţii şi reprezentări, spunea Michăilescu, este imposibilă cunoaşterea lumii exterioare.

„Suprimaţi curenţii ce ne aduc noţiunile din lumea exterioară, cu întregul mecanism al percepţiunii . . . , şi obiectul dispare pentru mine, căci din momentul acela nu mai pot afirma nimic asupra-i"[34].

Cunoaşterea senzorială constituie doar primul pas în procesul cunoaşterii. Pe baza senzaţiilor şi a reprezentărilor ce ne vin din lumea exterioară se formează noţiunile, ideile generale despre lucrurile şi fenomenele din natură. Cunoaşterea trebuie să pornească de la fapte, dar nu trebuie să se oprească la ele, ci trebuie să meargă mai departe la generalizări, la descoperirea legilor, căci fără legi nu există ştiinţă. Michăilescu îl critica pe Stuart Mill, după care cunoaşterea trebuie să se reducă la înregistrarea de fapte. „A ne limita la o simplă înregistrare de fapte, a primi senzaţiile din lumea exterioară cum primeşte un termometru variaţiunile de temperatură, fără a ne forma ideea sintetică de inducţiune, a contesta inteligenţii puterea de abstracţiune, răpindu-i mijlocul de a ajunge la legi generale, este a lăsa o imensă lacună în economia ştiinţei"[35]. În 1874, criticîndu-l pe acelaşi Stuart Mill, Michăilescu spunea: „Ştiinţa nu e posibilă fără generalitate. Generalitatea e o lege în natură.

---

[30] Şt. Michăilescu, *Influenţa luminii asupra vieţii*, Bucureşti, 1871, p. 146.

[31] „Transacţiuni literare şi ştiinţifice", nr. 2/1872, p. 29.

[32] Idem, *Introducere la psihofizică*, Bucureşti, 1892, p. 231.

[33] *Ibidem*, p. 13—14.

[24] „Transacţiuni literare şi ştiinţifice", 1872, p. 36.

A căuta dară generalitatea în multiplicitatea aspectelor fenomenale ale materiei, iată singura posibilitate de a ajunge la concepţiunea mundului real, scopul şi datoria de frunte a ştiinţei sau într-altfel să renunţăm la speranţa de a mai şti ceva"[36].

Michăilescu crede în progresul nelimitat al cunoaşterii lumii şi critică agnosticismul lui Herbert Spencer. „Îndată ce se introduce X o cîtime ontologică inaccesibilă, pozitivismul d-lui Spencer se clatină, şi noua lui şcoală cu sistemul ei de a dărîma bazele ştiinţei în numele ştiinţei şi de a introna incognoscibilul ca teorie supremă filozofică, a creat o speţă de religiune, inconştientă sau deghizată, lipsită în acest caz de curajul francheţei de a se afişa ca religiune sau dogmă, iar nu ca adevăr"[37].

Michăilescu dezvăluie inconsistenţa argumentelor agnosticismului, care transformă necunoscutul de azi în incognoscibil absolut, lucru infirmat de progresele ştiinţei. Această teză implică o contradicţie, argumentează el, deoarece agnosticii fac afirmaţii categorice asupra unor lucruri despre care susţin că nu ştiu nimic.

„Teoria incognoscibilului — *ignoramus*, *ignorabimus* — e o confuziune: amestecul inexplicabil al unei metafizici negative cu principiile ştiinţei experimentale. Singura idee originală ce rezultă din acest simţămînt mistic, căci nu e un concept, e trasformarea necunoscutului de azi în incognoscibil absolut; ... dar şi această afirmare este originală întratît poate că implică o contrazicere patentă, deoarece se pune un atribut tăietor şi apodictic « incognoscibil » pe fapte despre care se susţine că nu avem nici umbră de idee"[38].

Michăilescu a avut idei înaintate şi în problemele sociale. Fenomenele sociale şi evenimentele istorice, susţinea el, nu sînt produsul întîmplării sau al vreunei voinţe supranaturale. Societatea se dezvoltă după legi obiective şi imuabile, susţine Michăilescu. El acordă o importanţă deosebită ştiinţei şi industriei în dezvoltarea societăţii: „Acei care vor saluta aurora erei de adevărată pace şi fericire vor avea să aducă mai întîi industriei mulţumirile lor adînci precum şi geniului inventiv al ştiinţelor pozitive".

„Popoarele care vor să trăiască şi care aspiră la un viitor mare să înalţe şcoala şi să cultive industria"[39]. De aceea, un loc important în concepţia şi în activitatea socială a lui Michăilescu ocupă lupta pentru răspîndirea ştiinţei şi a ideilor înaintate în popor. „O falangă teribilă trebuie constituită pentru izgonirea întunericului de pe pămîntul românesc"[40], scria el în 1888.

---

[35] *Influenţa luminii asupra vieţii*, p. 5—6.

[36] „Revista contemporană", 1874, p. 173.

[37] *Introducere la psihofizică*, p. 8—9.

[38] *Ibidem*, p. 105—106.

[39] Ştefan C. Michăilescu, *Industria şi războiul*, Bucureşti, 1878, p. 77—78.

[40] Idem, *Încercări critice asupra învăţămîntului nostru primar*, Bucureşti, 1888, p. 43.

În concepția lui Michăilescu găsim unele confuzii și alunecări spre relativism, datorate influenței pozitivismului. De asemenea, el manifestă tendințe mecaniciste în explicarea fenomenelor psihice.

◆

Dacă oamenii de știință au creat doar climatul favorabil pentru afirmarea concepțiilor filozofice materialiste, concepția lui Ștefan Michăilescu reprezintă o punte de legătură între gîndirea științifică și cea filozofică din țara noastră. Prin concepția sa gîndirea științifică s-a apropiat cel mai mult de cea filozofică, facilitînd influența reciprocă dintre ele. Depășind simpla îmbrățișare a unor teorii științifice materialiste și ridicîndu-se la generalizări mai înalte și la abordarea unor probleme pur filozofice, concepția lui Ștefan Michăilescu reprezintă expresia filozofică a materialismului naturalist din România.

4. VASILE CONTA

VIAȚA ȘI OPERA

Cu filozofia lui Vasile Conta, gîndirea materialistă premarxistă din țara noastră intră în epoca maturității ei. Înainte de Conta, rezolvări materialiste ale problemelor de filozofie se întîlnesc la noi mai ales în lucrările oamenilor de știință cu preocupări filozofice în ramura specialității lor. Conta este primul gînditor român care înalță preocupările spontane ale cercetătorilor naturaliști la rangul de *examinare sistematică* a problemelor filozofice și care, totodată, dezvoltă o filozofie purtînd pecetea *originalității*. Opera sa marchează astfel un moment deosebit de important în istoria gîndirii românești: acela al constituirii filozofiei materialiste într-un sistem unitar și original.

Dar dincolo de valoarea concret-istorică a gîndirii sale în cadrul culturii românești, Conta apare și astăzi ca un gînditor materialist european din a doua jumătate a secolului trecut, prin încercarea întreprinsă de el de a da materialismului *o formă nouă*, în concordanță cu descoperirile științifice ale veacului său și în primul rînd cu teoria evoluționistă. Sistemul elaborat de el nu reprezintă o simplă adaptare a unor idei europene la cadrul nostru național, ci este o expresie filozofică originală — favorizată de condițiile interne ale țării noastre din vremea respectivă — a progreselor cunoașterii de la mijlocul veacului trecut: în opera sa, Conta abordează *probleme noi* și susține materialismul cu *argumente* în mare parte *noi*.

Vasile Conta s-a născut la 15 noiembrie 1845 [1], în satul Ghindăoani din județul Neamț, într-o familie care a devenit cu timpul numeroasă: în casa lui Grigore și a Mariei Conta au crescut cinci din cei zece copii, cîți se născuseră, Vasile fiind cel mai mare. Majoritatea biografilor au reținut din multiplele profesiuni ale tatălui său numai pe cea de preot. În realitate, la nașterea primului copil, Grigore Conta era negustor de vite și arendaș de moșii [2], ulterior încercînd și profesiunea de institutor, ca și pe cea de preot.

Trăind într-o perioadă a istoriei țării noastre în care au loc mari frămîntări revoluționare, tatăl viitorului filozof era el însuși un raționalist și un spirit „răzvrătit" [3], care nu se putea împăca cu dogmele religiei. Ana Conta-Kernbach va nota mai tîrziu: „Ateu convins, el și-a crescut copiii fără religie" [4]. Grigore Conta a și ieșit în cele din urmă din rîndurile clerului.

---

[1] Data e consemnată în actele oficiale și întărită de precizările filozofului.

[2] Ana Conta-Kernbach, *Biografia lui Vasile Conta*, Iași, 1916, p. 2.

[3] *Ibidem*.

[4] *Ibidem*.

Provenind dintr-o familie modestă și numeroasă, Vasile Conta a întîmpinat de la început greutăți materiale. După absolvirea școlii elementare din Tg.-Neamț, se înscrie la liceul din Iași (1858), pe care îl termină după o întrerupere de cîțiva ani, timp în care își cîștigă existența ca sufleur într-o trupă ambulantă de teatru. De atunci datează și primele sale încercări literare (versuri și o piesă, care s-a pierdut, inspirată din viața haiducilor).

În ultimii ani de liceu ni se relevă și caracterul creator al gîndirii lui Conta. O conferință, intitulată *Despre fatalism*, prezentată în fața colegilor și a profesorilor, schițează temele dezvoltate mai tîrziu în *Teoria fatalismului*. Conferința cuprindea, după mărturiile filozofului, și ideea evoluției onduliforme, care va face ulterior obiectul lucrării *Teoria ondulațiunii universale*.

Meditațiile filozofice ale tînărului Conta își găsesc și o expresie poetică. În 1868 el publică în „Convorbiri literare" poezia *Viața*, pe tema veșnicei schimbări.

La terminarea liceului, în 1868, pentru a se putea înscrie la Facultatea de drept, se vede silit să se angajeze ca pedagog la școala recent absolvită. În 1869 se ivește posibilitatea de a-și face studiile superioare în străinătate. „Societatea pentru încurajarea junimii române la învățătură", creată nu cu mult înainte de un grup de intelectuali pentru a ajuta la formarea cadrelor superioare necesare industriei și administrației țării pornite pe drumul modernizării, îi acordă o bursă pentru Belgia. Deși acceptarea bursei îi impunea obligația de a urma o școală superioară comercială, domeniu pentru care Conta nu manifestase vreun interes, a făcut acest pas cu intenția de a termina în același timp studiile de drept începute la Iași. Și, într-adevăr, el reușește, în anii cît este student la Institutul de comerț din Anvers, să obțină titlul de candidat în drept la Universitatea din Bruxelles (1870), iar un an după absolvirea institutului primește titlul de doctor în drept (1872). Un asemenea efort n-a rămas însă fără urmări pentru sănătatea tînărului Conta. El este nevoit să plece în Italia pentru a opri evoluția bolii de plămîni contractate acum.

După terminarea studiilor, Conta se întoarce în țară, unde ocupă, în 1872, postul de profesor la Catedra de drept civil de la Universitatea din Iași. În anii următori, desfășoară o activitate multilaterală: ține cursuri la universitate, traduce și adnotează legi, practică avocatura, publică, începînd din 1875, cîțiva ani la rînd, o serie de importante lucrări de filozofie materialistă.

Martor al dislocării societății feudale și a vechilor tipare de gîndire, Conta și-a format concepția materialistă despre lume sub influența luptei forțelor sociale înaintate din țara noastră pentru progres social. Gîndirea sa filozofică s-a format în condițiile orientării materialiste a științelor naturii în țara noastră și sub influența ideologică a acelei părți a burgheziei românești care acționa în vederea dezvoltării industriei naționale, a comerțului autohton și, în genere, milita pentru modernizarea României.

Încă din liceu, Conta s-a orientat, așa cum am menționat, spre materialism, iar în încercările sale literare — spre arta cu un conținut progresist. În anii cît a studiat în Belgia, el a folosit din plin posibilitățile moderne de informare care i s-au oferit, spre a-și lărgi orizontul științific. A făcut ecturi însemnate mai ales în domeniul filozofiei materialiste și pozitiviste (materialiștii francezi și germani, Comte, Spencer) și al științelor naturii care cunoşteau în vremea aceea o perioadă de adevărată revoluţie, produsă de teoria evoluţionistă.

Anii petrecuţi în Belgia au coincis cu o etapă importantă a mişcării muncitoreşti internaţionale. Proclamarea Comunei din Paris a găsit ecou şi simpatie la tînărul Conta, care şi-a manifestat solidaritatea cu proletariatul francez. După mărturiile surorii sale, el s-a făcut remarcat şi „în întrunirile Internaţionalei''. Cert este că, după întoarcerea în ţară, ia legătură cu cercurile socialiste din Iaşi, fiind caracterizat de ziarul socialist „Înainte'' (din 26 octombrie şi 2 noiembrie 1880) ca „socialist de principii şi convicţie'', care a fost admis în „Asociaţia internaţională a lucrătorilor''. Între anii 1875 şi 1879, Conta îşi concentrează forţele asupra elaborării şi publicării lucrărilor sale filozofice materialiste, inspirate din realizările ştiinţei din vremea sa.

Activitatea sa în domeniul filozofiei este prodigioasă. În 1875—1876 publică în revista ieşeană „Convorbiri literare'' prima sa lucrare filozofică, *Teoria fatalismului*. Acelaşi studiu apare în 1877, în limba franceză, la Bruxelles.

Aproape anual, pînă la 1879, cînd îşi face intrarea în viaţa politică, îi apare cîte o lucrare filozofică în aceeaşi revistă. În 1876—1877 a văzut lumina tiparului *Teoria ondulaţiunii universale* (o parte din această lucrare, intitulată *Originea speciilor*, apărută în 1877, a fost în mod greşit considerată ca o operă postumă, de sine stătătoare), în 1879 — *Încercări de metafizică* (singura apărută şi în volum separat, în limba română, în timpul vieţii autorului). Ultima lucrare s-a tradus, în 1880, în limba franceză, la Bruxelles, cu titlu definitiv *Introducere în metafizică*. Alte lucrări s-au editat în limba franceză după moartea lui Conta : fragmentul *Originea speciilor*, în 1888, la Iaşi, apoi lucrarea integrală *Teoria ondulaţiunii universale*, în 1895, la Paris, în traducerea lui Rosetti-Tescanu, cu o prefaţă de L. Büchner, care încă din 1892 scrisese o recenzie elogioasă asupra lucrării lui Conta *Încercări de metafizică*. Două lucrări, rămase neterminate, au fost publicate postum, în 1888 şi, respectiv, 1890, în limba română şi franceză, de prietenul său Rosetti-Tescanu, şi anume *Întîiele principii care alcătuiesc lumea* şi *Bazele metafizicii*. Tot postum au apărut *Însemnările* (1885) şi *Cugetările* sale (1908).

Vasile Conta şi-a publicat operele filozofice în revista ieşeană „Convorbiri literare'', organul „Junimii'', el însuşi frecventînd din 1873 şedinţele acestei societăţi. Dar apropierea sa de „Junimea'' nu s-a realizat în sensul unui împrumut de idei : Conta nu e junimist nici în concepţiile sale filozofice, nici în politică. Anumite puncte de contact au existat însă între filozofia sa şi filozofia cultivată la „Junimea''. Dacă gînditorul materialist român se arată ostil idealismului kantian sau teoriei liberului-arbitru şi voluntarismului schopenhauerian, în schimb îi apreciază pe Spencer şi Buckle, alţi gînditori mult discutaţi la „Junimea''. Există însă sensibile deosebiri în interpretarea evoluţionismului spencerian între el şi junimişti. Oricum, preţuirea de care se bucurau aceşti gînditori în cenaclul junimist, interesul membrilor săi pentru filozofie, receptivitatea faţă de realizările ştiinţei, ca şi îndemnurile venite din partea lui Vasile Pogor, care cumula calitatea de preşedinte al societăţii ce-l trimisese pe Conta ca bursier în Belgia şi pe aceea de fondator al „Junimii'' (alături de T. Maiorescu, I. Negruzzi, P. Carp, Th. Rosetti), ne explică prezenţa lui Conta la dezbaterile şi în revista societăţii. Mai trebuie să amintim că printre junimişti se aflau cîţiva buni prieteni ai lui Conta, foşti colegi de şcoală, de care era apropiat şi sub raport politic: Creangă, Xenopol, Panu. De altfel, în 1879 Conta şi Xenopol au trecut de partea fracţiunii liberale din Iaşi.

Pe lîngă colaborarea sa la „Convorbiri...", Conta a ţinut şi „prelecţiuni populare", organizate sub auspiciile „Junimii". Şi-a ales însă teme care i-au dat posibilitatea să împărtăşească ascultătorilor concepţiile proprii: „Materialismul", „Fetişismul", „Starea economică" etc. Prelegerile sale nu ni s-au păstrat, dar au ajuns pînă la noi unele dări de seamă asupra lor, publicate în ziare, precum şi unele aprecieri. M. Eminescu, pe atunci redactor al „Curierului de Iassi" şi membru al „Junimii", a scris în termeni elogioşi despre aceste conferinţe, relevînd *originalitatea* filozofului: „D. Conta ca scriitor e din numărul acelor puţini care nu reproduc numai idei nerumegate din cărţi străine, ci gîndesc mai cu seamă singuri; apoi d-sa mai are talentul de a expune foarte clar materiile cele mai grele, fără ca prin această limpezime obiectul să piardă ceva din însemnătatea sa" [5]. Revista „Contemporanul" consemna influenţa puternică a prelegerii sale despre fetişism: „De la data acestei lecţii a fost aruncată sămînţa ateismului în toate şcolile din Iaşi şi de atunci se vede cum creşte influenţa acestor idei" [6].

Prin urmare, frecventînd „Junimea", Conta şi-a păstrat independenţa de gîndire şi de acţiune în politică. Avem în această privinţă şi unele mărturii directe. Iată ce afirmă, de pildă, Gh. Panu: „Dintre membrii « Junimei literare », care n-au fost sau n-au rămas junimişti în politică sînt foarte puţini: (...), Vasile Conta, care cînd veni la « Junimea » era un om deja copt şi format, cu ideile proprii în toate cheştiile, aşa că era refractar la orice influenţă nouă" [7]. Referindu-se la lucrarea lui Conta *Teoria fatalismului*, Panu mai spune: „Această scriere a fost o notă discordantă în sistemul credinţelor filozofice ale « Junimii »" [8].

Biografia lui Conta înregistrează spre sfîrşitul vieţii filozofului şi un scurt episod politic.

După întoarcerea în ţară, Conta se ţinuse un timp departe de viaţa politică. La aceasta a contribuit şi faptul că partidele politice vedeau în el un „socialist şi ateu" periculos datorită vederilor sale înaintate.

Două evenimente mai importante l-au atras în viaţa politică: războiul pentru independenţă din 1877 şi hotărîrile Congresului de la Berlin din 1878. În ajunul războiului, Conta publică o serie de articole în gazetele din Iaşi, în care face o analiză pătrunzătoare a politicii externe a marilor puteri, dăunătoare statelor mici. În 1879 este ales deputat al „fracţiunii libere şi independente" şi ia parte activă la lucrările parlamentului. Organizaţia politică la care a aderat Conta era de orientare liberală, dar se deosebea printr-o poziţie mai radicală, precum şi prin unele idei republicane şi pronunţat naţionaliste pe care le susţinea.

În concordanţă cu tezele filozofiei sale materialiste care puneau un accent deosebit pe practică, pe experienţă, Conta a acordat în activitatea sa politică o mare importanţă industriei, considerînd că „progresul intelectual cel mai real" se întîlneşte la popoarele industriale. Pe linia modernizării ţării noastre, a dezvoltării industriei naţionale şi a comerţului autohton, a apărării integrității țării și a respectării independenței naționale se înscriu, în general, acțiunile sale politice.

---

[5] M. Eminescu, *Opere complete*, Iaşi, p. 384.

[6] „Contemporanul", 1882, nr. 21.

[7] Gheorghe Panu, *Amintiri de la Junimea din Iaşi*, vol. I, Bucureşti, 1943, p. 237.

[8] *Ibidem*, vol. II, p. 353.

În activitatea sa politică din țară s-a făcut însă uneori exponentul burgheziei comerciale românești, care căuta să-și înlăture concurenții de alte naționalități de pe piața internă. Astfel, în 1879, cînd, în urma Congresului de la Berlin, s-a pus problema acordării de drepturi politice, în bloc, populației de origine evreiască, V. Conta a ținut o serie de discursuri naționaliste în parlament, făcîndu-se apărătorul intereselor acestei burghezii.

Un an mai tîrziu, Conta acceptă postul de ministru al instrucțiunii publice, justificînd hotărîrea în felul următor: „Trebuie să primesc, căci eu nu fac politică din ambiția de a parveni, ci la mine politica e un mijloc de a aduce mai repede îmbunătățiri mulțimii. Mulți mă consideră socialist și ateu. Brătianu însuși mi-a spus că numirea mea va fi o sfidare a principiilor liberale". Faptul că în momentul în care proiectul său de reformă a învățămîntului, ce conținea prevederi înaintate, nu a fost acceptat, făcîndu-l pe Conta să-și prezinte demisia (fiind apoi numit membru al Curții de casație), apare ca o confirmare a sincerității sale. Proiectul de reformă amintit — document edificator pentru convingerile sale — demonstrează că V. Conta milita pe toate căile pentru încurajarea comerțului și a industriei în România, a meseriilor și a învățămîntului, în conformitate cu necesitățile unei țări antrenate pe calea progresului economic și social.

Conta preciza în proiectul său că reorganizarea propusă urmărea, pe lîngă asigurarea instrucțiunii generale pentru fiecare român, „cîștigarea unei profesiuni cu care să poată lupta pe terenul economic". Proiectul de lege urmărea să creeze școli profesionale, „cu scopul de a introduce în țară toate meseriile de atelier", prevedea înființarea unor școli de comerț, de industrie — construcție și mecanică, mineralogie și metalurgie, chimie industrială —, școli de agricultură și multe altele cu caracter practic.

Un deosebit accent se punea pe predarea obiectelor de învățămînt „din punct de vedere cu totul științific". De menționat că la Facultatea de litere, în proiect figura și un curs de istorie critică a religiilor.

Reforma propusă de Conta — care datorită prevederilor ei ce păreau atunci prea îndrăznețe nu a fost acceptată — se încadra în procesul de modernizare a țării noastre, susținut de forțele sociale progresiste din a doua jumătate a secolului trecut.

În ceea ce privește dezvoltarea agriculturii — problemă de acut interes în epocă —, V. Conta a relevat într-o scrisoare din 1881 — referitoare la dezbaterile parlamentare din acea vreme — faptul că legea tocmelilor agricole, impusă de boierimea reacționară în 1872, constituia un pericol național. El cerea desființarea sistemului de atunci al agriculturii, pronunțîndu-se pentru o agricultură modernă, de tip capitalist, bazată pe introducerea mașinilor și eliberarea țăranilor de obligațiile feudale față de boieri.

Conta își petrece ultimul an al vieții în Italia, sperînd o ameliorare a sănătății. Încercările lui de a continua activitatea și în aceste condiții nu se soldează cu un rezultat deosebit, starea sănătății sale înrăutățindu-se. Se întoarce curînd în patrie, întîmpinîndu-și sfîrșitul cu luciditate.

A murit de ftizie în ziua de 21 aprilie 1882, în al 37-lea an al vieții. Opinia publică progresistă deplîngea pierderea unuia dintre cei mai profunzi cugetători ai țării noastre.

PROBLEMA MATERIALITĂȚII LUMII

Vasile Conta nu a elaborat un sistem filozofic în sensul tradițional al cuvîntului (concepție despre lume decurgînd din cîteva postulate de bază), ci mai degrabă a procedat la o abordare sistematică, în spiritul filozofiei materialiste, bazate pe știință, a principalelor probleme ale filozofiei : existență, materie, mișcare, spațiu, timp, conștiință, determinism, dezvoltare, cunoaștere, adevăr etc. Semnalăm de asemenea și faptul că el nu a făcut întotdeauna o expunere completă a acestor probleme, preferînd la început să ia în discuție numai aspectele controversate ale unor chestiuni tradiționale, deși avea în pregătire și lucrări sistematice, privitoare la probleme fundamentale ale filozofiei ; scrierile apărute în timpul vieții sale ne relevă în primul rînd un gînditor care a căutat să dezvolte materialismul, să completeze, să ducă mai departe sistemul gîndirii materialiste europene, generalizînd în *sinteze originale* cuceririle științei din vremea sa ; scrierile apărute postum dezvăluie mai pregnant o altă fațetă a personalității sale, vizibilă și în primele sale scrieri, și anume înfățișează un gînditor sistematic al cărui principal atribut este reflexivitatea, o mare forță de gîndire, aplicată cu rezultate impresionante la problemele de bază ale filozofiei.

Privind ansamblul operei sale, putem afirma că V. Conta a lăsat un sistem filozofic cu unele componente definitive sau într-un stadiu de lucru avansat, cu altele abia schițate. Expunerea de față va înfățișa filozofia sa în totalitatea ei, reflectînd în același timp stadiul de elaborare a fiecărei probleme, ca și tendințele noi care apar în ultimele lucrări, neterminate, precum și evoluția concepției sale în anumite probleme, oscilațiile și contradicțiile gîndirii sale.

De la prima lucrare, *Teoria fatalismului*, publicată în „Convorbiri literare" în anii 1875–1876, gîndirea lui Conta ni se relevă orientată spre ceea ce era nou în epoca sa. Avînd drept ghid principiile filozofiei materialiste — materialitatea lumii și determinismul fenomenelor ei —, gînditorul ieșean își îndrepta investigațiile spre acele domenii ale cunoașterii în care materialismul nu se putuse afirma cu destulă autoritate datorită nivelului științei secolelor precedente. Acum, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Conta își pune ca țel să fundamenteze materialismul și determinismul în domeniul *fenomenelor sociale* și al *celor psihice*, să aducă adică noi argumente în favoarea materialismului, folosind datele economiei politice, ale istoriei, ale statisticii și, respectiv, ale chimiei organice, fiziologiei nervoase superioare etc. — științe care au cunoscut o mare dezvoltare la jumătatea secolului trecut.

Problema materialității lumii și a determinismului acesteia i-a preocupat și pe gînditorii materialiști dinaintea sa, pe materialiștii din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea în luptă cu „metafizica" idealistă, pe Feuerbach, care a criticat filozofia idealistă a lui Hegel etc. Dar, considerîndu-se un continuator al materialismului din secolele XVII și XVIII și al materialismului lui Feuerbach, în noile condiții ale dezvoltării științelor naturii în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, gînditorul român ține să aducă contribuția sa la apărarea și, totodată, la dezvoltarea materialismului. Preluînd tezele fundamentale ale materialismului francez din secolul al XVIII-lea, Conta se străduiește să adauge acestora idei noi, să abordeze în mod creator problemele filozofiei materialiste, anume își îndreaptă atenția spre altă latură a problemei, considerată pînă atunci ca un punct slab al materialismului, dar asupra căreia cuceririle științei din secolul al XIX-lea aruncau o lumină nouă. Abia în *Bazele metafizicii* încearcă o tratare sistematică a problemei existenței, a problemei materiei și mișcării, spațiului și timpului etc.

În problema naturii existenței, a raportului dintre „eu" și lume, V. Conta urmează o linie materialistă, opusă idealismului de diferite nuanțe. El urmărește să demonstreze primordialitatea lumii materiale, a lumii externe, recurgînd, ca filozof materialist, la experiență. Chiar dacă la început admiteam numai existența eului nostru, remarcă gînditorul ieșean, activitatea eului, a conștiinței, ne obligă să admitem existența lumii externe. În decursul activității noastre iese la iveală faptul că noi nu putem să facem tot ceea ce dorim, ceea ce voim, că voinței noastre i se împotrivește ceva în afara noastră : „În cele mai multe cazuri, cînd eul meu își manifestă activitatea sa prin voință, întîlnește o rezistență care provine de la altceva sau de la altcineva decît de la dînsul ... Va să zică este ceva în afară de eul meu, ceva care se opune la activitatea acestuia și luptă cu dînsul"[9]. „... Lumea exterioară deci există"[10]. „... Din toate acestea conchid că nu eul meu creează lumea exterioară, ci mai degrabă că lumea exterioară dă naștere prin influențele ei la lumea interioară"[11]. Aceasta este concluzia materialistă la care ajunge Conta, combătînd idealismul subiectiv, idealismul în genere.

În opera lui Conta este subliniată cu insistență ideea că lumea este materială, că în afară de materie nu există în lume o altă substanță sau vreo forță supranaturală, că lumea este guvernată de legi. „În lume, pe cît putem noi ști, nu există decît *materie*, care se mișcă și se metamorfozează pînă la infinit în spațiu și în timp, ascultînd în toate mișcările și metamorfozele sale [de] legi fatale"[12].

Numeroase pagini din studiile lui Conta sînt rezervate problemei *materiei*. În concepția sa despre materie se întîlnesc atît teze elaborate de alți gînditori materialiști, cît și teze noi, care reprezintă generalizări ale noilor cuceriri ale științei, îndeosebi ale chimiei și biologiei.

Gînditorul ieșean a preluat de la materialiștii care l-au precedat idei importante, cum sînt tezele despre veșnicia și infinitatea materiei, despre caracterul ei indestructibil, despre schimbarea ei continuă. El a afirmat idei noi în problema structurii materiei, a raporturilor dintre materie și mișcare, dintre materie, timp și spațiu.

V. Conta definește materia ca „numirea ce s-a dat obiectelor care lovesc simțurile, mare parte ajungînd direct sau indirect la conștiința noastră"[13]. Prin această definiție subliniază existența obiectivă a materiei, independent de conștiința noastră.

Într-una din lucrările sale rămase neterminate întîlnim tendința de a considera materia numai ca un „element", o „calitate" a lumii. În această lucrare, în care cercetează „întîiele principii care alcătuiesc lumea", Conta pornește de la concepția despre materie a lui Democrit. La cele patru elemente ale lumii stabilite de filozoful grec (vidul, atomii, mișcarea și trebuința), el mai adaugă două : spațiul și timpul. Scrierea amintită este însă neterminată şi cuprinde numai note preliminare în vederea elaborării unei lucrări mai ample. Însemnările de aici referitoare la materie, spaţiu, timp, vid au un caracter fragmentar, nefiind destinate tiparului în această formă. Considerăm că ele nu pot caracteriza poziţia lui Conta în problemele respective, cu atît mai mult cu cît, în lucrările pe care le-a publicat, gînditorul are, în aceste probleme, o poziţie mai evoluată. Astfel, în *Introducere în metafizică*, lucrare care a apărut în timpul vieţii filozofului, găsim remarca următoare cu privire la vid : „. . .Ştiinţele experimentale tind din ce în ce mai mult a dovedi că nu există spaţiu cu totul deşert de materie" [14]. Vădind o concepţie materialistă modernă, în aceeaşi lucrare Conta atrage atenţia asupra legăturii intime dintre materie, spaţiu, timp : „. . .În privinţa materiei — scrie el — este de mult admis că ea nu poate exista decît în spaţiu şi timp" [15]. Cît priveşte raportul dintre materie, spaţiu şi timp, ajunge la o concluzie importantă, care relevă în fond unitatea lor : „. . . Materia, spaţiul şi timpul încep a constitui o adevărată trinitate materialistă" [16] Referindu-se la teoria kantiană asupra spaţiului şi timpului ca forme ale intuiţiei, gînditorul român subliniază, în spiritul concepţiei sale materialiste moderne, că spaţiul şi timpul sînt „însuşiri inerente lumii exterioare" [17].

---

[9] V. Conta, *Opere filozofice*, București, Edit. Academiei, 1967, p. 498.

[10] *Ibidem*.

[11] *Ibidem*, p. 502.

[12] *Ibidem*, p. 97.

[13] Idem, *Întîiele principii care alcătuiesc lumea*, în *op. cit.*, p. 548.

O problemă importantă în care gînditorul ieşean exprimă puncte de vedere noi, personale, este aceea a *structurii materiei*. V. Conta a îmbrăţişat teoria atomo-moleculară, care a devenit în secolul al XIX-lea o teorie ştiinţifică datorită descoperirii legilor compoziţiei chimice a substanţei, avînd astfel posibilitatea de a susţine în mod documentat atît ideea unităţii materiale a lumii, cît şi ideea diversităţii calitative a acesteia. Afirmînd ideea unităţii lumii, el a subliniat în acelaşi timp că lumea „nu-i uniformă şi omogenă, ci are calităţi diferite" [18].

Preluînd teoria atomică, Conta stă uneori mai sus decît fondatorii acesteia. Se ştie că Dalton privea atomii ca pe nişte particule indivizibile, absolut neschimbătoare, limită a divizibilităţii substanţei. Gînditorul român critică ideea atomilor indivizibili. El asociază teoria structurii materiei cu teza infinităţii ei şi ajunge la o concluzie importantă, care afirmă caracterul inepuizabil al însuşirilor lumii : „însuşirile lumii exterioare se subîmpart la infinit", noi descoperim „veşnic noi însuşiri" [19] ale ei.

Urmărind să explice unitatea, infinitatea şi multiplicitatea calitativă a lumii, a universului, Conta a formulat o ipoteză referitoare la structura materiei, în fond a universului. Această ipoteză porneşte de la teoria atomo-moleculară şi are, totodată, ca model, în anumite privinţe, sistemul riguros al clasificării vieţuitoarelor. Conform acestei teorii, denumită „*ipoteza unităţilor relative de alcătuire a materiei*" [20], lumea este alcătuită din corpuri materiale de dimensiuni deosebite. Orice corp este compus din „unităţi" mai mici, iar el, la rîndul lui, intră, ca un simplu element în compoziţia unor corpuri de alt „ordin". Astfel, „unităţile geologice" alcătuiesc „ordinul geologic" (corpurile fizice de pe Pămînt) ; deasupra acestui ordin se situează „ordinul sideral", care cuprinde unităţi siderale (sistemele solare, stelele cunoscute și necunoscute). Mai jos de unitățile geologice se află „unitățile eterice", care formează „ordinul eteric", infinit de mic ș.a.m.d.

---

[14] Idem, *Introducere în metafizică*, în *op. cit.*, p. 546.
[15] *Ibidem*.
[16] *Ibidem*.
[17] Idem, *Întîiele principii care alcătuiesc lumea*, în *op. cit.*, p. 546.
[18] *Ibidem*, p. 544.
[19] *Ibidem*.
[20] *Ibidem*.

Unitățile geologice sînt ceea ce în mod obișnuit numim atomi. În cel fel iau naștere pe Pămînt corpuri cu însușiri deosebite? „Unitățile geologice — răspunde Conta — se pot grupa în chip diferit, dînd naștere la diferite corpuri cu însușiri diverse" [21]. În acest fel, explică el, cel mai mic număr de unități poate da naștere unui grup care să aibă calități chimice caracteristice. În mod analog iau naștere toate corpurile mici și mari din univers. Această teorie admite, așadar, o diversitate calitativă a lucrurilor.

Ipoteza unităților relative de alcătuire a materiei elaborată de Conta are la bază teza unității și pe cea a infinității materiei și a calităților ei. Conform acestei teorii, orice corp este o „unitate relativă", compusă din alte unități mai mici și, în același timp, e un element ce intră în compoziția unei unități din ordinul superior. Conta afirmă în felul acesta că noțiunea de corp simplu este relativă, întrucît fiecare corp are, la rîndul său, o structură oarecum complicată. Și, ceea ce este foarte important, gînditorul ia ca model al structurii corpurilor „lumea stelară", anticipînd astfel modelul ce va fi utilizat mai tîrziu pentru a face inteligibilă structura atomului.

Cum s-a văzut, materia este înfățișată ca aflîndu-se în continuă *mișcare*, transformare, „metamorfozare". În concepția lui Conta despre mișcare găsim o îmbinare de idei noi cu unele reprezentări mecaniciste. Mișcarea este, după Conta, un atribut, o însușire a materiei, în opera sa e clar exprimată ideea dialectică a veșniciei mișcării, sînt subliniate increabilitatea și indestructibilitatea mișcării : „... S-a constatat — scrie Conta — că toate mișcările sînt supuse la legi fixe și necesare. Cea mai principală din aceste legi este că mișcarea nici nu se naște, nici nu dispare, ci ea se schimbă numai în modalitățile sale, conservînd astfel același echivalent cantitativ" [22].

Apărînd teza inseparabilității materiei și mișcării, Conta susține ideea foarte importantă că *izvorul mișcării se găsește în materia însăși, în însușirile ei*. După opinia sa, fiecare „unitate" a materiei posedă două feluri de însușiri : a) însușirea de a se mișca permanent în spațiu, b) însușirea de a influența prin mișcarea sa mișcarea altor corpuri. În felul acesta, mișcarea tuturor unităților, a obiectelor din lume influențează una asupra alteia : „Această influență este cauza primă care produce toate mișcările și schimbările materiei" [23].

Adîncind problema izvorului mișcării, Conta dezvoltă idei importante cu privire la intercondiționarea mișcărilor corpurilor, cu privire la lupta forțelor din natură. Pornind de la multiplicitatea, varietatea mișcărilor și bazîndu-se pe concluziile științelor experimentale (pe legea gravitației universale, pe legea transformării energiei etc.), ajunge să înțeleagă una dintre trăsăturile cele mai generale ale naturii, legătura reciprocă și condiționarea tuturor mișcărilor și fenomenelor. El formulează cu toată claritatea această trăsătură : „Științele pozitive ne învață că toate forțele universului, de la cele care însuflețesc un animal pînă la cele care pun în mișcare stelele cele mai indepărtate, sînt în contact unele cu altele. Toate se modifică și se înrîuresc reciproc" [24]. „... Nu există și nici n-a putut vreodată să existe o forţă cu totul neatîrnată şi lăsată numai în voia lucrării sale proprii" [25].

---

[21] *Ibidem*, p. 555.
[22] Idem, *Introducere în metafizică*, în *op. cit.*, p. 461.
[23] Idem, *Întîiele principii care alcătuiesc lumea*, în *op. cit.*, p. 557.
[24] Idem, *Teoria ondulațiunii universale*, în *op. cit.*, p. 228.

Legătura reciprocă şi intercondiţionarea lucrurilor şi fenomenelor naturii îl determină pe Conta să conchidă că „nu poate exista în univers un corp care să nu se transformeze" [26]. Forţele naturii, afirmă el, acţionează una asupra alteia, se transformă reciproc una în alta şi, în acelaşi timp, „ele unesc, combină şi transformă părţile corespunzătoare ale materiei" [27]. În felul acesta, observă gînditorul, nu numai obiectele care ne înconjură, dar şi pămîntul locuit de noi, planetele, stelele chiar cele mai îndepărtate şi cele mai fixe (relativ) se schimbă continuu, pe nesimţite şi necontenit, „astfel încît va ajunge un timp cînd materia ce le constituie astăzi va îmbrăca o formă ce nu va avea nici o asemănare cu cea de astăzi" [28]. Interacţiunea tuturor mişcărilor corpurilor, născută prin acţiunea forţelor fiecărui corp, este mişcarea generală a materiei, sau, cum o numeşte Conta, „acţiunea universală".

De menţionat faptul că V. Conta consemnează rolul luptei forţelor contrare în dezvoltarea naturii. Acţiunea universală se manifestă, după el, atît sub forma luptei forţelor materiei, cît şi sub forma echilibrului relativ al acestora. Lupta şi echilibrul alternează, dar chiar cînd s-a stabilit echilibrul se duce o „luptă secundară" în interiorul unei forme materiale. Lupta secundară este *lupta internă* a acelor „puteri" proprii fiecărei „forme materiale" care nu au ajuns la un echilibru. Ea are rolul de a dezvolta forma respectivă. Datorită luptei interne a forţelor contrare, neechilibrate, au loc generalizarea luptei, ruperea echilibrului şi transformarea formelor materiei. Conta tinde să acorde o importanţă egală şi echilibrului relativ ce se stabileşte între aceste forţe. De asemenea, lupta forţelor contrare îmbracă, în expunerea sa, forma unei lupte mecanice: ciocnirea unor forţe neechilibrate.

Vorbind despre echilibrul dintre forţe, Conta subliniază în primul rînd caracterul lui relativ. El respinge cu hotărîre ideea repausului absolut, a echilibrului absolut, care nu este supus nici unei schimbări: „*Repausul absolut*, în înţelesul lipsei de lucrare, nu există şi nici nu poate să existe pe lume" [29].

În problema *formelor mişcării*, V. Conta manifestă oscilaţii: pe de o parte, el subliniază deosebirea calitativă dintre diferitele forme ale mişcării, iar pe de altă parte interpretează unilateral, în spirit mecanicist, legea transformării energiei.

Relevînd deosebirea calitativă dintre mişcările corpurilor, gînditorul român afirmă ideea după care corpurile nu se deosebesc unele de altele decît prin mişcarea unităţilor de compoziţie, ce „poate varia în mod calitativ pînă la infinit", după cum şi „speciile de corpuri pot varia pînă la infinit" [30]. El a subliniat în repetate rînduri că, deşi cantitatea mişcării universale nu se poate schimba, mişcarea „în mod calitativ este supusă unor variaţii infinite" [31]. Mai mult, a făcut o clasificare a formelor mişcării — confirmată în linii generale azi —, începînd cu formele cele mai simple şi ajungînd la formele cele mai complexe, împărţind „forţele" în fizice, chimice, biologice, sociologice etc. [32].

---

[25] *Ibidem*, p. 229.

[26] *Ibidem*, p. 230.

[27] *Ibidem*.

[28] *Ibidem*.

[29] *Ibidem*, p. 227.

[30] V. Conta, *Întîiele principii care alcătuiesc lumea*, în *op. cit.*, p. 566.

[31] *Ibidem*, p. 565.

În ultimă instanţă, la Conta se manifestă însă şi tendinţa de a diminua, în mod mecanicist, deosebirile calitative dintre formele mişcării. „Se ştie pozitiv — scrie el — că forţele materiale sînt reduse la o singură mişcare" [33]. El are în vedere legea transformării energiei, sau, cum se exprimă el, „a teoriei echivalenţei şi unităţii forţelor", dar folosirea noţiunii „o singură mişcare" generează confuzii : deşi înţelege importanţa legii transformării energiei, pentru dovedirea unităţii materiale a lumii, Conta trage din această lege şi unele concluzii mecaniciste. Afirmînd ideea că „toate forţele din lume se reduc la o singură forţă, care, în definitiv, este acelaşi lucru cu mişcarea" [34], conchide că între toate formele de forţe nu există o deosebire radicală. El reduce apoi deosebirea dintre diferitele feluri de mişcare la „o simplă deosebire de gradul de complicaţiune mecanică a mişcărilor respective" [35].

În explicarea raportului dintre materie şi mişcare, Conta utilizează vechea noţiune de „forţă". Semnalăm faptul că noţiunea de forţă nu are, în interpretarea filozofului ieşean, nimic mistic sau idealist, ca în concepţia unor pozitivişti. Spre deosebire de aceştia din urmă, pentru Conta forţa nu este „o realitate absolută, incognoscibilă" (Spencer). El defineşte forţa ca „o calitate esenţială a oricărei mişcări de a lucra, de a ajuta pe celelalte mişcări, influenţîndu-le" [36]. De regulă, pentru Conta noţiunea de forţă este identică cu noţiunea de mişcare. El precizează : „N-am deosebit forţa de mişcare" [37].

Analizînd problema mişcării materiei, Conta a încercat să stabilească legile cele mai generale ale mişcării. Mai întîi de toate, el a stabilit că toate fenomenele lumii au un caracter trecător. „Metamorfoza este de esenţă materiei", scrie el. În acelaşi timp, el a arătat că înlocuirea formelor materiei urmează anumite legi : „Mişcarea şi transformarea neîncetată a materiei se fac în conformitate cu nişte legi trebuitoare, deci fatale" [38]. El a considerat mai importante două legi generale după care are loc mişcarea, transformarea materiei : 1) legea ondulaţiunii universale şi 2) legea asimilaţiei. Legea ondulaţiunii universale stă la baza concepţiei sale despre evoluţie. Prin legea asimilaţiei, Conta voia să redea ideea că orice corp, fiinţă etc. influenţează puternic alte corpuri, alte fiinţe cu care vine în contact. Ideea a rămas vag exprimată, gînditorul neavînd posibilitatea s-o dezvolte şi s-o fundamenteze multilateral.

Urmărind să demonstreze materialitatea lumii, Conta a acordat o atenţie deosebită problemei *naturii fenomenelor psihice.* Situaţia oarecum privilegiată pe care le-o creează acestora îşi are explicaţia în rolul deosebit pe care problema „sufletului" o juca în lupta dintre materialism şi idealism în epoca aceea. Succesele ştiinţelor naturii, în special ale biologiei şi fiziologiei, dădeau posibilitatea filozofilor materialişti să realizeze, pe baza generalizării datelor ştiinţei, o imagine materialistă unitară a lumii, înlăturînd idealismul „din ultimul refugiu”, după cum afirma Conta, din domeniul fenomenelor psihice.

---

[32] *Ibidem,* p. 559.

[33] *Ibidem,* p. 551—552.

[34] Idem, *Introducere în metafizică,* în *op. cit.,* p. 459.

[35] *Ibidem.*

[36] Idem, *Întîiele principii care alcătuiesc lumea,* în *op. cit.,* p. 557.

[37] *Ibidem.*

[38] *Ibidem,* p. 559.

Problema naturii psihicului era pusă în cadrul disputelor dintre naturaliști încă într-o formă generală. Abordînd aceeași problemă, Vasile Conta își propunea în *Teoria fatalismului* să explice *fiecare proces psihic*, prin datele fizicii, chimiei și fiziologiei. Conta examinează, pe lîngă problema generală a naturii și a „sediului” psihicului, fiecare proces psihic în parte, încercînd să-i surprindă mecanismul. Preluînd și dezvoltînd „teoria întipăririlor” și adăugîndu-i teoria reflexelor, el a căutat să dea o bază unică tuturor proceselor psihice, inclusiv gîndirii.

În vederea atingerii țelului propus, Conta a analizat, în primul rînd, problema mai generală a naturii psihicului și, în al doilea rînd, a încercat să explice în chip materialist mecanismul fiecărui proces psihic. În fiecare caz, el urmărea să dovedească atît existența unei baze materiale a fenomenelor psihice, cît și „fatalitatea” lor, legitatea lor.

În explicațiile sale, Conta ia ca punct de plecare principiile de bază ale materialismului, spre a se călăuzi de ele în interpretarea datelor științei din vremea sa și în elaborarea unor ipoteze menite să umple lacunele existente atunci în fiziologia activității nervoase superioare.

În problema naturii psihicului, el afirmă mai întîi punctul de vedere evoluționist, cucerire a secolului al XIX-lea, prin care materialismul acestui secol devine superior celui din secolele precedente : psihicul, susține gînditorul român, este legat de o anumită formă de organizare a materiei, apărută istoricește pe o anumită treaptă a evoluției. Forțele mecanice, fizice și chimice, precizează el, s-au transformat prin evoluție în forțe sau mișcări organice, care corespund formei organice a materiei. Numai după ce trece în revistă etapele principale în evoluția materiei, ajungînd la organizarea ei cea mai fină — creierul animalelor —, Conta dă răspuns la problema pe care o găsea în centrul preocupărilor multor gînditori din acea epocă, anume problema privind natura și „sediul” sufletului. Răspunsul lui se înscrie pe linia materialismului științific : sufletul este o însușire, o funcție a creierilor, iar „. . .materia care-i servește de bază are o structură și o organizațiune de cea mai mare delicateță și complicațiune” [39]. Spre a demonstra această teză deosebit de importantă, aduce în sprijin date din științele naturii, date care-și păstrează pînă astăzi importanța lor : face referiri la anatomia comparată, care demonstrase că, pe toate treptele de dezvoltare în scara animală, gradul de dezvoltare „intelectuală” a animalelor e în dependență de dezvoltarea sistemului nervos, la datele patologiei, spre a dovedi că bolile mintale sînt legate de perturbări în funcționarea creierului sau apar în urma unor leziuni ale acestuia. Gînditorul ieșean aduce în sprijinul tezei sale și experiențe de laborator, realizate de fiziologul francez P. Flourens, care, între altele, demonstrase că prin extirparea treptată a unor părți ale scoarței cerebrale dispar anumite facultăți psihice, ceea ce confirmă teza că sufletul este o funcțiune a creierului.

În problema naturii psihicului, Conta critică nu numai pe idealiști, care socoteau că sufletul ar fi o substanță aparte, cu o existență proprie independentă de trup, dar și pe materialiștii vulgari, care reduceau psihicul la o secreție a creierului : „Vogt a zis că între cugetare și creieri e același raport ca între fiere și mai sau între urină și rărunchi. Toți materialiștii recunosc în unanimitate că această comparaţiune nu e deloc justă"[40]. Vederilor eronate ale materialismului vulgar, care dizolvă, în ultimă instanţă, psihicul în materie, Conta le-a opus o concepţie materialistă, ştiinţifică, despre psihic: „Sufletul nu este o secreţiune, ci o *funcţiune*, şi tocmai pentru aceea el este *nematerial*"[41].

---

[39] V. Conta, *Teoria fatalismului*, în *op. cit.*, p. 106.

Psihicul, a precizat Conta dezvoltînd tezele sale, îndeplineşte funcţia de legătură între animal şi mediu: „... Sistemul nervos, în general, n-are, în definitiv, altă funcţiune decît aceea de a stabili relaţiunea, legătura cea mai strînsă, între animal şi lumea exterioară. Prin intermediul acestui sistem nervos, agenţii exteriori ne determină să facem cutare sau cutare mişcare"[42].

Dar, pentru a demonstra în chip convingător că toate procesele psihice sînt supuse determinismului, era necesar să se găsească ceea ce aveau comun din punct de vedere fiziologic toate procesele psihice, baza lor fiziologică. Conta a reuşit, într-adevăr, să întrezărească între puţinele date oferite în vremea aceea de fiziologia activităţii nervoase superioare acel proces ce constituie baza fiziologică a formelor de reflectare atît la animale, cît şi la om, baza comportamentului lor, actul reflex: „... În toate fenomenele funcţiunii de relaţiune, ştiinţa nu poate să descopere altceva decît *acţiuni reflexe*..."[43].

Descriind reflexul, Conta apelează la date din anatomie şi fiziologie cu privire la sistemul nervos, citează o serie de fiziologi, în special pe A. A. Herzen, relatează experienţe de laborator. De aceea, concepţia sa despre reflex a fost doar completată de dezvoltarea ulterioară a ştiinţei, fără a fi infirmată. Definiţia dată de Conta reflexului corespunde definiţiei actuale a acestui proces: „Fenomenul transformării impresiunii venite de afară în impulsiune motrice se numeşte *acţiune reflexă*. Această acţiune reflexă constituie, în esenţă, toată funcţiunea de relaţiune a fiinţelor organice"[44]. Susţinînd determinismul psihic, Conta relevă faptul că reflexul se produce în conformitate cu legi „fatale şi naturale", că este o acţiune pur fiziologică ce depinde în întregime de cauze materiale.

Încercînd o clasificare, Conta deosebeşte două tipuri de reflexe, pe care le denumeşte simple şi complicate sau conştiente şi neconştiente.

Tezele dezvoltate de Conta în legătură cu actul reflex ca bază fiziologică a proceselor psihice, a comportării omului, sînt importante — fiind confirmate de dezvoltarea ulterioară a ştiinţei — şi constituie unul din meritele sale. Totuşi, teoria reflexelor dezvoltată de Conta, din pricina nivelului relativ scăzut al fiziologiei din vremea aceea, rămîne încă generală şi nu poate dezvălui mecanismul fiecărui proces psihic.

În *Teoria fatalismului*, Conta îşi propusese să cerceteze mecanismul „funcţiei de relaţie" a animalului şi în special a omului, adică să explice concret procesele psihice prin „jocul forţelor mecanice, fizice şi fiziologice".

În condiţiile dezvoltării ştiinţelor naturii din acea vreme, înfăptuirea obiectivului de a explica baza fizico-chimică şi fiziologică a proceselor psihice nu era încă posibilă.

---

[40] *Ibidem*, p. 108.

[41] *Ibidem*.

[42] *Ibidem*.

[43] *Ibidem*, p. 213.

[44] *Ibidem*, p. 110.

Conta avea şi el conştiinţa dificultăţilor care stăteau în calea rezolvării problemei şi era convins că explicarea deplină a fenomenelor psihice va fi realizată numai în viitor. Gînditorul ieşean precizează că scopul urmărit nu putea fi analiza completă a bazei fiziologice a psihicului, ci doar folosirea datelor ştiinţifice existente spre a dovedi că şi fenomenele psihice sînt dirijate de legi fatale, „naturale", ca şi formularea unor ipoteze asupra funcţionării psihicului. În mod practic, el şi-a îndreptat atenţia în direcţia schimbărilor anatomo-morfologice din scoarţa cerebrală, dezvoltînd teoria întipăririlor şi emiţînd cîteva ipoteze asupra bazei fiziologice a psihicului. Conta îşi lua permisiunea de a formula ipoteze considerînd — cum preciza într-un paragraf introdus în ediţia franceză a lucrării — că misiunea filozofiei este, între altele, şi aceea de a anticipa prin ipoteze (fundamentate pe fapte) direcţiile de dezvoltare ale ştiinţei.

Potrivit ipotezelor sale, în scoarţa cerebrală există fibre nervoase nereductibile pentru fiecare fel de excitaţie nervoasă (conform principiului diferenţierii şi specializării organelor după funcţia ce au de îndeplinit). Modificările materiale corespunzătoare senzaţiilor şi ideilor s-ar „aşeza" de-a lungul fibrelor, care devin astfel foarte lungi la animalele superioare. Creierul ar fi un ghem de astfel de fibre, prelungite datorită senzaţiilor multiple receptate de fiinţele superioare. În fine, ultima ipoteză afirmă că în creier ar exista un nerv al creierului, un organ al conştiinţei, care înregistrează schimbările produse în interiorul şi pe suprafaţa creierului (tot aşa cum pentru alte organe — plămîni, stomac etc. — există nervi speciali).

Înarmat cu datele fiziologiei şi cu aceste ipoteze, Conta îşi îndreaptă atenţia spre fiecare grup de procese psihice pentru a-i căuta explicaţia şi, totodată, a respinge interpretările idealiste ce ignoră materialismul şi determinismul psihic. În felul acesta, cercetează senzaţia şi percepţia, procesul de abstractizare şi generalizare, clasificarea ideilor, problema adevărului, formarea ideilor de spaţiu, timp şi cauzalitate, atenţia, imaginaţia, memoria, „conştiinţa eului", voinţa, problema liberului arbitru etc.

El a pornit de la postulatul materialist care proclamă simţurile drept singurul izvor al cunoaşterii. Urmînd acest postulat, Conta începe analiza proceselor ce îndeplinesc funcţia de relaţie a organismului cu mediul, cu percepţia senzorială, cu datele simţurilor, cu simţirea în genere.

Din analiza explicaţiilor sale cu privire la percepţia senzorială rezultă că vederile lui Conta asupra organelor de percepere a lumii externe se apropie de concepţia actuală despre analizatori (un aparat nervos complex, care constă nu numai din receptori, dar şi din secţiunile respective ale scoarţei cerebrale şi ramificaţiile nervoase respective). Conta critică pe senzualişti, care puneau ideile omului în mod simplist într-o dependenţă directă de gradul de dezvoltare şi perfecţiune a organelor de simţ. Spre deosebire de aceştia, el scoate în evidenţă rolul scoarţei cerebrale nu numai în prelucrarea datelor simţurilor, dar chiar în procesul percepţiei : „. . .Impresia obiectelor exterioare este percepută de către creieri, iar nu de către organele simţurilor"[45]. „Organele simţurilor nu sînt deci decît simpli conductori intermediari între creieri şi între lumea externă"[46].

Organele simţurilor transmit creierului „zguduitura" produsă de contactul cu corpurile din afară ; excitaţia nervoasă, ajungînd la creier, produce pe scoarţă o anumită schimbare materială — *o întipărire*. Întipăririle, explică Conta, reprezintă „o modificare materială în masa creierilor”[47], ele sînt „efecte ale excitaţiei nervoase”. „Întipăririle de întîiul grad... corespund la ceea ce se numeşte în limba filozofiei ordinare *senzaţiuni*”[48]. Conta preferă noţiunii de „senzaţie”, noţiunea de „întipărire de întîiul grad”, întrucît, susţine el, „întipărire de întîiul grad” reprezintă „o formă materială săpată într-un corp material”[49], în timp ce „o senzaţiune reprezintă ceva vag şi imaterial, care în limba materialistă s-ar putea numi: *o formă determinată a forţei*, care emanează de la o formă corespondentă a materiei”[50].

---

[45] V. Conta, *Teoria fatalismului*, în *op. cit.*, p. 124.

[46] *Ibidem.*

Dorinţa lui Conta de a elabora o terminologie filozofică exactă, cu conţinut materialist, merită indiscutabil o aprobare deplină. Vom observa însă că termenul de „întipărire” propus de el nu corespunde noţiunii de senzaţie. Deosebirea dintre aceste două noţiuni nu poate fi trecută cu vederea, cu atît mai mult cu cît, noţiunea de întipărire nu epuizează sensul noţiunii de „senzaţie”. Este adevărat că ambele reprezintă reflectarea directă în conştiinţa noastră a însuşirilor obiectelor din realitate, însă „senzaţia” desemnează întregul proces de reflectare a unor anumite însuşiri ale obiectelor, în timp ce „întipărirea”, aşa cum este ea înfăţişată de Conta, reprezintă doar rezultatele acestui proces, schimbările materiale din scoarţă.

Întipăririle sînt, la rîndul lor, de două feluri: *întipăriri de gradul întîi* (corespunzătoare senzaţiilor) şi *întipăriri de al doilea grad* (corespunzătoare noţiunilor, ideilor, gîndirii).

Pentru a dovedi existenţa întipăririlor, Conta citează mai multe categorii de fapte. În primul rînd, el subliniază că un organ material cum este creierul nu poate funcţiona fără ca în el să se producă anumite modificări materiale. În al doilea rînd, se referă la existenţa memoriei. El citează apoi datele patologiei, care demonstrează că leziunile creierului duc la dispariţia unor facultăţi psihice. Admiterea existenţei întipăririlor pe scoarţa creierului se mai întemeiază şi pe teoria localizării funcţiilor creierului.

Explicaţiile lui Conta cu privire la baza fiziologică a percepţiei, a treptei senzoriale a cunoaşterii se sprijină în mare parte pe datele fiziologiei din vremea sa. Folosind aceste date, el susţine cu mai multă vigoare punctul de vedere materialist asupra primei trepte a cunoaşterii decît au făcut-o materialiştii din veacurile precedente. Faţă de aceştia, el are o viziune cu mult mai evoluată asupra organelor de simţ, asupra structurii şi funcţionării lor. Cu toate acestea, gînditorul român rămîne pe o poziţie apropiată încă de mecanicism în explicaţiile date bazei fiziologice a senzaţiei. Fiziologia nervoasă superioară din vremea noastră, confirmînd materialismul, a depăşit concepţiile mecaniciste care explicau procesele psihice numai prin „întipăriri” şi a pus accentul pe aspectul funcţional al scoarţei, pe dinamica cerebrală, şi nu pe creşterea fibrelor nervoase ca urmare a înmulţirii întipăririlor, cum credea Conta. În ceea ce priveşte ipoteza sa despre existenţa unui nerv al creierului, al conştiinţei, se pare că ea anticipează într-o măsură teoria actuală despre scoarţa cerebrală ca zonă în care sînt localizate principalele funcţii ale conştiinţei umane.

---

[47] *Ibidem.*

[48] *Ibidem*, p. 126.

[49] *Ibidem.*

[50] *Ibidem.*

Pentru cel ce-şi asumă sarcina explicării materialiste a proceselor psihice, o mare dificultate apare în cazul explicării gîndirii. Aici Conta a folosit atît datele fiziologiei, cît mai ales postulatele filozofiei. Sprijinindu-se pe aceste date şi explicaţii, şi-a construit anumite ipoteze cu privire la baza fiziologică a gîndirii. El priveşte gîndirea ca pe o percepţie a percepţiei. Baza teoretică a ipotezelor lui este postulatul după care „nu există idei fără date ale simţurilor". Din acest postulat, conchide că, după cum pentru formarea întipăririlor de gradul întîi sînt necesare : 1) obiectele lumii externe, 2) organul care percepe, tot aşa şi pentru formarea întipăririlor de gradul doi sînt necesare : a) obiecte de perceput, b) organul special al percepţiunii de gradul doi. Conta a transformat astfel gîndirea într-o percepţie a percepţiei şi, în consecinţă, a denumit-o percepţie de gradul doi. Este adevărat, el a înţeles că gîndirea nu trebuie redusă la senzaţii, întrucît, deşi are la bază activitatea senzorială, este ea însăşi un proces superior de reflectare a ceea ce e general şi esenţial în obiectele şi fenomenele realităţii. Conta nu a reuşit însă să-i găsească substratul fiziologic. Ca punct de plecare teoretic, tezele sale au o anumită valoare. Dar ipotezele prin care voia să le fundamenteze nu au fost supuse acelei verificări pe care o putea realiza numai o metodă obiectivă de cercetare a activităţii nervoase superioare. Din această cauză, explicaţia dată de Conta bazei fiziologice a gîndirii apare astăzi ca avînd în întregul ei un caracter simplificator.

Deşi teoria întipăririlor stă sub semnul mecanicismului, prin caracterul ei materialist a jucat un rol progresist în disputa cu idealismul. Aşa, de pildă, în lumina acestei teorii este examinată critic teoria kantiană asupra spaţiului şi timpului, care avea adepţi şi în ţara noastră.

Afirmînd teza materialistă : „spaţiul şi timpul există în realitate în lumea externă", Conta explică, în conformitate cu teoria întipăririlor, cum se formează noţiunile, ideile generale de spaţiu, timp şi cauzalitate la om. Astfel, el scrie despre spaţiu, ca să ne limităm la acest exemplu, că este perceput odată cu fiecare obiect din lumea exterioară. Pe lîngă alte însuşiri ale lucrurilor, omul percepe şi „întinderea", de aceea în întipăririle de gradul întîi apar trăsături care marchează această însuşire. Şi întrucît toate lucrurile au o întindere, pe măsura cunoaşterii realităţii, la om se formează întipăriri de gradul doi, care reunesc într-o singură figură toate trăsăturile ce marchează întinderea, dimensiunile.

Pentru a îndeplini sarcina asumată, adică pentru a dovedi baza materială a tuturor proceselor psihice, Conta foloseşte teoria întipăririlor şi în explicarea altor procese (atenţie, imaginaţie, memorie), ca şi în interpretarea materialistă a viselor.

El a pus la baza unor procese psihice ca imaginaţia şi atenţia „excitaţia", noţiune curentă azi în fiziologia activităţii nervoase superioare. La Conta însă, noţiunea de „excitaţie" este insuficient de evoluată. „Excitaţia" sau „activitatea" creierului ar fi totuna cu afluxul de sînge în creier pentru a înlocui pierderile şi a mări „plasticitatea" acestui organ.

În explicarea bazei fiziologice a atenţiei şi imaginaţiei, gînditorul acordă o mare importanţă şi emoţiilor. Acestea, socoteşte el, însoţesc fiecare senzaţie, apariţia oricărei întipăriri. El consideră că, în ultimă instanţă, emoţiile determină atenţia noastră şi sub influenţa lor imaginaţia creează noi combinaţii de imagini.

De menţionat că, întemeindu-se pe explicaţia sa materialistă dată procesului imaginaţiei, Conta respinge superstiţiile, credinţa în fiinţe fantastice, relevă că ele nu reprezintă altceva decît reînvierea, într-o formă denaturată, a imaginilor obiectelor sau ființelor percepute anterior.

Pentru filozofia premarxistă, una din problemele cele mai dificile a fost explicarea conștiinței omului. Încă în introducerea la *Teoria fatalismului*, Conta a promis să dea o explicație nu numai principalelor procese psihice, dar și „conștiinței despre sine", „prin jocul forțelor mecanice, fizice și fiziologice", și astfel să dovedească încă o dată superioritatea materialismului față de idealism. Explicația pe care o dă el conștiinței, deși conține teze materialiste și prin aceasta are o anumită însemnătate, nu a depășit limitele antropologismului. Conta nu s-a putut ridica pînă la o interpretare consecvent materialistă a vieții sociale și de aceea a explicat conștiința întemeindu-se numai pe teoria întipăririlor. După părerea sa, problema conștiinței se reduce la explicarea mecanismului fiziologic cu ajutorul căruia omul își dă seama de funcționarea diferitelor facultăți ale sufletului și deosebește *eul* de alte lucruri. După cum se observă, gînditorul ieșean are în vedere conștiința individuală. Tocmai pentru că nu a reușit să înțeleagă rolul muncii și al limbii în apariția și dezvoltarea conștiinței omului, el socotea că, pentru a explica conștiința, este suficient să-i descopere „mecanismul fiziologic".

Conform teoriei sale, omul își dă seama de facultățile sale psihice datorită faptului că, în urma fiecărei funcționări a organelor, a fiecărui act al psihicului, „în organul întipăririlor de gradul întîi" rămîn întipăriri speciale ale „modalității", ale „calității" fiecărei funcții. Prin procesul abstractizării și al generalizării se formează la om ideile generale ale facultăților psihice. Întrucît emoțiile care apar cu fiecare senzație sînt foarte slabe, numai un creier foarte plastic, foarte dezvoltat le poate înregistra. Astfel se explică de ce numai animalele superioare au conștiința funcționării psihicului. Într-un mod asemănător explică Conta și apariția „conștiinței eului nostru" : cu cît omul are mai multă experiență, cu cît se găsește pe o treaptă mai înaltă a progresului, cu cît creierul lui este mai sensibil, cu atît acumulează el mai multe idei generale și aceste idei tind către o unitate.

Deși Conta leagă apariția conștiinței de „progres", de „experiență", el nu adîncește înțelesul conceptului de experiență. Prin „progres", el înțelege mai mult dezvoltarea biologică : criteriul care definește „gradul de progres" al omului este „dezvoltarea creierului", plasticitatea, greutatea și structura lui ; la rîndul ei, experiența omului depinde de plasticitatea și dezvoltarea creierului. Conta vede în om mai mult o ființă biologică și privește conștiința ca pe un produs al mediului natural, fără a distinge însemnătatea hotărîtoare a producției sociale pentru formarea omului însuși, a conștiinței sale.

CONCEPȚIA DESPRE DETERMINISM

Filozofia materialistă a lui Conta include ca o componentă principală a sa ideea determinismului universal. Și în această problemă el s-a oprit îndeosebi asupra fenomenelor mai complexe, a căror cercetare a început să fie realizată cu succes abia în secolul al XIX-lea, cum sînt cele psihice și sociale, spre a demonstra caracterul lor legic. Militînd cu fermitate în favoarea determinismului materialist, gînditorul român a fost un adversar intransigent al teoriilor indeterministe, în special al teoriei liberului-arbitru, care puneau la baza lumii voinţa, indiferent cum era concepută, ca o forţă oarbă inconştientă, ori ca o forţă conştientă, umană sau supranaturală. Conta nu a acceptat însă nici predeterminarea, cum ar putea sugera titlul primei sale lucrări filozofice. În concepţia sa asupra determinismului se manifestă clar două tendinţe ce corespund celor două direcţii ale luptei duse de el în această problemă : pe de o parte, combate voluntarismul indeterminist, iar pe de altă parte, repudiază „fatalismul religios", predeterminarea. Împotriva teoriei liberului-arbitru, Conta afirma că toate fenomenele sînt conduse de legi imuabile „fatale" (obiective), care exclud întîmplarea şi libertatea voinţei; fatalismului religios îi opune o concepţie ce admite într-o oarecare măsură libertatea de acţiune a omului, bazată pe cunoaşterea cauzalităţii fenomenelor.

Militînd în special împotriva indeterminismului, Conta relevă de la început legitatea fenomenelor lumii, afirmînd că toate fenomenele de care se ocupă ştiinţele pozitive „sînt regulate de către legi inflexibile" [51]. Dar, respingînd liberul-arbitru, el exclude deplina libertate a voinţei: „. . .Prin urmare, nu există nimic din tot ceea ce s-a numit *voinţă liberă* omenească sau dumnezeiască" [52].

Deşi Conta îşi îndreaptă eforturile spre a demonstra legitatea fenomenelor psihice şi a celor sociale, el urmăreşte în primul rînd să argumenteze ideea că determinismul recunoscut în domeniul fenomenelor fizice există şi în celelalte două domenii. Este evident că făcînd clasificarea legilor, el recunoaşte specificul legităţii fenomenelor psihice şi sociale, dar nu asupra acestui specific îşi concentrează atenţia. În ultimă instanţă, el se limitează la a extinde ideea determinismului asupra altor domenii, aşa încît, în general, trăsăturile determinismului susţinut de el sînt similare trăsăturilor acelei concepţii care istoriceşte a apărut mai devreme, fiind condiţionată de dezvoltarea mecanicii şi fizicii. El are, desigur, meritul de a fi adus argumente convingătoare în sprijinul determinismului social — între altele şi unele luate din sfera economiei politice —, dar se observă că de astă dată el nu a întrevăzut problematica nouă ce apare o dată cu cercetarea felului în care se manifestă necesitatea în viaţa socială. Şi întrucît nu s-a preocupat de specificul legilor societăţii şi a conceput necesitatea ca un lanţ neîntrerupt de cauze şi efecte, Conta a ajuns inevitabil la un determinism metafizic, denumit de el *fatalism*. Se impune însă o precizare: *fatalitatea* înseamnă în concepţia sa o *necesitate absolută*, în faţa căreia voinţa omului este neputincioasă, fiindu-i subordonată complet, şi nimic altceva. Acest termen e menit să sublinieze însuşirea ce o au legile de a nu putea fi modificate, înfrînte, desfiinţate prin voinţa umană.

Filozofia materialist-dialectică a folosit termenii *obiectiv*, *obiectivitate*, care exprimă mult mai precis, mai exact, mai ştiinţific însuşirile legilor de a fi proprii lucrurilor, de a nu putea fi desfiinţate sau modificate de oameni. Termenul de fatalism, utilizat de Conta, se apropie foarte mult de *obiectivitate*, *obiectiv*; el păstrează însă o anumită nuanţă metafizică, imprimată de caracterul filozofiei materialiste care l-a pus în circulaţie sau, mai precis, care l-a consacrat.

---

[51] V. Conta, *Teoria fatalismului*, în *op. cit.*, p. 97.

[52] *Ibidem*.

Noţiunea de legi *fatale*, *fixe şi naturale* este opusă de el liberului-arbitru. Categoria de lege fatală este incompatibilă în filozofia sa cu noţiunea de voinţă *liberă* omenească sau dumnezeiască, dar în acelaşi timp şi cu întîmplarea.

Pentru a dovedi determinismul fenomenelor psihice, Conta le-a împărţit în două mari grupe : 1. procesele psihice care condiţionează cunoaşterea şi 2. procesele psihice care determină comportarea omului. Meritul lui în analiza acestor probleme constă în faptul că a văzut determinismul proceselor psihice în activitatea de reflectare ce se realizează cu ajutorul reflexelor, că a dovedit cu date ştiinţifice caracterul legic al fenomenelor psihice. Orice acţiune reflexă, fiind un fenomen curat fiziologic — scrie Conta —, atîrnă cu totul de cauze materiale, adică de forţele naturale ale materiei. „Şi fiindcă aceste forţe sînt stăpînite de legi *fatale*, urmează că şi acţiunile reflexe iau naştere şi se execută în chip *fatal*" [53].

Într-adevăr, activitatea reflexă este determinată de „forţe naturale". Prin această teză, Conta afirmă originea naturală a activităţii psihice şi caracterul ei determinat. Datele ştiinţifice analizate de Conta atestă complexitatea legăturilor cauzale în activitatea psihică. El însuşi, sesizînd această complexitate, admite existenţa unor reflexe *despre care avem cunoştinţă* şi consideră acţiunile omului ca fiind *mijlocite* de conştiinţă, deosebite deci de mişcările corpurilor neînsufleţite, fără însă a adînci studiul deosebirilor semnalate. Referindu-se la o piatră, împinsă de uragan, ce se va rostogoli de pe dealuri pînă se va aşeza într-o vale sau într-un loc adăpostit şi la un om surprins de un asemenea uragan, care *va fugi* şi se *va ascunde* după ce poate va chibzui în deplină cunoştinţă, Conta insistă numai asupra „identităţii" mişcărilor corpurilor neînsufleţite şi a celor dotate cu conştiinţă, din punctul de vedere al acţiunii cauzale, fără a releva specificul determinismului la fiinţele vii, la cele înzestrate cu conştiinţă în special (deşi recunoaşte acest specific).

Filozoful român vede în mod unilateral legătura organismului cu mediul, ca o legătură univocă : condiţiile externe determină toate acţiunile omului, chiar dacă aceste acţiuni sînt rezultatul uneia sau al mai multor cauze, chiar dacă aceste cauze sînt cunoscute de om. Deşi din exemplul dat de Conta se putea constata atitudinea *activă* a omului faţă de influenţele provenite din afară, — ceea ce demonstra interacţiunea dintre om şi mediu —, el nu ia în considerare decît acţiunile mediului, ceea ce îl duce la concluzia tipic mecanicistă că acţiunile omului ar putea fi calculate dinainte : „Din natura fatalismului rezultă că, dacă noi am cunoaşte cu preciziune toate cauzele care au să influenţeze asupra cutărei persoane, la cutare moment în viitor, am putea prezice asemenea cu preciziune tot ce acea persoană are să simtă, să gîndească şi să facă în acel moment, întocmai precum putem prezice apropierea unei comete sau momentul fazelor lunii ori al eclipselor de soare şi lună" [54].

În cel de-al doilea grup al proceselor psihice, aşa-numite „procese determinative", Conta vede numai „determinări pe care le percepem" (voinţa) şi pe care nu le percepem (instinctul). Aceste procese reprezintă şi ele o parte din lanţul cauzelor şi efectelor.

„Fatalitatea" acestor două grupe de procese este dovedită de Conta prin explicarea bazei lor fiziologice. El relevă şi de data aceasta că procesul fiziologic care stă la baza condiţionării cauzale a fenomenelor psihice este actul reflex.

---

[53] *Ibidem*.
[54] V. Conta, *Teoria fatalismului*, în *op. cit.*, p. 216.

Căutînd cauzele care determină actele volitive, Conta le găseşte în *emoţii* (prin emoţii înţelegînd şi sentimentele, pasiunile etc.). Dar acestea sînt doar cauze imediate. De obicei, continuă el, oamenii cred că, în ultimă instanţă, aceste emoţii reprezintă cauzele ultime ale acţiunilor lor. În realitate însă, emoţiile sînt numai „forţe motrice” ale voinţei, sînt motivele activităţii: „Nu mai rămîne îndoială deci — susţine Conta — că determinarea este un efect necesar al motivelor. Însă şi acestea sînt, la rîndul lor, un efect necesar al organizaţiunii corporale a omului şi al influenţelor obiectelor exterioare. Se ştie apoi că atît organizaţiunea corpului, cît şi celelalte lucruri din lumea exterioară sînt supuse la legi fatale. Prin urmare, fiecare determinare este o simplă verigă dintr-un lanţ nesfîrşit de cauze şi efecte ce se întinde în lumea materială. Prin urmare, voinţa este fatală”[55].

Teza că obiectele exterioare constituie, în ultimă instanţă, cauza determinantă a psihicului, în sensul că psihicul le reflectă în activitatea sa, este, desigur, justă, dar afirmaţia lui Conta după care „fiecare determinare este o simplă verigă dintr-un lanţ nesfîrşit de cauze şi efecte” pune în evidenţă unilateralitatea concepţiei sale asupra determinismului psihic. Filozoful ieşean nu acordă suficientă importanţă împrejurării că aceste condiţii externe determină acţiunile omului în chip *mediat*, prin intermediul condiţiilor interne, al „organizaţiunii corporale”, cum se exprimă el însuşi uneori. Psihicul nu este o *simplă* verigă dintr-un lanţ de cauze şi efecte, ci o verigă activă ce influenţează, la rîndul lui, cauza care îl determină.

Într-un capitol al *Teoriei fatalismului*, V. Conta abordează şi problema determinismului social, pe care-l susţine apelînd la datele istoriei, economiei politice şi ale statisticii. Istoria e privită de el ca o ştiinţă care ne arată „legătura de *cauză* şi *efect* sau legătura de *evoluţiune* ori *metamorfozare* ce există între faptele sociale ce se succedează în curgerea vremii”[56], în opoziţie cu concepţiile acelor gînditori care priveau ştiinţa istoriei ca o colecţie de exemple ce ar putea să slujească moraliştilor sau oamenilor de stat. Pentru gînditorul ieşean, istoria a încetat de a mai fi o „povestire a faptelor eroice a unor oameni de seamă”, care acţionau „după bunul lor plac”. Ştiinţa istoriei caută legi, legăturile interne dintre „faptele sociale”. Totodată, gînditorul ieşean a preluat de la A. Comte şi Th. Buckle ideea rolului determinant al mediului geografic în dezvoltarea unei naţiuni.

În general, Conta extinde concepţia sa fatalistă şi asupra societăţii şi afirmă că fenomenele sociale sînt supuse unor „legi naturale şi imuabile”. El respinge părerea că legile sociale ar fi „aproximative şi schimbătoare”. Singura deosebire dintre legile sociale şi legile fizice ar consta în aceea că, primele fiind mai complexe, nu putem stabili deocamdată cu exactitate numărul cauzelor care determină evenimentele sociale.

Datele furnizate de statistică, afirmă Conta argumentînd teza cu privire la caracterul necesar al fenomenelor sociale, au stabilit că faptele sociale „se găsesc în raporturi fixe şi necesare”. Numărul căsătoriilor şi al delictelor, numărul falimentelor etc. reprezintă cifre medii, care au o anumită constanţă şi sînt într-o strînsă legătură cu alte fenomene — starea recoltei, „repartiţiunea bogăţiei publice” etc.

---

[55] *Ibidem*, p. 201.

[56] *Ibidem*, p. 99.

Folosirea datelor statistice în vederea argumentării caracterului necesar al fenomenelor sociale se datoreşte statisticianului belgian A. Quételet (1796–1874). Prin studiile sale economice gînditorul român a făcut cunoştinţă cu lucrările acestuia, care l-au ajutat în argumentarea determinismului social.

În interpretarea unor exemple din viaţa economică a societăţii, Conta reuşeşte să surprindă specificul determinismului social, depăşind, în unele cazuri, interpretarea metafizică a determinismului. Astfel, pentru a dovedi „fatalitatea" legilor sociale, dă ca exemplu „crizele comerciale". Crizele, scrie Conta, nu pot fi evitate, ele izbucnesc „într-un mod periodic" ..., „ca un efect ordinar al unei cauze permanente"[57]. Căutînd cauzele crizelor, el critică interpretarea vulgară a acestui fenomen, nefiind de acord cu cei ce „aruncă vina izbucnirii crizei asupra cutărei sau cutărei case comerciale imprudente sau doloase". Crizele comerciale sînt, spune filozoful român, „un rezultat necesar al ordinii actuale economice"[58].

În exemplul de faţă, el vorbeşte despre „cauza permanentă", despre „ordinea economică" ca o cauză a crizelor comerciale. S-ar putea ca în acest caz să avem de-a face cu o influenţă marxistă asupra gîndirii lui Conta, care a fost membru al Internaţionalei I. Acest exemplu nu reprezintă singura dovadă a faptului că, analizînd concret fenomenele economice, gînditorul ieşean se ridică uneori pînă la înţelegerea cauzelor adevărate ale fenomenelor sociale. Alt exemplu ne arată cît de adînc înţelege el manifestarea necesităţii în acţiunile umane, poate tot sub influenţa marxismului : „Un comerciant sau un industriaş — scrie Conta — îşi bate zi şi noapte capul pentru ca să facă pentru întreprinderea lui cele mai bune combinaţiuni ... şi nu pune în lucrare un plan decît numai după o deliberare matură. Şi, cu toate acestea, se găseşte la urma urmei că *libera sa determinare* n-a făcut decît ceea ce trebuia pentru ca să se îndeplinească cutare fenomen periodic ..."[59].

Din acest exemplu, gînditorul român trage însă o singură concluzie : „*Fatalitatea domneşte asupra fenomenelor sociale, întocmai ca şi asupra fenomenelor fizice şi fiziologice*"[60]. Aici este evidentă contradicţia dintre unele exemple concrete, just interpretate, şi concluziile teoretice limitate. Astfel că i se poate aplica şi lui într-o anumită măsură caracterizarea dată de Marx lui Quételet : el a văzut dincolo de întîmplările aparente din viaţa socială necesitatea internă a fenomenelor ce se repetă periodic. El nu a reuşit însă, ca regulă, să explice această necesitate.

Fatalismul lui Conta ar putea conduce pe cititor la ideea de predeterminare. Filozoful ieşean respinge o asemenea interpretare : „Voi observa mai întîi că fatalismul meu nu are a face cu fatalismul oriental"[61].

Fatalismul religios, explică el mai departe, presupune existenţa unei fiinţe mai puternice decît noi, care se opune planurilor noastre, în timp ce fatalismul său „dovedeşte că în lume nu sînt decît cauze necesare, care dau naştere la efecte tot necesare. Orice mişcare din lumea asta este născută dintr-o cauză anterioară şi, la rîndul său, va cauza numaidecît un efect"[62].

---

[57] *Ibidem*.
[58] *Ibidem*, p. 101.
[59] *Ibidem*, p. 101–102.
[60] *Ibidem*, p. 104.
[61] *Ibidem*, p. 223.
[62] *Ibidem*, p. 224.

În altă parte, Conta apără concepţia sa deterministă de cvietism, prezentînd-o ca pe o teorie activistă : ,,...Orice efect am dori noi, nu poate să se producă fără o cauză, prin urmare trebuie să dăm din mînă ca să se producă acea cauză'' [63]. Admiţînd că omul are posibilitatea să obţină un anumit rezultat pentru care este necesar numai să acţioneze, gînditorul admite implicit şi libertatea de acţiune a omului şi, în consecinţă, libertatea voinţei. Dar teoria fatalismului (ca ,,teorie'') se ridică tocmai împotriva libertăţii de voinţă (un paragraf al lucrării *Teoria fatalismului* este intitulat fără echivoc *Nu există libertatea voinţei*). Se impune deci precizarea că filozoful nu recunoaşte libertatea înţeleasă în mod idealist ca *liber-arbitru*, ca acţiune arbitrară, care nu se supune determinismului. Admite însă libertatea omului privită ca necesitate înţeleasă (fără a o numi libertate). În cazul exemplului său cu omul care, surprins de uragan, se adăposteşte sau îşi construieşte un bordei, după ce chibzuieşte în deplină cunoştinţă, spre a preîntîmpina acţiunea nimicitoare a forţelor naturii, nu admite oare libertatea omului de a acţiona? Tot aşa, cînd trebuie să rezolve chestiunea *responsabilităţii* omului pentru faptele sale, Conta este silit să admită că individul este conştient de rezultatele acţiunilor sale, că el poate să procedeze într-un fel sau altul, ceea ce înseamnă în fapt recunoaşterea libertăţii voinţei.

Ca mai toţi filozofii premarxişti, Conta stă pe poziţiile unei interpretări metafizice a cauzalităţii, identifică cauzalitatea şi necesitatea, neagă existenţa obiectivă a libertăţii şi a întîmplării, pentru că teoria sa nu le poate explica. În fapt însă, el este silit să accepte şi libertatea, şi ,,accidentul''. De asemenea, în analiza anumitor fenomene concrete, Conta se îndepărtează de teoria sa şi explică corect legăturile lor cauzale şi raporturile dintre necesitate şi întîmplare.

Concepţiei deterministe susţinute de Conta îi sînt proprii unele contradicţii şi, ca atare, i s-au adus, autorul fiind în viaţă, unele obiecţii la care el nu a rămas indiferent. Totodată, necesitatea de a aduce argumente noi în favoarea determinismului, de a adînci problema legităţii în disputa cu pozitiviştii l-a obligat să-şi revizuiască unele puncte de vedere, să atenueze unele afirmaţii, ţinînd seama de fapte şi fenomene mai complexe, care nu se puteau încadra în schema determinismului mecanicist. Concepţia deterministă iniţială împărtăşită de Conta se dovedeşte a fi susceptibilă de unele amendări, în special în ceea ce priveşte interpretarea legităţii.

În disputa cu pozitivismul, el a criticat în mod hotărît pe reprezentanţii acestui curent pentru negarea legăturilor cauzale în natură şi societate şi s-a pronunţat în favoarea principiului cauzalităţii, bază a legităţii : ,,Noţiunea lege se uneşte cu principiul scos prin inducţie din experienţa noastră : « Aceeaşi cauză produce întotdeauna acelaşi efect »'' [64].

Apărînd ideea de legitate, Conta analizează mai pe larg categoria de lege, supusă criticii de pozitivism. Legea, relevă gînditorul, reflectă numai legăturile esenţiale şi permanente. Prin aceasta polemizează cu afirmaţia pozitiviştilor potrivit căreia legile nu pot fi cunoscute, dată fiind fluenţa realităţii (ceea ce duce la imposibilitatea stabilirii tuturor împrejurărilor în care se produc fenomenele). Gînditorul român precizează, cu multă dreptate, că nu este necesar să înțelegem toate împrejurările mărunte ale manifestării fenomenelor pentru a cunoaște legăturile lor cauzale, ci este suficient dacă înțelegem „cauzele principale" ale fenomenelor. Relativismului pozitiviștilor filozoful ieșean îi opune înțelegerea justă a caracterului schimbărilor în natură. Mișcarea permanentă și schimbările în natură, remarcă el, nu pot constitui o piedică în calea cunoașterii de către om a esenței fenomenelor, întrucît, schimbîndu-se fenomenele, se păstrează mai mult timp „caracterele generale".

---

[63] *Ibidem.*

[64] *Ibidem.*

Pentru a dovedi posibilitatea cunoașterii legăturilor esențiale dintre fenomene, Conta dă exemple din viața oamenilor, citează experiențe de laborator și conchide că obținerea rezultatelor așteptate dovedește cognoscibilitatea cauzelor principale, a esenței fenomenelor.

Aprofundînd, în urma disputei cu pozitivismul, problema caracterului legității în natură și societate, Conta corectează unele teze ale concepției sale expuse în *Teoria fatalismului*. El afirmă, de pildă, în *Întîiele principii care alcătuiesc lumea*, că nu toate legile sînt „absolut trebuitoare" [65]. Acum vorbește despre o anumită „elasticitate" a diferitelor grupuri de legi: cu cît forma materiei este mai complexă și, prin urmare, conține o cantitate mai mică de materie, cu atît sînt „mai puțin exacte" legile ei și în același timp mai puțin generale. Astfel, după Conta, fenomenele lumii anorganice sînt conduse după legi foarte exacte și în același timp foarte generale, fenomenele biologice după legi mai puțin exacte (sub raport matematic), iar cele psihologice după legi și mai puțin exacte. În ceea ce privește legile sociale, ele sînt cele mai puțin exacte. Se vede de aici că el depășește poziția rigidă din *Teoria fatalismului* în interpretarea legității fenomenelor mai complexe, cum sînt cele sociale. El se apropie de o înțelegere mai justă a acestora, renunțînd, se pare, la concepția deterministă a lui Laplace extinsă la societate, conform căreia toate fenomenele stau în raporturi matematice exacte și, teoretic, e posibilă calcularea cu precizie a efectelor lor celor mai îndepărtate.

Generalizînd succesele imense ale științelor naturii din secolul al XIX-lea, Conta propune o clasificare a legilor în funcție de complexitatea formelor și de cantitatea de materie pe care le dirijează. El împarte legile în următoarele grupuri: 1) legi mecanice, fizice și chimice, 2) legi biologice propriu-zise, 3) legi psihologice și 4) legi sociologice [66]. Este un evident pas înainte pe care-l face Conta. Dacă pînă atunci el afirmase că fatalitatea domnește asupra fenomenelor sociale întocmai ca și asupra fenomenelor fizice și fiziologice, de astă dată, el diferențiază legile după specificul lor, după gradul de complexitate și după forma de mișcare a fenomenelor pe care le guvernează.

TEORIA EVOLUȚIEI

O altă problemă de mare actualitate în a doua jumătate a secolului trecut a fost pe larg dezbătută de Conta, făcînd obiectul celei de-a doua lucrări importante scrise de el: *Teoria ondulațiunii universale*. Lucrarea este o mărturie elocventă a efortului său de a aborda creator, în spirit materialist, problema evoluţiei şi a efortului de generalizare teoretică a noilor descoperiri, cu care s-au îmbogăţit ştiinţele naturii la mijlocul veacului său. Filozoful român pune problema evoluţiei pe un plan generalizat: el vrea să demonstreze „metamorfozarea", schimbarea, dezvoltarea lumii în ansamblul ei. Conta susţine caracterul progresiv al dezvoltării, parcurgerea anumitor trepte, afirmă că dezvoltarea se realizează prin ciocnirea unor „forţe rivale" şi admite existenţa „formelor neevolutive" (salturile, revoluţiile).

---

[65] V. Conta, *Întîiele principii care alcătuiesc lumea*, în *op. cit.*, p. 563.

[66] *Ibidem*, p. 562.

Într-o perioadă în care ştiinţele naturii dobîndeau un caracter teoretic, iar biologia, în special, devenise o ştiinţă sistematizatoare, care trata despre originea şi dezvoltarea vieţuitoarelor, Conta sesizează importanţa ideii evoluţiei, a dezvoltării, pentru filozofie. El întrevede posibilitatea ca această idee să devină una din problemele de bază ale gîndirii filozofice şi o îmbrăţişează cu entuziasm, consacrîndu-i una din lucrările sale. Prin abordarea problemei dezvoltării sub aspect filozofic, Conta depăşeşte pe materialiştii vulgari, incapabili de noi teoretizări filozofice, sau pe reprezentanţii evoluţionismului plat, care se mulţumeau cu o extrapolare mecanică a ideii evoluţiei organice în alte domenii, ambele categorii de gînditori nesesizînd bogata problematică filozofică implicată de ideea dezvoltării.

Teoria lui Conta asupra evoluţiei îşi găseşte expresia concentrată în „legea ondulaţiunii universale", care trebuie să fie, în concepţia sa, „una din cele mai generale [legi] ale materiei"[67]. Analizînd această lege, ajungem la concluzia că, de fapt, filozoful român urmăreşte să exprime cu ajutorul ei principalele momente, principalele trăsături ale procesului dezvoltării naturii, societăţii şi gîndirii. Ea ne apare ca o încercare de a extinde principiul evoluţiei, susţinut cu multă autoritate în domeniul ştiinţelor naturii, asupra întregii lumi. Trebuie să observăm însă că cea mai mare parte a materialului ştiinţific prin care autorul încearcă să-şi fundamenteze legea — în lucrarea *Teoria ondulaţiunii universale* — este adus din domeniul ştiinţelor naturii (lipsind cercetarea tot atît de minuţioasă a fenomenului social, deşi ulterior ideea evoluţiei e aplicată de el, pe larg, şi la domeniul gîndirii).

Legea evoluţiei formulată de Conta este redată cu ajutorul unei terminologii împrumutate cu precădere din ştiinţele naturii (fizică, biologie), terminologie care încearcă adesea să expună idei înaintate, rezultat al adeziunii sale la marile descoperiri din ştiinţele naturii. Pentru el, obiectele şi procesele din natură sînt „forme" (ca în biologie) sau „unde" (ca în fizică); ideea victoriei noului asupra vechiului prin luptă este redată prin generalizarea principiului fizic al „acţiunii şi reacţiunii", dezvoltarea este „evoluţie onduliformă" şi aşa mai departe.

Expunîndu-şi concepţia, Conta schiţează mai întîi un tablou de ansamblu al lumii, care pare a releva la el o gîndire dialectică. Din aplicările pe care le dă teoriei sale, se vede însă că este vorba mai mult de surprinderea dialecticii naturii.

În *Teoria fatalismului*, Conta susţinuse că materia este în continuă mişcare, transformare, „metamorfozare". El precizase doar că această schimbare se desfăşoară după legea ondulaţiunii universale. Acum el face efortul de a surprinde articulaţiile acestei legi. După opinia sa, mişcarea universală, sau, cum o mai numeşte el „acţiunea universală”, îmbracă două „forme” principale: lupta dintre forţe şi echilibrul forţelor. Acţiunea universală nu exclude echilibrul, dar acesta este vremelnic şi are menirea de a face posibilă existenţa „formelor materiei”. Momentele de echilibru, precizează gînditorul ieşean, sînt relative, pentru că, pe de o parte, ele au o existenţă limitată, echilibrul fiind „*rupt*” la un moment dat de lupta forţelor interne, iar pe de altă parte, chiar în interiorul formelor materiei se duce în permanenţă o luptă între „forţele rămase neechilibrate”. Lupta dintre forţe dă loc transformării formei respective, a materiei respective.

---

[67] V. Conta, *Teoria ondulaţiunii universale*, în *op. cit.*, p. 227.

Iată, fără îndoială, un tablou în esenţă dialectic al lumii în ansamblu, schiţat de Conta în primele pagini ale lucrării sale: lumea este privită într-o continuă mişcare, schimbare, transformare, corpurile în interacţiunea lor, echilibrul lucrurilor este considerat a fi doar *relativ*, el *se rupe* la un moment dat, lupta forţelor interne asigurînd apariţia unor forme noi ale materiei etc. Dar gînditorul nu rămîne la această viziune de ansamblu.

Conta îşi îndreaptă atenţia spre „formele” care rezultă prin stabilirea echilibrului. Acestea sînt împărţite de el, „după modul stabilirii şi dezvoltării lor”, în două categorii. *Formele evolutive* cresc pe nesimţite pînă la un punct culminant, apoi descresc şi dispar: „De la momentul naşterii lor cresc pe nesimţite şi treptat pînă la un punct culminant şi, de acolo, tot aşa de regulat, descresc pînă la extincţiune” [68]. Despre *formele neevolutive* spune doar că ele nu se supun acestei evoluţii şi citează ca exemplu erupţiile vulcanice, mişcările vibratorii, zidirea unei case (sic) revoluţiile etc. Conta declară ca *esenţiale* şi principale formele evolutive ale materiei: „După dezvoltările ce voi da mai jos, se va înţelege că formele universale şi esenţiale ale materiei sînt acele evolutive. Pe cînd toate celelalte forme nu sînt decît nişte acte care nu există decît numai într-atîta întrucît sînt trebuincioase la evoluţia regulată a formelor evolutive” [69]. Ca urmare a acestei poziţii principale, el va studia cu precădere formele evolutive (de fapt momentul evolutiv al dezvoltării).

Multe din ideile înaintate ale lui Conta nu au suficientă claritate datorită faptului că el caută să redea esenţa teoriei sale printr-o imagine intuitivă cum este aceea a undei, imagine care poate genera confuzii. O astfel de idee importantă, mascată de această imagine intuitivă, este aceea a dezvoltării progresive. Analiza amănunţită a „teoriei ondulaţiunii universale”, aplicată la natură, societate şi gîndire, ne duce la concluzia că în fond Conta susţine, în ciuda acestei imagini a undei, a acestui „model” de care se ţine prea aproape, ideea dezvoltării pe plan general, ideea apariţiei continue a unor forme noi ale materiei, deosebite calitativ de cele precedente. Această analiză ne arată că „evoluţia onduliformă” nu reprezintă o teorie a ciclurilor, a mişcării în cerc, uniforme, ci rămîne o teorie a evoluţiei progresive.

Trebuie să precizăm mai întîi că legea ondulaţiunii universale nu se reduce la stabilirea unei analogii între evoluţie şi o singură undă. Conta îşi imaginează un sistem complex de unde legate în aşa fel între ele, încît din succesiunea lor să rezulte apariţia unor forme noi, care se dezvoltă, în timp ce formele vechi dispar. În complexul acesta de unde, fiecare undă apare ca o *treaptă* a procesului evoluţiei.

---

[68] V. Conta, *Teoria ondulaţiunii universale*, în *op. cit.*, p. 231.

[69] *Ibidem.*

În al doilea rînd, pe lîngă imaginea unei unde imense, care conţine în ea alte unde şi care, la rîndul ei, face parte din unde mai mari (şi aşa la infinit), legea ondulaţiunii universale mai conţine o serie de teze, de principii menite să susţină ideea dezvoltării şi să o explice. Astfel, Conta afirmă că evoluţia se realizează printr-o succesiune de acţiuni şi reacţiuni, că undele se leagă astfel între ele, încît unda nouă ia naştere din punctul culminant (nu final) al undei precedente; el precizează că repetiţia are loc în condiţii noi şi, în sfîrşit, susţine (deşi nu o aplică cu consecvenţă) ideea că motorul dezvoltării îl constituie lupta forţelor contrare. Ideea de evoluţie progresivă rezultă din sistemul acesta de unde şi este susţinută de celelalte teze ale teoriei lui Conta.

Legea ondulaţiunii universale este legea apariţiei, dezvoltării şi dispariţiei formelor evolutive. Prin *formă*, Conta înţelege obiecte materiale finite, cu anumite însuşiri care le deosebesc de alte obiecte. De multe ori, el utilizează această noţiune cu înţelesul de *moment al dezvoltării*, ca în cazul expresiilor : *forme evolutive* şi *forme neevolutive*. Legea îşi trage denumirea din faptul că V. Conta numea formele evolutive *unde*. Denumirea are la baza sa o analogie între forma evolutivă şi undă. „Orice formă evolutivă — scrie Conta —, de la naşterea pînă la moartea sa, face, gradat şi pe nesimţite, o cale care ar putea fi figurată cu un semicerc. Din cauza analogiei voi da acestui semicerc denumirea de *undă*. Voi numi *curbă suitoare* cea dintîi jumătate a căii pînă la punctul culminant şi *curbă coborîtoare* pe cealaltă jumătate”[70].

Gînditorul român atrage atenţia că această denumire este convenţională, ea nu reprezintă decît o metaforă (un „model”, am zice noi azi). Totuşi are o importanţă deosebită : noţiunea de undă subliniază că fenomenele, formele materiale reprezintă procese care au un caracter trecător, care apar, se dezvoltă şi dispar. Nu numai evoluţia fiecărei forme în parte este înfăţişată sub formă de undă, dar şi evoluţia universului este prezentată, de asemenea, sub forma unei unde imense sau mai degrabă a unui sistem de unde care „se întinde în *toate direcţiile*, dezvoltînd ondulaţiunile sale în mare şi mic *pînă la nesfîrşit* . . .” [71].

Ca exemplu de evoluţie onduliformă — evoluţie care presupune apariţia, dezvoltarea şi dispariţia —, Conta citează dezvoltarea vieţii organice, a pămîntului, a sistemului solar etc. Viaţa organică este o treaptă în evoluţia pămîntului, una din undele pămîntului. Viaţa organică a avut un început foarte modest. Ea însăşi a apărut din alte forme ale materiei, care constituie undele naturii anorganice. Formele primare ale vieţii au fost foarte simple. Treptat, aceste organisme simple s-au perfecţionat. Ele s-au transformat în specii (*unde*) din ce în ce mai adaptate, ajungînd pînă la om. Viaţa organică nu şi-a atins încă punctul culminant, întrucît omenirea mai progresează încă. Referindu-se la o serie de observaţii geofizice, Conta afirmă că va veni neapărat o epocă în care viaţa pe pămînt va deveni din ce în ce mai grea. Atunci va începe curba descendentă a vieţii, care va duce la decăderea şi apoi la dispariţia ei, după ce mai întîi va fi apărut o formă evolutivă mai perfecţionată. Care este acea formă, Conta nu precizează.

---

[70] V. Conta, *Teoria ondulaţiunii universale*, în *op. cit.*, p. 233.
[71] *Ibidem*, p. 236.

Însăşi viaţa organică se compune dintr-o serie de unde, adevărate trepte în dezvoltarea ei (diferite specii de plante şi animale); acestea din urmă se compun de asemenea din alte unde etc.

Pe de altă parte, viaţa organică este numai o treaptă a undei ce reprezintă evoluţia pămîntului; pămîntul însuşi este numai „un pas în lunga cursă a sistemului nostru solar”, iar acesta din urmă „este o undă secundară din viaţa nebuloasei noastre” [72].

Ipoteza Kant-Laplace, pe care o îmbrăţişează Conta atunci cînd explică apariţia sistemului nostru solar, confirmă întrutotul ideea că sistemul solar nu este veşnic, că el constituie ceea ce numea Conta o formă evolutivă, că a apărut dintr-o altă formă materială şi după o anumită evoluţie va dispărea în mod inevitabil.

Susţinînd că sistemul solar va trece neapărat printr-o curbă coborîtoare, Conta se grăbeşte să precizeze, subliniind ideea dezvoltării, că, după aceea, el nu va avea o viaţă asemănătoare celei precedente, ci va ceda locul unei alte lumi, cu o altă formă; de unde rezultă că filozoful ieşean respinge în mod hotărît ideea simplei repetări a căii deja parcurse în mişcarea universului. El vorbeşte despre apariţia unor lumi şi a unor forme noi.

În teoria lui Lyell asupra dezvoltării pămîntului, Conta găseşte un argument puternic pentru a dovedi că şi pămîntul trece prin anumite stadii de dezvoltare. Înfăţişînd evoluţia pămîntului, el enunţă şi o foarte importantă idee dialectică. Din expunerea datelor cu privire la diferitele stadii prin care trece pămîntul reiese că V. Conta nu priveşte schimbările pe care le-a suferit pămîntul ca simple schimbări cantitative, ci ca schimbări calitative. În evoluţia pămîntului, el stabileşte trei perioade fundamentale deosebite: fizică, chimică şi fiziologică. Fiecare perioadă nouă înseamnă un pas înainte în dezvoltarea materiei pe pămînt, marchează un grad de organizare mai complexă a materiei, o mişcare mai complexă.

Formele noi ale materiei, calitativ deosebite faţă de cele anterioare, sînt explicate de Conta prin apariţia unei forme noi, mai complexe, de mişcare a materiei. (Este adevărat că la el mai găsim încă noţiunea de forţă, ca la majoritatea naturaliştilor din această epocă. Însă, aşa cum rezultă din ultimele sale lucrări, forţa este identică, la Conta, cu mişcarea în manifestările sale concrete).

Din tabloul înfăţişat de Conta se vede limpede că, după el, pămîntul trece prin trei perioade, care se deosebesc calitativ. El afirmă în termeni expreşi că în perioada a treia a evoluţiei pămîntului a apărut „un nou gen de forme materiale, care întrece în varietate şi complicaţiune tot ce s-a văzut pînă acum”[73]. Pornind de la acest caz concret, Conta pune o problemă de importanţă teoretică generală: pot fi reduse fenomenele fiziologice la fenomene chimice? „Unii filozofi naturalişti — constată el — susţin că fenomenele fiziologice nu sînt decît nişte combinaţiuni şi reacţiuni chimice” [74]. Gînditorul român respinge în mod hotărît acest punct de vedere reducţionist în problema raportului dintre cantitate şi calitate, arătînd că, într-adevăr, între cele două grupuri de fenomene există o înrudire, că între ele nu poate fi săpată o prăpastie, întrucît au multe puncte comune, dar în acelaşi timp că între ele nu poate fi ştearsă orice graniţă :

---

[72] *Ibidem*, p. 235.
[73] *Ibidem*, p. 257.
[74] *Ibidem*.

„Fenomenele fiziologice — scrie el — seamănă mai mult cu cele chimice decît cu oricare altele; dar, cu toate acestea, nu pot fi confundate unele cu altele"[75]. Argumentînd afirmaţia sa, Conta remarcă, în primul rînd, că sfera fenomenelor fiziologice este mai mică decît sfera fenomenelor chimice şi, în al doilea rînd, subliniază gradul înalt al organizării şi complexităţii mişcărilor materiei organice: „. . . Fenomenele fiziologice reprezintă o complicaţiune mult mai mare de forţe mult mai numeroase şi mai diverse"[76].

Ceea ce a stabilit în legătură cu deosebirea calitativă dintre fenomenele organice şi chimice este considerat de Conta ca fiind valabil şi în ceea ce priveşte deosebirea dintre fenomenele fizice şi chimice. Generalizîndu-şi concluziile, Conta scria: „De aici urmează că, din punctul de vedere al diversităţii şi complicaţiunii, fenomenele fiziologice se deosebesc de cele chimice tot atîta pe cît acestea se deosebesc de cele fizice"[77].

El înţelege dezvoltarea ca o dispariţie a formelor vechi şi apariţie a unor forme noi, mai perfecte, forme noi ce reprezintă grade, trepte ale procesului progresiv de evoluţie a materiei: „. . . Din cauza relativităţii ce cunoaştem, fiecare undă conţine alte unde secundare, care constituie tot atîtea trepte pe curbele ei suitoare şi coborîtoare; şi, la rîndul său, ea este conţinută de o undă mai mare, în care ea ţine locul de o simplă treaptă. Cu chipul acesta — conchide el —, materia în metamorfozarea sa veşnică face o adevărată mişcare ondulatorie"[78]. De aici rezultă în mod clar că prin mişcarea ondulatorie Conta înţelege o mişcare progresivă, care se înfăptuieşte prin apariţia şi dispariţia formelor deosebite calitativ unele de altele.

Ideea dezvoltării pe calea înlăturării vechilor forme materiale şi a apariţiei unor forme noi, mai perfecte, pe calea luptei noului cu vechiul este susţinută şi cu ajutorul altui principiu, care afirmă că evoluţia ar constitui o „succesiune de acţiuni şi reacţiuni"[79]. Gînditorul vede în succesiunea acţiunilor şi reacţiunilor una din particularităţile „legăturii" dintre fenomene, una din particularităţile dezvoltării. Prin aceasta, el înţelege o succesiune în procesul evoluţiei formelor materiale în care fiecare fenomen dispare odată cu apariţia altui fenomen mai perfect. Pentru a ilustra această teză, dă ca exemplu dezvoltarea ideilor, procesul adevărului. O anumită idee (un sistem de idei, de adevăruri), arată gînditorul, se naşte şi începe treptat să pună stăpînire pe minţile oamenilor. Atunci cînd ea atinge punctul culminant, se naşte însă altă idee, superioară. Pe măsură ce a doua idee se dezvoltă şi pune stăpînire pe minţile oamenilor, cea care i-a dat naştere decade şi dispare. Din ea nu rămîne decît o mică parte de adevăr. La rîndul ei, cea de-a doua idee dispare şi ea o dată cu apariţia unei alte idei mai perfecte etc.

De asemenea, fiecare adevăr apare la început ca o simplă ipoteză, formulată uneori simultan de cîţiva oameni de ştiinţă. Treptat, devine stabil, se consolidează, capătă mai mulţi adepţi. Fiecare adevăr ajunge la un punct culminant, după care apare curba descendentă, pînă cînd ajunge la momentul înlocuirii lui cu un alt adevăr: „apare reacţiunea", conchide Conta.

---

[75] *Ibidem.*

[76] *Ibidem.*

[77] *Ibidem.*

[78] *Ibidem*, p. 233.

[79] *Ibidem*, p. 236.

Explicînd cum se asigură progresul, dezvoltarea, V. Conta observă că fenomenul nou (unda) apare atunci cînd antecedentul se află la punctul său culminant, în plenitudinea forţelor sale: „Undele de acelaşi grad, care se succedează nemijlocit, sînt astfel legate şi vîrîte una în alta, încît punctul culminant al antecedentei reprezentează şi începutul curbei suitoare a consecventei, iar sfîrşitul curbei coborîtoare a antecedentei reprezentează şi punctul culminant al consecventei" [80]. Cînd începe să se dezvolte o undă nouă, scrie el, înseamnă că începe o „reacţiune împotriva undei vechi". Calea parcursă de ele în comun este reprezentată grafic printr-o jumătate de curbă. Dar, pe cînd pentru unda cea veche aceasta figurează decăderea sa, pentru unda nouă reprezintă ascensiunea.

O altă teză care ne dezvăluie înţelegerea evoluţiei ca un proces progresiv îl constituie felul în care rezolvă gînditorul român problema repetabilităţii.

Înfăţişarea procesului de dezvoltare sub formă de unde cu ramuri ascendente şi descendente ridică în mod inevitabil problema repetabilităţii fenomenelor. De la bun început, poziţia lui Conta în această chestiune este clar exprimată: „Din aceea că materia şi forţa sînt nesfîrşite mai rezultă că *formele* luptelor şi echilibrurilor variază veşnic, pînă la nesfîrşit, şi că, prin urmare, universul nu trece niciodată de-a doua oară pe calea odată parcursă" [81]. Iată dedusă de aici imposibilitatea apariţiei a două fenomene absolut identice: „Am văzut mai sus că din faptul că materia este nesfîrşită rezultă că aceasta se metamorfozează veşnic, fără a trece vreodată de-a doua oară, pe calea deja parcursă. Aceasta este cauza pentru care undele în genere, şi mai cu seamă acele care sînt de graduri deosebite, nu poate să aibă aceeaşi formă" [82].

Gînditorul român subliniază că fenomenele nu sînt identice pentru că repetarea are loc în condiţii noi. Astfel, curba coborîtoare a undei reprezintă o anumită repetare a acelei suitoare, însă de astă dată în sens invers: ele nu sînt identice, deoarece au alte locuri în unda superioară, evoluţia lor se săvîrşeşte în condiţii diferite. „Astfel se explică — conchide Conta — pentru ce individul omenesc îmbătrîneşte, decade şi moare, fără a trece din nou prin întocmai aceleaşi faze prin care trece copilul spre a deveni om matur" [83].

Cercetarea multilaterală a procesului dezvoltării lumii, cu scopul stabilirii legilor sale, ridică şi problema izvorului dezvoltării fenomenelor, a forţei lor motrice.

Pentru gînditorul nostru, izvorul dezvoltării îl constituie lupta dintre forţele interne ale fenomenelor, ceea ce el numeşte „lupta secundară". Lupta secundară (care se desfăşoară înăuntrul formei materiale după instaurarea echilibrului în virtutea căruia fiinţează forma dată) dezvoltă forma respectivă şi o duce definitiv la pieire (favorizînd totodată şi naşterea unei forme noi). Aici se ridică însă întrebarea: cum înţelege el lupta secundară, ca o luptă universală între tendinţele opuse, laturile opuse ale fenomenelor? Analizînd dezvoltarea vieţii pe pămînt, vorbeşte, de exemplu, despre lupta între două „forţe rivale" (ereditatea şi adaptarea) ca despre izvorul perfecţionării speciilor. În mod teoretic, el proclamă universalitatea luptei forțelor contrarii, dar practic se îndepărtează de la această teză atît în explicarea vieții sociale, cît și în explicarea evoluției „ideilor metafizice".

---

[80] *Ibidem*, p. 236.
[81] *Ibidem*, p. 230.
[82] *Ibidem*, p. 235.
[83] *Ibidem*, p. 236.

Prezentînd un tablou dinamic al lumii, Conta ajunge la concluzia că *tuturor* formelor și fenomenelor le este proprie o luptă internă a „forțelor rămase neechilibrate" (existența unui corp presupunînd un echilibru relativ). Și întrucît lupta aceasta *există în interiorul corpurilor și după stabilirea echilibrului principal*, el a denumit-o „secundară". Ei îi revine un rol însemnat, acela de a „dezvolta" forma respectivă, de a o dezvolta din interior. Ideea merită să fie reținută.

Conta înțelege dezvoltarea ca o „evoluție interioară" [84] ca „mersul conținutului anumitor corpuri" [85] (de aceea caută izvorul dezvoltării în interiorul fenomenelor). Gînditorul român a stabilit că din clipa apariției sale, în fiecare formă materială se desfășoară o luptă permanentă între forțele ei *interne*. „În fiecare ființă vie, evoluțiunea complexivă rezultă *mai cu seamă* din echilibrul și lupta forțelor interne, adică a acelor forțe care se nasc din interiorul forțelor ce evoluționează" [86].

Analiza tezelor fundamentale ale legii ondulațiunii universale arată convingător că la Conta concepția asupra dezvoltării se deosebește fundamental de teoria ciclurilor. Gînditorul afirmă ideea dezvoltării progresive a lumii. La el mișcarea formelor materiale nu se produce în cerc închis, fără nici o perspectivă de dezvoltare, ca la Vico. Este adevărat că mișcarea ondulatorie are, de obicei, un caracter ritmic și uniform, însă la Conta, concepția asupra mișcării este strîns legată de teza dezvoltării lumii infinite, astfel că procesul dezvoltării lumii în întregul ei apare sub forma unui sistem de unde foarte complex, infinit. În ultimă instanță, printr-o serie de teze și explicații, Conta precizează că lumea se dezvoltă veșnic, atingînd forme și stadii tot mai noi și mai perfecte, care apar ca trepte mai înalte ale unui proces progresiv infinit.

În introducere la *Teoria ondulațiunii universale*, definind scopul lucrării, Conta preciza că urmărește să stabilească legea evoluției universale și totodată să-i facă „în cîtva și aplicațiunea practică". Și, într-adevăr, cea mai mare parte a lucrării este consacrată analizei concrete a faptelor prin care fundamentează legea evoluției, în special analizei evoluției vieții organice și într-o măsură redusă analizei vieții sociale.

Urmărind evoluția vieții organice, Conta este preocupat de cauzele care determină dezvoltarea organismelor și încearcă să elaboreze o teorie proprie cu privire la dezvoltarea vieții organice, criticînd unele aspecte ale teoriei darviniste a variabilității speciilor. Trebuie să remarcăm că, analizînd datele științifice din domeniul biologiei, el se îndepărtează adeseori de tema centrală a lucrării sale — fundamentarea legii ondulațiunii universale — și abordează o serie de probleme care de fapt ies din sfera filozofiei. De aceea vom acorda un spațiu mai redus problemelor speciale care reprezintă o îndepărtare de la tema centrală cercetată de Conta.

În analiza dezvoltării vieții pe pămînt, Conta găsește unul din argumentele cele mai puternice spre a susține tezele referitoare la caracterul trecător al fenomenelor, la dezvoltare înțeleasă ca apariție și dispariție a formelor materiale, la apariţia unor forme noi, mai perfecte, la izvorul dezvoltării etc.

---

[84] V. Conta, *Théorie de l'ondulation universelle*, Paris, 1895, p. 39; vezi și volumul citat, p. 637 (nota 16).

[85] *Ibidem*.

[86] *Ibidem*, p. 253.

Viaţa, afirmă Conta, a apărut dintr-o altă formă a materiei, mai puţin perfectă, din forma anorganică. La început, fiinţele vii erau extrem de simple, dar s-au dezvoltat şi perfecţionat treptat. Abordînd problema apariţiei vieţii, filozoful ieşean analizează diferite teorii referitoare la originea vieţii, încearcă să dea vieţii o definiţie ştiinţifică. În problema originii vieţii pe pămînt, el apare ca adept al teoriei generaţiei spontane înţeleasă ştiinţific, evoluţionist.

Semnalăm că, în cadrul analizei evoluţiei vieţii organice, a fiinţelor vii, Conta are posibilitatea să aplice concret teoria luptei secundare ca izvor al dezvoltării, să arate cum înţelege el dezvoltarea pe calea luptei dintre forţele interne ale fenomenelor şi elaborează astfel o teorie a variabilităţii speciilor.

La baza teoriei dezvoltării fiinţelor vii, susţinută de gînditorul ieşean, se găsesc atît teoria darvinistă a evoluţiei, cît şi teoriile elaborate de alţi naturalişti (Lamarck, Wallace, Haeckel).

Spre deosebire de Darwin, în explicarea transformării speciilor, Conta, urmîndu-l pe Haeckel şi în anumite probleme pe Lamarck, subliniază rolul şi importanţa adaptării la noile condiţii ale mediului. De pe poziţia teoriei haeckeliene cu privire la mecanismul transformării speciilor, care pune accentul în special pe rolul adaptării în procesul dezvoltării, Conta a criticat părţile socotite de el slabe ale teoriei darviniste cu privire la dezvoltare, dar uneori a exagerat aceste părţi slabe. El şi-a îndreptat criticile împotriva legii suprapopulaţiei şi luptei pentru existenţă, împrumutată de Darwin de la Malthus, împotriva explicării transformării speciilor numai prin selecţie naturală, împotriva diminuării rolului mediului extern şi al adaptării la condiţiile noi, în continuă schimbare ale acestuia. Trebuie să arătăm că de fapt Conta se ridică împotriva selecţiei naturale înţelese ca rezultat al suprapopulaţiei. El nu vede că la Darwin noţiunea de selecţie naturală are un sens mai larg — selecţia indivizilor mai bine adaptaţi la condiţiile de viaţă. Conta crede că pentru Darwin selecţia naturală este sinonimă cu lupta pentru existenţă.

Urmărind problema sub raport filozofic, constatăm că V. Conta priveşte dezvoltarea vieţii organice ca rezultat al luptei interne, ca rezultat al luptei a două „forţe rivale": adaptarea la mediu şi ereditatea. Vădind o înţelegere dialectică a izvorului dezvoltării vieţii organice, Conta subliniază că numai interacţiunea acestor două „forţe rivale" poate explica dezvoltarea, perfecţionarea organismelor. El vede în adaptare elementul activ al dezvoltării, iar în ereditate elementul pasiv, a cărui importanţă constă în fixarea şi conservarea însuşirilor speciei. (Examinînd mai amănunţit cele două elemente ale evoluţiei vieţii, el încearcă să explice mecanismul eredităţii şi să aducă unele completări concepţiei despre adaptare).

Ereditatea şi adaptarea sînt considerate de Conta drept laturile, elementele fundamentale, a căror luptă determină dezvoltarea organismelor. El numeşte aceste două elemente „forţe rivale", exprimînd prin aceasta caracterul contradictoriu al procesului dezvoltării vieţii. Gînditorul ieşean nu se ridică însă nici în problema izvorului dezvoltării pînă la o tratare dialectică conştientă, pînă la generalizarea deplină a exemplelor concrete (el nu vede în lupta forţelor contrare legea fundamentală a dezvoltării).

Distincţia pe care o face de la început Conta între formele evolutive ale materiei şi formele neevolutive este caracteristică pentru poziţia sa în problema dezvoltării : prin această distincţie respinge evoluţionismul plat, dar totodată dovedeşte, prin însemnătatea acordată formelor evolutive, că a avut în vedere în special dezvoltarea naturii.

Deosebirea dintre cele două categorii de forme ale dezvoltării nu este făcută după un criteriu clar : formele evolutive ar avea o curbă ascendentă, un punct culminant şi o curbă descendentă. În categoria a doua intră toate celelalte mişcări care nu reprezintă un proces complet de evoluţie, ci numai o parte a unui asemenea proces, ca acţiuni care contribuie la evoluţie : mişcările bruşte şi violente, mişcările vibratorii, revoluţiile sociale. Totuşi această distincţie prezintă un element demn de luat în consideraţie ; după felul cum înţelege formele neevolutive, ne dăm seama că în fond Conta abordează problema salturilor, a întreruperii continuităţii, deşi într-o formă specifică. Aceasta rezultă şi din faptul că el include în categoria formelor neevolutive ceea ce noi am numi salt, ca, de exemplu, revoluţiile sociale. Poziţia lui Conta în problema salturilor nu este exprimată cu suficientă claritate, dar poate fi urmărită în lucrările sale. Se va vedea astfel că uneori neagă salturile, iar alteori afirmă existenţa lor în funcţie de sensul dat noţiunii de salt. Nu se ocupă însă în mod special de definirea salturilor şi de stabilirea rolului lor în procesul dezvoltării, întrucît le înglobează în „formele neevolutive".

Autorul teoriei ondulaţiunii universale acordă accepţii deosebite şi chiar opuse cuvîntului salt, în funcţie de contextul în care abordează problema : V. Conta neagă salturile înţelese ca schimbări bruşte, cărora le-au dat naştere cauze necunoscute, dar recunoaşte existenţa salturilor calitative.

Gînditorul însuşi afirmă că recunoaşterea existenţei salturilor nu vine în contradicţie cu principiile teoriei sale, deoarece : 1) a negat numai salturile nepregătite de o perioadă evolutivă şi 2) pe lîngă existenţa „formelor evolutive", teoria ondulaţiunii universale admite şi existenţa „formelor neevolutive".

Separîndu-se de evoluţionismul plat spencerian, Conta relevă rolul formelor neevolutive şi exprimă ideea că tocmai datorită acestor mişcări există deosebirea calitativă a lucrurilor, a fenomenelor : „. . . Dacă toate mişcările care există în univers ar fi, în succesiunea lor, *totuna de nesimţite*, adică *absolut egale*, atunci nu ar mai fi pe lume nici ondulaţiuni, nici sfere de acţiuni mai mici, conţinute în sfere mai mari, nu ar fi, cu un cuvînt, nimic din ceea ce se numeşte organism universal sau organism particular" [87]. Despre formele neevolutive, afirmă că ele au rolul de a contribui la evoluţia corpurilor, că sînt „acte funcţionale ale formelor evolutive".

Dar cînd este vorba să se pronunţe asupra importanţei celor două grupe de mişcări, evolutive şi neevolutive, Conta nu ezită să le considere ca esenţiale şi fundamentale pe primele. Apariţia şi dispariţia formelor materiei urmează, în ansamblu, legea ondulaţiunii universale, care este o lege a formelor evolutive. Cît priveşte formele neevolutive, acţiunea acestora este subordonată celor dintîi : „. . . Modul universal de constituire şi disparițiune a formelor materiei este *evoluţiunea onduliformă*, pe cînd mişcările şi formele neevolutive nu există decît în *interiorul undelor* şi nu au decît funcţiunea de a dezvolta pe acestea din urmă"[88]. Aşadar, admiţînd existenţa salturilor, a formelor neevolutive, Conta nu le acordă acestora o importanţă primordială şi, deşi le atribuie rolul important de a dezvolta undele, se grăbeşte să precizeze că ele au loc numai în procesul evoluţiei şi conform unor anumite legi. Se creează aici impresia că autorul se teme ca teoria sa referitoare la formele neevolutive să nu fie folosită de creaţionişti, de cei care susţin teoria catastrofelor. Şi tocmai de aceea el adaugă : „Dar toate aceste neregularităţi[89] aparente se repetează regulat şi totdeauna în proporţiune hotărîtă, astfel că destrucţiunea undelor se face tocmai în măsura trebuincioasă pentru a favoriza evoluţiunea undelor de *toate gradele* şi pentru a da, astfel, deplină satisfacere legii ondulaţiunii universale"[90].

---

[87] V. Conta, *Teoria ondulaţiunii universale*, în *op. cit.*, p. 256.

În concluzie, Conta se delimitează de evoluţionismul plat al lui Spencer, căruia îi opune teoria sa asupra formelor neevolutive. Formelor neevolutive el le atribuie un anumit rol în procesul evoluţiei şi unul destul de important cînd afirmă că, în lipsa lor, „natura întreagă ar fi oarecum moartă"[91], nu le acordă totuşi rolul hotărîtor în procesul dezvoltării.

Înţelegerea dezvoltării ca dispariţie şi apariţie, critica reducţionismului în problema stărilor calitative ale fenomenului, înţelegerea izvorului dezvoltării ca luptă între forţele interne ale fenomenelor sînt, cu toate limitele lor, teze care demonstrează că, analizînd evoluţia naturii vii, Conta a sesizat o serie de trăsături ale dialecticii naturii.

Pentru a dovedi însă caracterul general al legii evoluţiei trebuia analizată şi explicată şi dezvoltarea vieţii sociale. Intenţia lui Conta a fost să consacre cercetării vieţii sociale o lucrare specială, dar a socotit că pentru fundamentarea legii sale asupra dezvoltării poate să se limiteze la analiza „cîtorva exemple" din viaţa socială a oamenilor.

Cînd a procedat la analiza fenomenelor sociale, Conta a venit cu o concepţie formată asupra evoluţiei, fără a căuta specificul manifestării legilor dezvoltării în acest domeniu al realităţii. Într-o sumară expunere a „chestiunilor de sociologie", el se limitează de fapt la înregistrarea unor trăsături care par a fi comune structurii şi dezvoltării vieţii organice şi vieţii sociale, urmîndu-l îndeaproape, în tratarea acestei probleme, pe sociologul H. Spencer, autorul cunoscutei teorii organiciste cu privire la viaţa socială. Şi dacă în problema cunoaşterii, în interpretarea fenomenelor psihice, în definiţia vieţii, în problema esenţei legii evoluţiei, Conta are faţă de Spencer o poziţie critică, în ceea ce priveşte analiza fenomenelor sociale, el a văzut în sociologia lui Spencer o lucrare de o „enormă importanţă".

Pentru Conta, ca şi pentru Spencer, sociologia este un fel de fiziologie. El vede în viaţa socială aceleaşi funcţii, aceleaşi structuri şi în esenţă aceleaşi organe care există în fiecare organism viu, mai dezvoltat : deosebirea este numai în dimensiunile organismelor. După opinia sa, deosebirea semnalată nu este însă esenţială. Individul este o asociaţie de celule, societatea umană — un organism imens. Pe baza acestei analogii se construiesc toate consideraţiile gînditorului ieşean cu privire la legile sociale.

---

[88] *Ibidem.*

[89] Prin cuvîntul *neregularitate,* Conta subînţelege mişcarea care nu se supune legii evoluţiei, care nu reprezintă o evoluţie onduliformă completă. Aici el înglobează mişcările saltiforme, mişcările ritmice, revoluţiile, într-un cuvînt „formele neevolutive".

[90] V. Conta, *Teoria ondulaţiunii universale,* în *op. cit.,* p. 256.

[91] *Ibidem.*

Analizînd viaţa socială, Conta nu vede adevăratele trăsături comune atît dezvoltării sociale, cît şi dezvoltării vieţii. El încearcă să dovedească tocmai universalitatea acelor legi care sînt limitate şi reflectă specificul vieţii organice. Structura societăţii ar coincide cu structura organismului, evoluţia naţiunilor cu evoluţia speciilor, „cooperarea" şi „solidaritatea" existentă într-un organism viu ar exista şi în societate : „În dezvoltarea societăţilor omeneşti — scria Conta — observăm acelaşi progres în diviziunea muncii şi diferenţierea organelor, în solidaritatea părţilor constitutive şi în mărirea masei, ca şi în dezvoltarea societăţilor de celule care constituiesc indivizii"[92]. De astă dată, Conta nu mai vorbeşte despre lupta „forţelor rivale", ci, adoptînd teoria organicistă a lui Spencer asupra vieţii sociale, el preia şi concluziile cu privire la solidaritatea tuturor părţilor societăţii, la structura naturală a societăţii, la împărţirea naturală a funcţiilor ei etc. Biologizînd societatea — fiecare naţiune reprezintă o anumită „specie de oameni", naţiunile ar lua naştere în urma unei „emigraţiuni" şi ar trebui să „emigreze" periodic spre a evita decăderea etc. — şi aplicîndu-i schema „ondulaţiunii", Conta ajunge la concluzii infirmate de practica social-istorică. Sub influenţa unor teorii la modă atunci în Occident, el vorbeşte despre decăderea unor anumite popoare, care s-ar găsi pe curba coborîtoare şi care vor dispărea cu timpul, ca popoare „vechi".

Părţile slabe ale teoriei lui Conta asupra dezvoltării ies la iveală şi atunci cînd aplică legea ondulaţiunii universale la explicarea dezvoltării „ideilor metafizice" (filozofice). Şi aici ies în evidenţă un anumit schematism al teoriei sale asupra dezvoltării şi limitele materialismului său. Aşa după cum speciile actuale de plante şi animale reprezintă rezultatul evoluţiei fiinţelor primare vii, tot aşa — socoteşte Conta — şi sistemele filozofice din epoca noastră reprezintă rezultatul evoluţiei treptate a credinţelor oamenilor primitivi.

Concepţia lui Conta asupra evoluţiei apare, pe baza analizei tezelor ei fundamentale, ca o încercare de sinteză teoretică a descoperirilor în domeniul ştiinţelor naturii în secolul al XIX-lea, ca una din expresiile noii concepţii asupra naturii, pregătită în special de o serie de importante descoperiri ale ştiinţei timpului, ca o concepţie care depăşeşte evoluţionismul plat. Conta şi-a dat seama de acest lucru cînd a caracterizat legea ondulaţiunii universale ca „o lege a evoluţiunii, pătrunsă altfel ca pînă acum". Prin aceasta, el arată că vede legătura care există între teoria evoluţiei elaborată de Spencer şi concepţia sa asupra dezvoltării, dar în acelaşi timp ne atrage atenţia şi asupra deosebirilor dintre ele. Conta se considera evoluţionist, însă evoluţionist care se deosebeşte de ceilalţi adepţi ai acestui curent de gîndire.

Filozoful român şi-a delimitat el însuşi teoria evoluţionistă de teoria altor evoluţionişti, şi în primul rînd de evoluţionismul lui Spencer. Această delimitare este pe deplin întemeiată ; Conta însuşi a arătat unele deosebiri dintre teoria sa şi teoria lui Spencer despre evoluţie. El a opus formulei lui Spencer „toate mişcările sînt ritmice", principiul său „toate formele sînt trecătoare", iar evoluţionismului plat al lui Spencer tezele sale cu privire la evoluţie, întemeiate pe recunoaşterea formelor neevolutive (a mişcărilor în salturi, a revoluţiilor) etc.

Privind în ansamblu concepţia lui Conta asupra evoluţiei se impune să facem o distincţie între ideea evoluţiei, a dezvoltării progresive, susţinută de el, idee înaintată, și schema prin care încearcă să explice mecanismul evoluției. Teoria „ondulațiunii universale", pe lîngă ideile de valoare enunțate de autorul ei, prezintă și elemente contradictorii, inconsecvențe, oscilări, rezultînd dintr-o tendință de absolutizare a specificului dezvoltării lumii organice, care a imprimat un caracter oarecum schematic legii ondulatiunii privite ca lege generală a dezvoltării.

---

[92] *Ibidem*, p. 381.

Contradicțiile poziției lui Conta se manifestă și în cîteva puncte esențiale ale problemei dezvoltării: în problema luptei contrariilor, a saltului și, în parte, în problema calității. Pe de o parte, el susține ideea dezvoltării, a luptei forțelor contrarii, a ruperii echilibrului, afirmă existența formelor neevolutive; pe de altă parte, declară că evoluția se realizează „pe nesimțite" (apoi aduce acestei poziții un corectiv spunînd că ea se realizează „relativ pe nesimțite"), pune lupta contrariilor pe același plan cu echilibrul, renunță la ea în explicarea vieții sociale etc. Aceste contradicții își au explicația în împrejurarea că, în gîndirea sa, trecerea de la metafizică la dialectică se face sub presiunea faptelor, care impun anumite idei dialectice, fără ca gînditorul să înțeleagă pe deplin importanța formelor anterioare ale dialecticii (ca dialectica lui Hegel, de pildă). Apelul la datele științelor naturii — devenite în acea epocă științe teoretice — a asigurat materialismului dezvoltat de Conta terenul solid al faptelor și a constituit impulsul spre interpretări dialectice.

În ciuda unor simplificări, a unor teze cu caracter schematic, a unei interpretări biologizante a societății, teoria filozofului ieșean asupra evoluției rămîne o încercare îndrăzneață de sinteză materialistă, care îmbogățește filozofia românească cu idei dialectice, făcînd-o aptă să recepteze cu mai multă ușurință, în deceniile următoare, filozofia materialist-dialectică.

PROBLEMA CUNOAȘTERII. OBIECTUL FILOZOFIEI

În teoria cunoașterii, Conta a continuat linia materialiștilor francezi. El și-a însușit, ca și ei, cuceririle materialismului din secolul al XVII-lea, dar a încercat să aducă și idei noi, dezvoltînd „teoria întipăririlor" și aducînd unele contribuții demne de reținut în problema adevărului.

Prin „teoria întipăririlor", Conta încerca să explice materialist acel moment al cunoașterii în interpretarea căruia la empiriștii englezi au apărut unele devieri spre idealism, și anume să explice trecerea de la senzorial la rațional în cunoaștere. Se știe că Locke, pe lîngă experiența externă, admitea existența „reflexiei", așa-numita experiență internă. Materialiștii francezi au reușit să înlăture inconsecvența lui Locke în interpretarea activității gîndirii. Conta, mergînd pe linia materialiștilor francezi din secolul al XVIII-lea, dezvoltă teoria întipăririlor, care are la bază ideea valoroasă a legăturii organice dintre senzație și gîndire ca primă și a doua treaptă a procesului unic de cunoaștere a lumii. În consecință, el a pășit în domeniul teoriei cunoașterii chiar în momentul cînd a început să analizeze problema naturii psihicului și a determinismului psihic. Mai tîrziu, criticînd idealismul, în special pozitivismul, el a tratat și alte probleme, cum ar fi aceea a criteriului adevărului, a raportului dintre adevărul relativ și cel absolut etc. (Spre regretul nostru, poziția sa în unele din aceste chestiuni este abia schițată în ultimele sale lucrări, dintre care unele neterminate. În aceste studii întîlnim idei originale, prin care Conta depășește unilateralitatea senzualismului de la care a pornit şi face un pas important spre dialectică în problema adevărului).

Posibilitatea cunoaşterii, a progresului continuu al cunoştinţelor, a reflectării realităţii în senzaţii, noţiuni, legi este în permanenţă afirmată de Conta. Încrederea sa în ştiinţă, în posibilitatea de cunoaştere a lumii „cu ajutorul ştiinţelor şi artelor" este nelimitată. De la primele cuvinte ale primei sale lucrări se afirmă ca partizan hotărît al ştiinţei şi materialismului, care înving idealismul, religia, scepticismul: „Fiecare ştiinţă pozitivă . . ., după ce a explorat domeniul său într-un mod mai mult sau mai puţin complet — scrie Conta — , ne-a lăsat siguranţa că *toate* fenomenele de care ea se ocupă sînt regulate de către legi inflexibile" [93].

În privinţa originii cunoştinţelor noastre, Conta vorbeşte de multe ori despre simţuri şi experienţă ca fiind singurul izvor al cunoaşterii: „Originea tuturor cunoştinţelor noastre este în simţuri. Nu pot exista idei şi cugetări fără simţuri" [94]. Expresiile „experienţa ne arată", „experienţa dovedeşte" revin adeseori în cursul demonstraţiilor sale. Oricît ar fi de abstracte ideile şi aparent rupte de realitate, originea lor reală nu-i scapă gînditorului materialist: „Chiar matematica, ştiinţă curat deductivă, ştiinţă raţională *per excellentiam*, în ciuda spiritualiştilor, se bazează tot pe experienţă, atît numai că ea pleacă de la adevăruri pe care experienţa le-a *cuprins în toată întinderea lor*, pe care ea le-a arătat tot într-un fel, necontrazicîndu-le niciodată şi care, prin urmare, produc în capul nostru o certitudine absolută" [95]. Gînditorul acordă o mare importanţă practicii în procesul cunoaşterii, în diferite domenii de activitate. El insistă asupra necesităţii de a lega învăţămîntul de practică sau de a întreprinde cercetări ştiinţifice experimentale, iar pe planul dezvoltării naţionale de a acorda atenţie industriei. Iată un pasaj deosebit de semnificativ pentru orientarea sa spre experienţă, spre practică: „Progresul intelectual cel mai real şi ideile cele mai solide se găsesc la indivizii şi la popoarele care se dedau la cea mai mare sumă de experienţă externă. Astfel de indivizi sînt naturaliştii experimentatori. Astfel de popoare sînt acele industriale" [96].

Vorbind despre experienţa care stă la baza cunoaşterii, Conta deosebeşte experienţa externă şi experienţa internă. Prin experienţă externă înţelege contactul efectiv al organelor de simţ cu obiectele din afara noastră. Experienţa internă ar fi totuna cu „meditaţiunea", ea ar consta în „readîncirea întipăririlor incerte" de către „imaginaţiunea învigoritoare". Aceasta din urmă, precizează gînditorul, nu schimbă raporturile dintre întipăriri. Numai experienţa externă aduce „materialuri noi" şi ajută la „clarificarea abstracţiunilor". Aşadar, utilizînd noţiunea de experienţă internă, Conta o interpretează în chip materialist şi-i atribuie un rol pe care de fapt îl are memoria — acela de a reînvia cunoştinţe dobîndite anterior.

Aşa cum am văzut mai înainte, V. Conta a deosebit două momente principale în procesul de cunoaştere: percepţia de gradul întîi (care corespunde treptei senzoriale) şi percepţia de gradul doi (care corespunde treptei logice). Denumind *percepţie* ambele momente, el subliniază unitatea lor.

---

[93] V. Conta, *Teoria fatalismului*, în *op. cit.*, p. 97.
[94] *Ibidem*, p. 123.
[95] *Ibidem*, p. 187.
[96] *Ibidem*, p. 189.

În tratarea ambelor momente, el se situează pe o poziție materialistă, căreia însă îi sînt proprii simplificări de ordin mecanicist. Poziția sa materialistă în interpretarea primei trepte a cunoașterii rezultă din conceperea senzațiilor și a percepțiilor ca procese de *reflectare* a însușirilor obiectelor din afară cu care organismul vine în contact.

Senzațiile oglindesc în conștiința omului însușirile obiectelor cu care acesta vine în contact, însușiri care le și determină. Lui Conta îi sînt străine orice tendințe de compromis în această problemă, poziția sa fiind clar și de nenumărate ori afirmată ca materialistă și susținută cu numeroase dovezi din științele naturii. Teoria întipăririlor, menită să argumenteze teza materialității și a determinismului lumii, slujește în același timp ca bază pentru gnoseologia sa materialistă.

În ceea ce privește treapta logică a cunoașterii — în terminologia sa percepțiunea de gradul doi — , și aici sînt evidente eforturile sale de a realiza o explicare materialistă a constituirii noțiunilor, a formării ideilor, cum se exprimă el, a tuturor proceselor care contribuie la cunoașterea abstractă. Este important de subliniat că V. Conta privește cunoașterea ca un proces unic, iar percepția de gradul doi ca un proces aflat într-o strînsă conexiune cu cunoașterea senzorială (care ne dă particularul, specialul) și dependentă de aceasta. ,,. . . Toate cunoștințele trebuie să plece de la special spre a ajunge la general și la universal'' [97], afirmă el categoric. Întipăririle de gradul întîi constituie obiectele de perceput pentru organul percepțiunii de al doilea grad. Între ambele ,,organe perceptoare'' trebuie să existe ,,o comunicațiune oarecare'' [98].

Conta explică formarea noțiunilor, a ,,ideilor generale'' prin generalizarea și abstractizarea senzațiilor și a percepțiilor. După el, generalizarea se realizează, cum s-a văzut, prin acumularea trăsăturilor identice, comune mai multor întipăriri. El consideră însă că trăsăturile comune ar forma pe ,,organul percepțiunii de al doilea grad'' o figură, un fel de schemă, care ar constitui baza materială a noțiunii. În cazul de față, avem de-a face cu o explicație care nu ține seama de rolul limbajului în gîndire, în procesul de generalizare și care conține în sine pericolul identificării generalului cu particularul. Nu se poate spune că excitațiile ce constituie baza fiziologică a cuvintelor s-ar compune din *trăsături* care ar constitui noi figuri sau s-ar înșira ,,ca mărgelele pe o ață'', așa cum afirmă gînditorul. Noțiunea tocmai prin aceasta se deosebește de percepție, că nu este o imagine în sensul propriu al cuvîntului, o figură (deși nu este lipsită de o bază senzorială cît de depărtată), ci o ,,idealizare'' ce se realizează cu ajutorul limbajului. Conta încearcă o serie de clasificări ale ideilor pornind de la această reprezentare mecanicistă asupra lor și care, în consecință, nu prezintă un interes deosebit.

Deși a înțeles rolul gîndirii în prelucrarea datelor senzoriale, importanța analizei și sintezei, a abstractizării și generalizării și a altor procese și procedee logice (analogia, ipoteza etc.), filozoful român a explicat activitatea lor în spiritul empirismului mecanicist. Influența empirismului l-a făcut să subaprecieze și rolul deducției în cunoaștere. În schimb, el privește analogia drept ,,cel mai important raport din cîte concepem noi'' [99].

---

[97] *Ibidem*, p. 186.

[98] *Ibidem*, p. 127.

[99] *Ibidem*, p. 156.

Conta atribuie uneori acestui procedeu logic un rol exagerat în procesul de cunoaștere. Această exagerare este însă explicabilă. El vede în analogie procedeul care ar corespunde cel mai mult „setei spre unitate" pe care o manifestă omul și consideră că analogia este aceea care face primele asociații între lucruri, conducîndu-ne apoi și la disociațiile corespunzătoare. Înțelege deci analogia ca un procedeu complex, care presupune analiza și comparația (confundînd-o cu însuși procesul de generalizare).

În raport cu inducția, analogia i se pare totuși mai puțin sigură, pentru că ea nu poate duce decît la clasificări provizorii, în timp ce inducția, afirmă el, ne permite să clasificăm definitiv un lucru despre care inițial nu știm cărei clase aparține.

În legătură cu celelalte procedee logice, se cuvine să apreciem la justa ei valoare importanța acordată de Conta ipotezei. Afirmația că „ipotezele verificabile prin experiență" sînt adevărate „călăuze" ale științei a fost pe deplin confirmată de dezvoltarea științei, în care ipotezele bazate pe fapte și observații au jucat un rol deosebit, ajutînd la progresul cunoașterii. Gînditorul insistă asupra necesității verificării ipotezelor și este convins că ipotezele cele mai îndrăznețe (dar care țin seama de principiile filozofiei materialiste și nu contravin unor date și legi științifice deja cunoscute, putînd fi verificate cîndva) au o mare însemnătate atît pentru știință, cît și pentru filozofie. Chiar rolul filozofiei este înțeles de gînditorul român ca fiind acela de a elabora ipoteze care să anticipeze dezvoltarea științei.

Printre problemele abordate de Conta în cadrul teoriei cunoașterii se numără și aceea a adevărului. Eforturile sale în tratarea acestei probleme sînt îndreptate în direcția combaterii teoriilor idealiste ce susțin existența unui adevăr absolut, imobil, revelat sau înnăscut. Acestor teorii le opune teza după care adevărul derivă din experiență și are un caracter relativ.

Împotriva idealismului, Conta vine cu argumente din patologie și pedagogie pentru a demonstra că toate ideile noastre se dezvoltă pe baza experienței. Dacă ideile estetice, morale sau metafizice ar fi înnăscute, obiectează Conta partizanilor adevărurilor înnăscute, ar trebui ca ele să fie concepute identic de toată lumea și să aibă o valoare absolută. Dar ele, dimpotrivă, variază cu indivizii, cu locurile, cu timpurile. Referindu-se la adevărurile matematice, invocate deseori de partizanii ideilor înnăscute, Conta dovedește că și aici adevărurile fundamentale se descoperă pe calea inducției. Opunînd teoriei idealiste a ideilor înnăscute propria sa concepție materialistă, V. Conta evidențiază caracterul relativ al adevărului. El demonstrează că nu există idei înnăscute, ci „numai *dispoziții* înnăscute" [100], iar în privința adevărului există „o gradațiune în veracitatea cunoștințelor noastre", gradațiune „susceptibilă de a se întinde pînă la nesfîrșit, adică pînă la adevărul absolut" [101]. Filozoful român definește adevărul absolut ca o tendință a spiritului nostru, exprimîndu-și încredințarea că „ne apropiem din ce în ce mai mult de acest adevăr" [102] datorită progresului realizat de omenire.

Interesantă ni se pare aplicarea de către Conta a teoriei relativității adevărului asupra propriei concepții filozofice. Cu o consecvență demnă de subliniat, el relevă faptul că sistemul său filozofic nu este nici el absolut, teoria fatalismului fiind definită ca o idee în care se rezumă „o epocă, fie cît de mică, a umanității" [103].

---

[100] V. Conta, *Teoria fatalismului*, în *op. cit.*, p. 185.

[101] *Ibidem*, p. 186.

[102] *Ibidem*.

Susţinînd relativitatea adevărului, accentuînd, în luptă cu idealismul, caracterul relativ al adevărului, Conta nu ajunge însă la relativism. Încrezător în progresul omenirii, el distinge ceea ce îşi păstrează valabilitatea o vreme îndelungată şi se adaugă altor adevăruri, de ceea ce este trecător într-o teorie.

Gînditorul observă că, întrucît adevărul depinde de dezvoltarea societăţii, iar „. . . mişcarea ideilor nu este decît imaginea reflectată sau contrapartea intelectuală a mişcării omenirii" [104], în tot cursul dezvoltării umanităţii ideile „trainice" intră într-un anumit fond de adevăruri stabile. „Complexul ideilor — scrie Conta — păstrează un fond de adevăruri, care vor fi considerate ca atare pe cît timp va trăi omenirea" [105]. Acest fond, relevă el mai departe, „nu este imobil", lui i se adaugă noi adevăruri stabile: „Sistemele de idei concepute pînă acum de oameni sînt nenumărate şi toate au trebuit să dispară. Cu toate acestea, fiecare din ele, deşi a dispărut ca sistem, totuşi a lăsat după sine oarecare adevăruri spre a fi adăugate la fondul stabilit; fiecare a ridicat, ca să zic aşa, un mic colţ al vălului care acoperă adevărurile zise indiscutabile" [106].

Prin acest mod de a înfăţişa acumularea de adevăruri trainice, după dispariţia sistemelor, acumulare care duce la formarea unui fond de adevăruri stabile şi indiscutabile, Conta se apropie de interpretarea dialectică a raportului dintre adevărul relativ şi absolut. Pe de o parte, el arată că „sistemele de idei" dispar, însă lasă în urma lor anumite adevăruri trainice, demonstrînd prin aceasta că relativitatea nu înseamnă negarea posibilităţii de cunoaştere. Fiecare sistem conţine adevăruri mai trainice şi mai trecătoare, scrie Conta, „adevărurile cele mai trecătoare sînt înlăturate ca erori mai curînd, iar adevărurile cele mai trainice rămîn încă admise chiar cînd sistemul din care făceau ele odată parte a dispărut. . ." [107]. Pe de altă parte, el afirmă caracterul progresiv al cunoaşterii: fondul de „adevăruri trainice" creşte, cunoaşterea noastră merge tot mai adînc.

În acelaşi timp Conta se apropie de înţelegerea adevărului absolut ca totalitate de adevăruri relative: fondul de adevăruri trainice, care creşte mereu, incluzînd rezultatele eforturilor noastre de a ajunge la cunoaştere, este tocmai fondul de „adevăruri indiscutabile".

Reluînd problema adevărului în una din ultimele sale lucrări, Conta expune mai sistematic punctele sale de vedere referitoare la izvorul cunoaşterii, la relativitatea adevărului, la experienţa privită drept criteriu al veracităţii cunoştinţelor noastre, la obiectul filozofiei.

Gînditorul român relevă că numai experienţa, „aplicarea practică" poate hotărî asupra justeţei cunoştinţelor noastre: „Toate adevărurile care rezultă din datele experimentale (şi nici că mai sînt alte adevăruri) sînt valabile provizoriu sub rezerva verificării lor prin experienţa viitoare" [108]. Adevărurile generale sînt verificate „*prin aplicarea lor practică*" [109]. El înţelege *caracterul istoric* al experienţei, iar uneori se referă la *experienţa*

---

[103] *Ibidem.*
[104] V. Conta, *Teoria ondulaţiunii universale,* în *op. cit.*, p. 246.
[105] *Ibidem,* p. 247.
[106] *Ibidem.*
[107] *Ibidem,* p. 253.
[108] Idem, *Bazele metafizicii,* p. 516.
[109] *Ibidem,* p. 530.

popoarelor, la *experiența strămoșilor* transmisă nouă etc. În ceea ce privește noțiunea de experiență, Conta nu exprimă în studiile sale un punct de vedere unitar. Uneori el înțelege experiența în sens empiric, ca totalitate a datelor simțurilor sau ca experiment științific. Gînditorul român are însă unele formulări din care rezultă că înțelege experiența și ca activitate productivă a popoarelor.

Problema *obiectului filozofiei* — abordată de asemenea, în una din ultimele lucrări —, corelată cu cea despre însemnătatea teoriei în general, avea o semnificație aparte în epocă. Se știe că, pornind de la cerința respectării „faptelor pozitive" în știință, filozofii pozitiviști au repudiat orice teorie, negînd necesitatea filozofiei însăși ca disciplină de sine stătătoare. În felul acesta s-a ridicat cu acuitate problema legitimității filozofiei ca știință.

Conta se arată ostil pozitivismului în această problemă și se străduiește să demonstreze legitimitatea filozofiei, întemeiată pe cuceririle științei sau, cum se exprimă el, a „metafizicii materialiste". În esență, el susține că știința și filozofia constituie o unitate, că au la baza lor experiența, deosebindu-se însă prin gradul de generalitate a legilor care fac obiectul lor.

Conta, ca și Bacon, compară totalitatea cunoștințelor noastre, care reprezintă o unitate, cu o piramidă. La baza piramidei se găsesc cunoștințele obținute direct din experiență. Deasupra acestor cunoștințe se găsesc ideile care le generalizează. Folosindu-se de comparația de mai sus, el urmărește să stabilească cu precizie locul filozofiei printre celelalte științe.

Spre vîrful acestei piramide, afirmă Conta, apar idei tot mai generale, care formează obiectul diferitelor științe. În vîrful piramidei se găsește „metafizica" ca știință al cărei obiect îl constituie ideile cele mai generale, „principiile universale". Necesitatea intelectuală de generalizare, aceeași necesitate care se găsește la baza științei în genere, ne obligă să unim toate cunoștințele noastre sub un singur principiu. În ultimă instanță, Conta relevă însă că unitatea cunoștințelor noastre reflectă unitatea lumii — „unitatea și indivizibilitatea ideii generale rezultă din unitatea și indivizibilitatea gradului de asemănare și deosebire comun tuturor indivizilor respectivi"[110], scrie el. Mintea omenească ajunge la idei generale, continuă gînditorul, clasificînd atît obiectele, cît și „. . . calitățile obiectelor individuale și mișcările lor și legile acestor mișcări . . ."[111].

Polemizînd cu pozitiviștii, V. Conta demonstra astfel necesitatea filozofiei, a „metafizicii", dar a unei „metafizici" bazate pe rezultatele științelor speciale, a unei *metafizici materialiste*. Pentru a legitima în fața atacurilor pozitiviștilor dreptul filozofiei la existență, el preciza că obiectul filozofiei nu poate să coincidă cu cel al științelor speciale, așa cum susțin pozitiviștii. Obiectul filozofiei, al metafizicii, așa cum îl concepe gînditorul ieșean cuprinde următoarele probleme mari :

a) examinarea validității cunoștințelor noastre ; b) „determinarea și explicarea caracterelor comune tuturor lucrurilor, precum substanță, cauză, formă"[112] ; c) reducerea la unitate a tuturor cunoștințelor noastre . . . sub un singur principiu ; d) stabilirea de ipoteze noi bazate pe datele științelor pozitive cu scopul de a constitui „un sistem metafizic complet" asupra lumii, considerată ca „un tot organic"[113].

---

[110] *Ibidem*, p. 478.
[111] *Ibidem*, p. 480.
[112] *Ibidem*, p. 494.
[113] *Ibidem*.

Filozofia îşi are deci obiectul său deosebit de al ştiinţelor speciale. În el intră problema cunoaşterii lumii, problema categoriilor, a generalului, problema creării unui sistem de reprezentări asupra lumii întregi, în general probleme care nu sînt cercetate de ştiinţele speciale.

Conta mai susţine că „metafizica" cuprinde, pe lîngă o serie de fapte pozitive, şi o parte ipotetică, de „cvasicunoştinţe". Metafizica ar fi în parte ştiinţă şi în parte „un fel de poezie ştiinţifică".

Obiectul metafizicii materialiste are astfel, în concepţia sa, două componente principale: „sfera filozofiei pozitive", rezultînd din generalizarea riguroasă a datelor ştiinţei, şi sfera ipotezelor, pe care un metafizician „o sistematizează, o fasonează după gustul şi predilecţiunea sa personală sau, cum s-ar zice în limba artiştilor, după *idealul* ce el a conceput" [114].

Pentru a face mai sugestive opiniile sale, Conta compară sfera cunoştinţelor filozofice pozitive cu globul terestru, iar sfera ipotetică a metafizicii cu atmosfera ce înconjură globul.

Aceste distincţii operate de gînditor în cadrul obiectului „metafizicii materialiste" anticipează concepţiile cercetătorilor din zilele noastre, care văd în filozofie nu numai o sumă de cunoştinţe obiective, dar şi o luare de atitudine specifică în faţa imaginii lumii, atitudine care porneşte de la un *ideal* sau propune un ideal de realizat.

CRITICA FILOZOFICĂ A RELIGIEI

Concepţia sa materialistă, legată de ştiinţă, l-a condus pe Conta la ateism şi la examinarea critică, în lumina principiilor filozofiei materialiste, a credinţelor religioase.

Ideile ateiste ale gînditorului ieşean sînt răspîndite în întreaga sa operă, dar au căpătat o expresie sistematică în lucrarea *Introducere în metafizică*, care reprezintă o primă încercare de istorie critică a religiilor din cultura noastră. În lucrarea amintită se pot distinge mai multe planuri de cercetare: urmărirea, în evoluţia lor — de fapt mai mult după o anumită schemă logică, decît după o cronologie reală — a principalelor idei metafizice, stabilirea etapelor de dezvoltare a reprezentărilor religioase şi, în fine, o expunere a concepţiei proprii asupra rezultatelor viitoare ale confruntării dintre religie şi idealism, pe de o parte, şi materialism şi ştiinţă, pe de altă parte.

Conta era convins că în primele perioade ale evoluţiei umanităţii „concepţiile metafizicii" s-ar identifica cu credinţele religioase, de aceea istoria metafizicii a devenit la el un fel de istorie critică a religiei.

Pe lîngă fermitatea poziţiei sale ateiste, ceea ce atrage atenţia în lucrarea amintită este utilizarea unui material etnografic, sociologic şi mitologic bogat (Eminescu a remarcat la el buna cunoaştere a mitologiei populare româneşti), precum şi legarea evoluţiei religiilor de dezvoltarea socială.

În evoluţia ideilor metafizice, V. Conta — amplificînd o schemă a lui Spencer — deosebeşte şase mari perioade: fetişism, idolatrie, politeism, monoteism, panteism, materialism. La baza acestei periodizări, gînditorul pune filiaţia logică a ideilor, afirmînd că ,,toate ideile metafizice se formează în mod perfect logic şi că ideile ce caracterizează o perioadă sînt efectul evoluţiunii ideilor ce caracterizează perioada precedentă'' [115]. Această modalitate de evoluţie a gîndirii este proprie, spune el, nu numai istoriei omenirii, ci şi dezvoltării individului, aşa cum în biologie ontogenia repetă filogenia. În sprijinul acestei analogii, care surprinde un fenomen real de repetabilitate, gînditorul român citează o teză dialectică aparţinînd lui Hegel : ,,Hegel a susţinut cu multă dreptate că aceleaşi legi ale logicii, care prezidează la formarea ideilor în mintea unui individ, prezidează asemenea şi la formarea ideilor unui popor sau a omenirii întregi în cursul veacurilor. Acest adevăr este confirmat şi de istoria ideilor metafizice'' [116].

---

[114] *Ibidem*, p. 471.

Sensul acestei evoluţii ar fi dezvoltarea unor concepţii care, deşi idealiste la început, marchează un progres în analiza şi generalizarea fenomenelor înconjurătoare, pînă ce, în perioada materialismului, se ajunge la interpretarea lumii în chip materialist, ştiinţific, prin ,,ideea de materie''. Astfel, în perioada fetişismului, omul, neputînd percepe aproape nici o legătură între lucrurile particulare din lume, crede că fiecare din acestea are un suflet propriu. În perioada următoare, ,,cînd intelingenţa sa are o mai mare putere de analizare şi generalizare'' [117], el găseşte că ,,lucrurile particulare se împărţesc în grupuri''. Sufletele acestor lucruri, fără a-şi pierde individualitatea — crede omul în această perioadă —, ascultă de un suflet mai mare, întocmai precum membrii unui trib ascultă de un şef. În perioada politeismului, puterea de analiză şi generalizare fiind mai mare, omul găseşte mai multe grupuri de lucruri particulare legate între ele (un zeu domneşte peste atmosferă, altul peste mări etc.), pentru ca în perioada monoteismului să descopere ,,că lumea întreagă formează un tot armonios, în care fiecare parte există şi se mişcă în corelaţie cu celelalte părţi'' [118]. Pentru a explica unitatea lumii, omul consideră că aceasta e condusă de un singur zeu. Mai tîrziu, cînd se face încă un pas pe calea generalizării, continuă Conta, Dumnezeu, în care se cuprinde toată existenţa, este conceput ca fiind constituit dintr-o singură substanţă. Astfel, în perioada panteismului, ,,nu se admite decît o substanţă universală, care se poate manifesta sub diferite forme şi care se manifestă efectiv la om sub forma de materie şi sub aceea de spirit'' [119]. Dar ,,cel mai înalt panteism filozofic se preface treptat în materialism'' [120]. Filozofia deterministă, ajutată de progresele fiziologiei, psihologiei şi sociologiei, înlătură spiritualismul din ultimul său refugiu, creierul omului, explicînd în mod ştiinţific fenomenele psihice.

Urmărind evoluţia ,,metafizicii religioase'', de care se ocupă pe larg, Conta a căutat mai întîi de toate să demonstreze caracterul *istoric*, trecător al fiecărei religii, legînd existenţa reprezentărilor religioase de un anumit nivel de cunoaştere. În acest scop a trecut în revistă principalele etape ale dezvoltării religiei.

El începe istoricul credinţelor religioase prin cercetarea ,,rădăcinilor'' religiei în scară animală. La aceasta îl obliga concepţia sa evoluţionistă, pe care căuta s-o aplice consecvent în cercetarea oricărei probleme. Oare credința omului — animal evoluat — nu are un corespondent la animalele superioare, nu există la acestea un embrion din care să se fi dezvoltat, prin evoluție, credința omului? — se întreabă Conta. El nu ezită în a da un răspuns afirmativ la această întrebare, stabilind o analogie între ceea ce s-a numit „sentiment religios" la om și sentimentul de teamă în fața necunoscutului ce se observă la animalele superioare. „Sentimentul religios" ar deriva din sentimentul de teamă cu care prezintă anumite asemănări. Conta merge atît de departe cu analogia, încît ajunge să identifice frica animalelor superioare în fața necunoscutului cu sentimentul religios, iar reacțiile lor fiziologice în atare situații de spaimă, cu formele cultului religios: „Înaintea cîinilor, lupul simte *frica de cunoscut*, iar înaintea chibritului *frica de necunoscut*. Această din urmă frică este cunoscută de cîinele care latră la umbrele ce se mișcă noaptea pe lună înaintea lui, de boii care mugesc cu spaimă în momentul unui mare cutremur de pămînt. Această frică este adevăratul sentiment religios, iar acțiunile determinate de ea, precum lătratul cîinilor la umbre, mugetul și fuga boilor etc., sînt cele dintîi forme ale cultului religios" [121].

---

[115] *Ibidem*, p. 450.
[116] *Ibidem*, p. 449.
[117] V. Conta, *Introducere in metafizică*, în *op. cit.*, p. 427.
[118] *Ibidem*, p. 428.
[119] *Ibidem*, p. 434.
[120] *Ibidem*, p. 443.

În starea de primitivitate, omul, neputînd „să-și explice aproape nimic în mod natural", se teme în fața fenomenelor naturii. Teama lui este cu atît mai mare cu cît el populează întreaga natură cu spirite rele, care-i aduc nenumărate nenorociri. Iată cum și la om frica de necunoscut dă naștere sentimentului religios.

Analizînd felul cum rezolvă V. Conta problema apariției credinței religioase, a „sentimentului religios", trebuie să relevăm efortul său de a da o explicație științifică, „naturală", care să se sprijine pe marea achiziție a științelor naturii din secolul al XIX-lea — *teoria evoluționistă*. Conta se situează pe o poziție care exclude în mod hotărît orice explicație teologică și combate prin interpretările sale dogmele fundamentale ale teologiei referitoare la caracterul „revelat" al religiei. Concepției religioase îi opune explicații iluministe, care iau ca bază a credinței frica de necunoscut, determinată de lipsa de cunoștințe științifice. Spre deosebire de alți iluminiști, el încearcă o abordare istorică a chestiunii. Pentru condițiile istorice din țara noastră, explicațiile lui Conta aveau un caracter progresist. Teoria sa era de fapt o primă încercare mai amplă la noi de a aborda problema originii religiei în spirit științific. Trebuie însă să relevăm faptul că, în dorința de a aplica teoria evoluției la explicarea credinței, gînditorul trece peste saltul calitativ recunoscut de el înainte, ce se săvîrșește odată cu apariția omului, a societății umane, peste specificul acțiunilor omenești determinate de relațiile sociale. Conta aproape că șterge orice deosebire între sentimentul de teamă în fața necunoscutului ce se observă la animalele superioare și credința omului primitiv în forțe supranaturale: el nu înțelege religia ca o formă a conștiinței sociale, ci o consideră un sentiment al individului. După el, atît teama animalelor, cît și „sentimentul religios" la om au la bază instinctul de conservare, din care derivă. Dînd o explicare biologizantă a acestui fenomen social, Conta ajunge la unele exagerări vulgarizatoare. Neputînd să-și explice menținerea religiei la oamenii culți, el consideră că pe scoarța lor cerebrală ar exista anumite zone care formează un fel de organ al acestui sentiment. Acest organ, atît timp cît încă nu se atrofiază complet, face posibilă menținerea religiei la oamenii culți.

---

[121] *Ibidem*, p. 391.

Este necesar să remarcăm că explicațiile lui Conta referitoare la evoluția religiei, a credințelor religioase ale omului, au totuși meritul de a urmări influența organizării sociale asupra evoluției religiilor. Astfel, el precizează că, în perioada fetișismului, omul considera toate sufletele mai mult sau mai puțin puternice și egale, deoarece „oamenii la început, nefiind constituiți în societate cu graduri ierarhice, sînt toți independenți și aproape egali"[122]. Neatribuind sufletelor morților — socotite a fi egale — o putere mai mare decît a oamenilor în viață, metodele de apărare împotriva lor le formează vicleșugurile utilizate de primitivi în lupta de toate zilele cu ceilalți oameni.

Odată cu evoluția formelor de organizare socială se schimbă însă, arată Conta, și imaginea oamenilor despre suflete. Între sufletele morților se produce o diferențiere, care reflectă ierarhia socială. Apariția regilor în societate atrage după sine apariția zeilor în religiile omului primitiv. Și după cum regii beneficiază prin locul pe care-l ocupă în ierarhia socială și prerogativele asigurate de poziția lor de o putere în fața căreia toți ceilalți oameni trebuie să se plece, tot așa și zeii devin „nemăsurat de puternici" și „absolut invincibili de oameni"[123]. Ei inspiră acum omului „o adevărată groază".

Metodele prin care omul încearcă să îmblînzească răutatea zeilor, să evite ca puterea acestora să se îndrepte împotriva sa, se schimbă acum în mod adecvat; el recurge la jertfe, la ofrande, spre a preveni foametea, inundațiile și alte nenorociri trimise de atotputernicii zei.

Conta urmărește influența relațiilor sociale asupra evoluției credinței sub aspecte multiple. Pe lîngă influența organizării societății asupra reprezentărilor religioase, el evidențiază și influența exercitată de complicarea raporturilor sociale asupra psihologiei credincioșilor. Considerînd că „sentimentul religios" are la bază sentimentul de teamă față de necunoscut și că în primele faze ale evoluției omenirii aceste sentimente se confundă, subliniază totuși că ele se diversifică cu timpul, sentimentul religios cuprinzînd nu numai teama, ci și un sentiment de recunoștință și devotament. Evoluția aceasta în psihologia credinciosului se explică, după opinia lui Conta, prin evoluția raporturilor dintre supuși și conducători. La sentimentul de teamă față de conducător se adaugă cu timpul și alte sentimente pe care i le inspiră un conducător ce-și apără poporul de dușmani (recunoștință și devotament). Zeificat după moarte, eroul devine un zeu protector, care „inspiră aceleași sentimente, însă amplificate, pe care le inspiră eroul devenit rege în viață fiind"[124].

Perioada următoare în evoluția religiei e determinată de apariția „legilor elaborate" după care se cîrmuiește acum societatea. Bineînțeles, observă Conta, regii și preoții pretind că prin aceste legi ei comunică poporului voința zeilor care i-au inspirat în alcătuirea legilor și a regulilor de morală. Trebuie să arătăm că de fapt este vorba despre apariția statului, care presupune existența claselor sociale antagoniste: Conta sesizează folosirea religiei, ca și folosirea legilor, în scopul întăririi și apărării privilegiilor claselor conducătoare (fără a căuta să explice ce determină apariția claselor sociale și a statului).

---

[122] *Ibidem*, p. 411.

[123] *Ibidem*.

[124] *Ibidem*, p. 393.

În ceea ce priveşte evoluţia reprezentărilor despre zei, în această perioadă se constată, spune Conta, o limitare a numărului zeilor. De asemenea, teama de necunoscut slăbeşte, întrucît legile, regulile a căror respectare aduce bunăvoinţa zeilor sînt cunoscute oamenilor. Dumnezeu începe a fi considerat bun în perioada monoteismului, fiindcă „în această perioadă societăţile ajung prin dezvoltarea instinctului a-şi da legi şi instituţiuni după care omul este ţinut a face numai bine, ştiind că acest bine este considerat a fi poruncit chiar de Dumnezeu”[125]. Pe lîngă teamă, Dumnezeu inspiră respect, admiraţie, iubire filială şi speranţă într-o răsplată părintească fie în lumea aceasta, fie în altă lume. Teama de necunoscut devine teamă de Dumnezeu, recomandată în ultima formă şi de teologi ca o premisă a începutului înţelepciunii.

Cunoaşterea prescripţiilor religiei nu elimină totuşi teama de necunoscut: spiritele supranaturale fiind „înzestrate cu voinţă liberă”[126], omul nu poate şti niciodată cum se exercită această voinţă. Singura cunoaştere care face ca teama de necunoscut să descrească continuu şi apoi să dispară este cea ştiinţifică, este „progresul cunoştinţelor experimentale, care pe zi ce merge răpesc de la atotputernicia spiritelor cîte un fenomen natural care se poate explica fără a face să intervină acţiunea spiritelor”[127].

Progresul ştiinţelor vine în contradicţie cu credinţa în forţele supranaturale (prin descoperirea legilor fenomenelor). Conta îşi manifestă convingerea că progresul cunoaşterii va înlătura definitiv religia, credinţa în forţe supranaturale, „sentimentul religios”, şi va impune adevărul că „*nimic în lume nu atîrnă de liberul-arbitru al nimănuia . . . totul se face conform unor legi absolut fixe şi necesare*”[128].

Un merit al său îl constituie şi încercările întreprinse spre a da explicaţii ştiinţifice unor credinţe primitive, unor superstiţii păstrate pînă în ziua de astăzi la unii oameni. Lipsa de cunoştinţe, asociată cu teama de necunoscut, stau, după Conta, la baza superstiţiilor. Pe măsură ce cunoaşterea omului înaintează, teama dispare treptat. Ea nu poate să dispară dintr-o dată, pentru că omul primitiv *nu poate cunoaşte*, datorită structurii creierului său, decît foarte puţine lucruri şi foarte imperfect. Conta afirmă — în maniera sa biologizantă — că numai diferenţierea funcţiilor acestui organ va permite o cunoaştere aprofundată a realităţii; omul primitiv, scrie el, „consideră ca egale sau ca asemănătoare lucruri de acelea pe care, în urma diferenţierii progresive a creierului şi analizării din ce în ce mai adînci a lucrurilor în decursul veacurilor, omul mai înaintat le găseşte că sînt neegale sau chiar cu totul deosebite”[129].

Primele cunoştinţe mai temeinice se referă la omul însuşi, pentru că trebuinţele corpului său îi atrag omului atenţia asupra persoanei sale şi a mişcărilor ce execută în vederea satisfacerii lor. Cunoştinţa de sine, afirmă Conta, este astfel punctul de plecare al cunoaşterii şi baza de comparaţie pentru cunoştinţele ulterioare. O primă consecinţă a acestui fapt o constituie tendinţa omului de a atribui „prin analogie şi inducţiune caracterele sale mai întîi celorlalţi oameni, apoi animalelor şi, în sfîrşit, tuturor lucrurilor din lume”[130].

---

[125] *Ibidem*, p. 393.
[126] *Ibidem*, p. 394.
[127] *Ibidem*, p. 395.
[128] *Ibidem*, p. 395.
[129] *Ibidem*, p. 398.
[130] *Ibidem*, p. 399.

Antropomorfismul, asociat cu slaba dezvoltare a creierului are, după Conta, două consecinţe mai importante: credinţa în prevestiri şi credinţa în suflete. V. Conta se ocupă pe larg de practicile folosite în diferite credinţe primitive, utilizînd un bogat material documentar împrumutat din lucrările: *Primitive Culture* de Ed. Tylor, *Origin of Civilisation* de John Lubbock, *Principles of Sociology* de H. Spencer. Concluziile sale pun în evidenţă ideea că toate aceste credinţe izvorăsc din neputinţa omului primitiv de a-şi explica fenomenele în mod natural, ştiinţific, iar practicile sale religioase sînt consecinţa logică a acestor credinţe. Gînditorul se opreşte mai pe larg asupra credinţei în existenţa sufletelor. După ce face istoricul acestor credinţe, V. Conta ajunge la concluzia importantă că, în perioada materialismului, credinţele religioase vor dispărea, toate fenomenele fiind explicate pe deplin ştiinţific. Susţinînd cu hotărîre opoziţia dintre religie şi ştiinţă, gînditorul român critică totodată poziţia lui Spencer, de conciliere a ştiinţei cu religia.

După cum se ştie, H. Spencer afirma că religia şi ştiinţa au domenii diferite de cunoaştere, şi de aceea căile lor spre adevăr ar fi deosebite. Dar „a zice că religiunea poate coexista şi prin urmare poate fi conciliată cu ştiinţa — replica V. Conta — este tot aşa de absurd ca şi a zice că... se poate concilia astronomia veche, care zicea că Soarele se învîrteşte în jurul Pămîntului, cu astronomia modernă, care zice că Pămîntul se învîrteşte în jurul Soarelui”[131].

Ateismul promovat de Conta, critica documentată pe care a făcut-o religiei — în care a utilizat mai ales datele sociologiei, etnografiei şi istoriei gîndirii —, afirmaţiile sale hotărîte cu privire la opoziţia dintre ştiinţă şi religie, cu privire la inevitabilitatea dispariţiei religiei şi a victoriei materialismului au jucat un rol important în confruntările de idei din România în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, contribuind la eliberarea spiritelor de prejudecăţile religioase şi la crearea unui climat favorabil dezvoltării ştiinţei şi a materialismului.

Moartea prematură l-a împiedicat pe Conta să realizeze multe din proiectele sale, l-a împiedicat, mai ales, să-şi dezvolte ideile care vizau sfera umanistă a culturii, lipsindu-l de posibilitatea de a clădi pînă la capăt sistemul său filozofic. De aceea socotim necesar ca, în încheiere, să amintim aceste idei — cuprinse în special în *Cugetările* şi *Însemnările* sale —, şi aceasta cu atît mai mult cu cît gînditorul a manifestat un interes permanent pentru sociologie, pentru etică şi estetică, pentru filozofia politică.

Din cugetările şi însemnările filozofului ieşean se degajă un fierbinte patriotism, dragoste pentru istoria patriei, simpatie faţă de ţăranul muncitor, preţuire pentru ideile socialiste. Unele dintre ele au fost reproduse şi comentate de presa democrată. Astfel, revista „Facla” citează cîteva din aceste cugetări, printre care următoarele: „Nici aristocratul, nici burghezul nu pot fi patrioţi din sinceritate. Acest apanaj natural a fost dat spre păstrare ţăranului, un suflet ferit de ambiţiuni şi patimi egoiste”. „Poetul german Grillparzer spunea că « poporul sînt acele deşarte mii de nule, pe care le punem ca să formăm un număr. Dar repede le înlăturăm cînd e vorba de împărţeală ». Eu cred că timpurile se vor schimba, şi poporul care este un orfan pus sub ocrotire va înţelege că, îndeplinind majoratul, trebuie să cheme la răspundere şi la socoteală pe acei care s-au folosit de dreptul său în decursul veacurilor”. Comentînd aceste maxime, „Facla” scria: „Avea dreptate Conta. Ziua socotelilor se apropie. Poporul organizat în sindicate şi în partidul socialist, începe să dea dovezi nenumărate că a atins vîrsta, primejdioasă pentru alţii, a majoratului”[132]. Alte însemnări ni-l arată pe Conta adept al emancipării femeilor.

---

[131] *Ibidem*, p. 396.

Mai multe cugetări şi însemnări privesc domeniul eticii şi esteticii, al pedagogiei. În etică, V. Conta preconizează altruismul, spiritul de dreptate, de frăţie (fără să lege însă în mod precis realizarea acestor idealuri de o clasă socială sau de o orînduire economică). De semnalat că el constată o evoluţie a „binelui” şi vorbeşte favorabil despre socialişti, despre morala socialistă: „... Moralistul sau *socialistul* care *anticipă* asupra celorlalţi este un geniu care va fi înţeles mai tîrziu”. Într-una din însemnări, Conta îşi exprimă convingerea că socialismul se poate transforma dintr-o utopie în realitate, în alta expune unele principii socialiste.

În estetică, V. Conta este partizanul realismului: „Deci pictura şi sculptura — scria el — trebuie să înfăţişeze tipuri pentru a face să ni se pară că înaintea noastră se află corpuri reale; muzica trebuie să reproducă accente, strigări, jeluiri, zgomote, glasuri amestecate...”. El cere artiştilor să se inspire din contemporaneitate: „Pe lîngă rutinari... se află şi artiştii originali, care se inspiră de la epoca în care trăiesc şi creează opere în conformitate cu cultura generală a acestei epoci”. Conta vede in artist un anticipator şi atribuie artei un important rol social.

Mai multe însemnări privesc economia politică; demnă de reţinut este opinia sa cu privire la necesitatea limitării averilor.

◆

Analiza concepţiei filozofice a lui Conta ne permite să tragem concluzia că filozofia sa se înfăţişează examenului actual ca o concepţie materialistă unitară despre lume, apărută în condiţiile social-economice specifice ale României în a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi dezvoltată în strînsă legătură cu progresele cunoaşterii ştiinţifice din epoca sa.

Filozofia materialistă a lui V. Conta, preluînd ideile de bază ale înaintaşilor, se deosebeşte totuşi de materialismul din secolul al XVIII-lea printr-un şir de teze noi, care reprezintă o generalizare a cuceririlor ştiinţelor timpului. Materialismul lui Conta, care reflectă succesele ştiinţelor naturii din secolul al XIX-lea, nu numai că este eliberat de mecanicismul extrem, caracteristic materialismului din secolul al XVIII-lea, dezvoltat în condiţiile cercetării formei mecanice de mişcare a materiei, dar dobîndeşte numeroase trăsături noi tocmai datorită faptului că beneficiază de cuceririle biologiei, fiziologiei şi psihologiei, ale sociologiei şi etnografiei, ale economiei politice etc. Astfel, în concepţia despre psihic, în clasificarea legilor, în teoria adevărului, dar mai ales în teoria generală a evoluţiei, materialismul lui Conta este o oglindă a secolului său. Demn de reţinut este şi faptul că, asimilînd filozofic datele ştiinţei (mai ales teoria evoluţiei), elaborează şi o problematică filozofică nouă. Materialismul său mai prezintă, datorită acestui fapt, şi o altă caracteristică: odată cu noile descoperiri ale ştiinţei la care apelează constant şi sub influenţa lor directă, în concepţia lui Conta despre *natură* pătrunde dialectica. Ideea fundamentală sub influenţa căreia se produce acest proces, idee promovată de Conta ca rezultat al generalizării teoriei evoluţiei din ştiinţele naturii şi care a rămas străină nu numai materialiştilor din secolul al XVIII-lea, ci şi lui Feuerbach, este ideea dezvoltării. Pe măsură ce îşi însuşeşte ideea dezvoltării, pe care o pune în centrul ultimelor sale lucrări, începînd cu *Teoria ondulaţiunii universale*, în sistemul său devin tot mai numeroase ideile şi interpretările dialectice. Filozofia sa reprezintă un caz mai rar în istoria filozofiei, cînd trecerea de la materialismul metafizic la cel dialectic se face mai ales sub imperiul ştiinţelor naturii, care „năşteau dialectica'', deci sub impulsul faptelor, fără apelul direct la formele anterioare — în primul rînd la cea hegeliană —, deşi, cum s-a văzut, gînditorul român s-a arătat receptiv faţă de unele idei dialectice hegeliene. De aceea, acest proces al trecerii de la concepţia metafizică la cea dialectică se realizează în sistemul lui Conta cu oarecare dificultate şi apare mai pregnant în concepţia sa despre natură.

---

[132] „Facla”, 1910, nr. 26, p. 420.

Totuşi Conta nu se revendică — atunci cînd fundamentează teoria ondulaţiunii universale — numai de la tradiţia materialist-naturalistă, ci şi de la achiziţiile filozofiei istoriei.

Este interesant de urmărit în opera lui Conta seria gînditorilor, a ideilor în care se înscrie şi concepţia sa, spre a putea pune în evidenţă atît continuitatea în progresele gîndirii materialiste, cît şi contribuţiile sale specifice la dezvoltarea acesteia.

Propriu-zis, Conta vede mai multe *serii*[133] în evoluţia ideilor filozofice în perioada modernă. Prima ar fi cea a materialismului şi naturaliştilor, dintre care citează pe Bacon, Giordano Bruno, Descartes, Galileo Galilei, Newton, Pascal, Spinoza, sensualiştii englezi şi francezi, Lavoisier, Cuvier, Lamarck. O menţiune specială face, în cadrul acestei serii, pentru materialismul german, întrucît idealismul evoluează în Germania prin panteism spre materialism. Afirmaţia lui Hegel că „ideea se hotărăşte să iasă afară dintr-însa'' este interpretată de el ca un pas spre materialism, acesta din urmă fiind reprezentat de Feuerbach, Büchner, Moleschott, Vogt, Haeckel, A. A. Herzen.

O altă serie este aceea a transformismului, a darvinismului, „teoria descendenţei în lumea organică'', concepută iniţial de Goethe, Erasme Darwin şi dezvoltată ulterior de Geoffroy Saint-Hilaire, Spencer, Huxley, Wallace, Ch. Darwin şi Schleicher (care o aplică în lingvistică).

Ultima serie este cea a teoriei ondulaţiunii universale. Aceasta nu mai apare — cum era de aşteptat — ca o continuare a evoluţionismului organic. Conta trece acum brusc în domeniul istoriei omenirii, scriind: „Este mult timp de cînd istoricii au început să întrebuinţeze expresiuni ca: *copilăria omenirii, juneţea şi bătrîneţea unei naţiuni*'', referindu-se evident la Vico. În continuare îl menţionează pe Spencer, cu formula sa despre mişcările ritmice, despre evoluţie şi disoluţie, pentru a-i opune concepţia sa despre teoria ondulaţiunii universale.

Cum se vede din prezentarea acestor serii în evoluţia ideilor moderne, materialismul împreună cu naturalismul (în care s-ar încadra şi darvinismul), pe de o parte, viziunea evoluţionistă asupra istoriei şi apoi asupra întregii lumi, pe de altă parte, alcătuiesc componentele de bază ale sistemului materialist creat de V. Conta. Pentru a întări această concluzie, vom aminti că încă din *Teoria fatalismului*, referindu-se la faptele istorice,

---

[133] Cf. V. Conta, *Teoria ondulaţiunii universale*, în *op. cit.*, p. 249–251.

Conta îl citează mai întîi pe Vico cu ideea că ,,toate națiunile în *dezvoltarea lor istorică* (subl. ns.) trebuie să treacă prin aceleași faze, că aceste faze se succedează în același șir și că, prin urmare, omenirea în mergerea sa ascultă de o lege''[134]. Tot aici face precizarea că ,,știința sau filozofia istoriei nu datează de mult''. Se poate afirma astfel că viziunea istorică nu e o simplă prelungire a evoluționismului, ci are, înainte de orice, un fundament în modul de înțelegere a vieții sociale și a istoriei. De fapt, în *Teoria ondulațiunii universale* materialul demonstrativ e luat și din sfera socialului și din domeniul ideilor, al ,,adevărului'' cum se exprimă el.

Conta insistă — în diverse lucrări — asupra caracterului istoric al formelor vieții sociale, al religiilor, demonstrează că nu există nici idei înnăscute, nici adevăruri absolute, imuabile, și evidențiază caracterul relativ al adevărului.

Demn de remarcat e faptul că V. Conta a sesizat importanța ideii dezvoltării pentru filozofie, a întrevăzut posibilitatea ca ea să devină una din problemele de bază ale gîndirii filozofice și, îmbrățișind-o, a venit cu interpretări originale, depășindu-i pe materialiștii vulgari, incapabili de noi teoretizări filozofice, sau pe reprezentanții evoluționismului plat, care extrapolau principiul evoluției organice în alte domenii, fără a sesiza bogata problematică filozofică ce decurgea din el.

Pentru a caracteriza cît mai exact filozofia lui Conta, este necesar să urmărim și atitudinea sa față de Hegel și, în mod special, față de dialectică. Utilizează el acest termen? Este Conta receptiv față de formele anterioare ale dialecticii?

Expunînd foarte succint evoluția filozofiei clasice germane, gînditorul român scrie următoarele în legătură cu Hegel (care este citat de mai multe ori în opera sa): ,,El (Hegel) nu disprețuia studiul empiric, ca predecesorul său (Schelling). Dar și el a dedus existența naturii din cugetarea abstractă, zicînd că ideea în libertatea sa absolută se *hotărăște* să iasă afară dintr-însa și să se facă natură. Aceasta din urmă fiind ideea afară dintr-însa nu e strîns legată ca logică și nu poate fi recunoscută numai pe cale *dialectică* (subl. ns.). De aceea e folositor și studiul empiric''[135]. Termenul *dialectică* folosit aici are semnificația de metodă logic-deductivă și nu pare — la prima vedere — să indice o apreciere a dialecticii hegeliene. Constatarea e oarecum surprinzătoare, dacă avem în vedere cea de-a doua componentă a sistemului lui Conta. Dar în opera filozofului român întîlnim și alte referiri la Hegel, mai edificatoare pentru lămurirea problemei cercetate: ,,Hegel a susținut cu multă dreptate, că aceleași legi ale logicii care prezidează la formarea ideilor în mintea unui individ prezidează asemenea și la formarea ideilor unui popor sau a omenirii întregi în cursul veacurilor''[136]. De data aceasta teza la care aderă Conta vizează atît un fenomen real de repetabilitate, caracteristic dezvoltării dialectice, cît și logica formării ideilor la indivizi, popoare și omenire în ansamblu, dimensiunea istorică fiind clar exprimată în ultimul caz prin formula ,,de-a lungul veacurilor''.

---

[134] Idem, *Opere filozofice*, p. 100.

[135] *Ibidem*, p. 250.

[136] *Ibidem*, p. 449.

De altfel, urmărind evoluția ideilor metafizice, gînditorul vede — cum am semnalat — în fiecare din cele șase perioade stabilite de el un pas înainte pe calea progresului, în direcția triumfului materialismului, o dezvoltare de la simplu la complex, de la concepții cu o sferă restrînsă de cuprindere, la viziuni care vizează universul întreg.

Ar fi exagerat să conchidem de aici că filozofia lui Conta reprezintă o concepție dialectică pe deplin închegată.

Putem însă afirma fără rezervă că istorismul este o dimensiune fundamentală a concepției sale și că tezele dialectice din sistemul său nu se limitează la cele întîlnite în explicarea naturii, deși acestea predomină. Și ca un corolar firesc al filozofiei sale materialiste, al determinismului și viziunii istoriste menționate, ne apar și ideile sale despre viitorul societății, pe care îl leagă de socialism.

Raportînd filozofia lui Conta la peisajul gîndirii europene din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, constatăm că poziția sa este oarecum singulară. Majoritatea gînditorilor din epocă părăsiseră orientarea materialistă, îndreptîndu-se fie spre pozitivism, fie spre alte variante mai noi ale idealismului. De altă parte, gîndirea marxistă realizase unirea dintre dialectica hegeliană și materialismul feuerbachian într-o nouă concepție despre lume, menită să exprime interesele clasei muncitoare. Aparținînd unei țări aflate în plin proces de modernizare, în care burghezia avea de îndeplinit misiunea sa istorică, fiind încă o clasă progresistă, V. Conta dezvoltă un sistem materialist care poate părea „întîrziat" pe plan european. Pe lîngă condițiile specifice ale țării noastre în explicarea acestei situații nu trebuie să omitem însă nici faptul că filozoful român a intrat în legături cu mișcarea socialistă și, în consecință, asupra concepției sale s-au exercitat influențe și din partea concepțiilor filozofice materialiste (inclusiv marxiste) promovate de socialiști.

În contextul cultural al țării noastre, concepția filozofică materialistă a lui Conta, conținînd importante idei dialectice, ca și ateismul său și ideile sale sociale înaintate, au îndeplinit un rol istoric progresist. Filozofia sa a constituit o importantă contribuție la dezvoltarea gîndirii originale românești, la orientarea ei în spirit materialist; ea a însemnat totodată o pledoarie în favoarea dezvoltării cunoașterii științifice, pe care căuta să o apere de intruziunile spiritualismului.

Prin interpretările dialectice din sistemul său, Conta a creat în același timp o atmosferă propice pentru o mai ușoară receptare la noi a dialecticii materialiste, pentru răspîndirea ideilor marxiste. Se cunoaște faptul că mai mulți militanți socialiști și intelectuali progresiști i-au studiat operele în tinerețe și au fost influențați de filozofia sa: Raicu Ionescu-Rion, P. Mușoiu, I. Nădejde, G. Ibrăileanu, dr. N. Leon, dr. Zosin, dr. Thiron ș.a. Conta s-a bucurat de aprecierile călduroase ale revistelor socialiste „Contemporanul" și „Dacia viitoare", care i-au luat apărarea cînd împotriva filozofiei sale s-au îndreptat atacurile unor reviste reacționare. „Contemporanul" îl aprecia drept „unul din cei mai adînci cugetători ai veacului nostru" [137], iar „Dacia viitoare", în articolul *Memoria*

---

[137] „Contemporanul", I (1881–1882), Iași, p. 813.

lui Conta profanată, considera „ca o sfîntă datorie” a lua apărarea filozofiei celui care „ne-a ridicat în fața lumii științifice”[138].

Oglindind în opera sa multe din tendințele noi ale dezvoltării științei și filozofiei înaintate din vremea sa, Conta a elaborat un sistem filozofic care a marcat momentul maturizării gîndirii materialiste premarxiste din țara noastră. Prin caracterul ei înnoitor, opera lui Conta poate fi socotită totodată și ca o originală sinteză filozofică a realizărilor cunoașterii din secolul al XIX-lea, care a adus o primă afirmare a gîndirii materialiste românești pe plan european[139].

---

[138] „Dacia viitoare”, an. I, nr. 10 din 15 iunie 1883, p. 156.

[139] Din bogata bibliografie referitoare la viața și opera lui Conta, menționăm: *Filozoful Conta. Opere complecte. Un studiu biografic*... de Octav Minar, ed. a II-a, București, 1914; Ana Conta-Kernbach, *Biografia lui Vasile Conta*. Adăugiri și îndreptări, Iași, 1916; Dan Badareu *Un sistème materialiste métaphysique au XIX-e siècle. La philosophie de Basile Conta*, Paris, 1924; Mircea Florian, *V. Conta și metafizica*, în „Convorbiri literare”, LXV(1932) mai—iulie; N. Bagdasar, *Vasile Conta*, în *Istoria filozofiei românești*, București, 1940; Mihai Ralea, *Vasile Conta, filozof materialist*, în „Studii”, 1949, nr. 4, și în volumul *Studii de psihologie și filozofie*, București, Edit. Academiei, 1955; N. Gogoneață, *Filozofia lui Vasile Conta*, Edit. științifică, București, 1962; Vasile Conta, *Opere filozofice*, ediție îngrijită cu un studiu introductiv, comentarii și note de Nicolae Gogoneață, București, Edit. Academiei, 1967; Vasile Conta, *Scrieri filozofice alese*, ediție îngrijită, prefață, tabel cronologic și note de Nicolae Gogoneață, București, Edit. Minerva, 1975.

5. MIHAI EMINESCU

Este un adevăr unanim împărtășit astăzi că Eminescu a fost original, genial, nu doar în poezia sa, ci și în celelalte componente ale extraordinarei sale opere. El s-a identificat valoric-exponențial cu însăși perenitatea neamului nostru, mărturie stînd *rotunjimea, monumentalitatea integratoare a operei sale.*

Față de concepția filozofică a lui Eminescu, metodologia cea mai uzitată multă vreme a fost aceea a detectării izvoarelor, a urmăririi unei filiații „necesare" din alții și cu alții, iar uneori a constat în a reduce întregul gîndirii eminesciene la acestea. Meritele incontestabile ale metodei filiației au fost de multe ori contrabalansate de concluzii unilaterale, sintetizate în afirmația : „Eminescu n-a fost un filozof" ! Tot ceea ce au putut admite unii interpreți a fost doar o juxtapunere eclectică de teme și structuri preluate din alte concepții, de la *Vedanta* și pînă la Schopenhauer.

După un îndelung travaliu evaluativ, există astăzi posibilitatea de a adăuga, la cîștigurile metodei amintite, și alte perspective de apreciere în judecarea filozoficului operei și a *filozofiei* însăși a lui Eminescu [1]. Aceasta, socotind fără nici un fel de prejudecată, că opera însăși revelează deplin un *eidos* numai al său, *un tot esențial de idei, teme și structuri* care-i constituie osatura filozofică, spațiul natural de trecere — uneori schițat numai, dar real — la o *structură teoretică invariantă* (constantă) a sa și numai a sa.

Dacă s-a crezut adesea, fără temei, că Eminescu poate intra în universalitate doar prin prezența, la el, a altor gîndiri, cu atît mai vîrtos va trebui să stabilim *cum* și *cînd* cugetătorul intră efectiv în universalitate prin ce-i al său cu totul, integral. Un imperativ maxim stăruie de a-l readuce pe Eminescu din universal în naţional, spre a-l putea reda complet şi real universalităţii şi eternităţii sale. O dificultate o reprezintă, desigur, inexistenţa, încă, a unei ediţii critice a tuturor textelor eminesciene, dar parţial sîntem ajutaţi de explorările speciale ale multor cercetători [2].

---

[1] M. Ciurdariu a demonstrat, în 1964, că „Eminescu tindea să-și creeze un sistem filozofic propriu" (M. Ciurdariu, *Eminescu și gîndirea filozofică*, în „Revista de filozofie", nr. 2, 1964, p. 139, nota); în *Antologia gîndirii românești* se preciza, în 1967: „Cel mai mare poet român a fost în același timp un profund gînditor social și unul dintre marii publiciști ai țării noastre". „Reflecțiile sale filozofice, consemnate în manuscrise, atestă năzuința de a închega un sistem de gîndire propriu..." (*Antologia gîndirii românești. Secolele XV—XIX.* Partea a II-a, București, Edit. politică, 1967, p. 544, 545). De asemenea, Al. Oprea nota cu îndreptățire în studiul introductiv la vol. XIV al *Operelor* eminesciene: „Ne convingem, încă o dată că, pe măsură ce explorează multiple arii ale filozofiei, gîndirea lui Eminescu se emancipează, își creează un sistem personal de referință și de judecăți, studiind opera lui Kant nu ca un discipol doritor să « învețe », ci de pe poziția unui spirit independent care-și caută aliați în propriul război dus pe tărîmul cunoașterii". Autorul studiului introductiv consemnează „acel elan al sintezei care-și pune pecetea pe toate preocupările intelectuale ale poetului" și, referindu-se la formulele matematice în care Eminescu încercase să așeze cunoștințele din diverse domenii ale vieții, se întreabă dacă nu pot fi considerate „dovezi ale aspirației secrete către un fel de macromodel capabil să descopere și să ordoneze legile care guvernează formele existenței din univers" (Al. Oprea, *Biografia intelectuală a lui M. Eminescu*, în M. Eminescu, *Opere*, vol. XIV, Edit. Academiei, București, 1983, p. 29, 52).

Sub stricteţea comprehensiunii dificultăţilor — totuşi surmontabile —, va fi nevoie să urmărim esenţiala *rotunjime de idei* a operei eminesciene şi să asumăm o metodologie prin prisma căreia fiecare componentă organică a operei să semnifice pentru celelalte, iar întregul să semnifice prin dominantele unei gîndiri. Oricum, este un lucru dovedit, după cum scria G. Călinescu pe deplin întemeiat, că „numai existenţele geniale ajung la acea *rotunditate semnificativă* (subl. ns. — *T.G.*)” [3].

◆

Mihai Eminescu s-a născut la 15 ianuarie 1850 la Botoşani [4], a copilărit în împrejurimile Ipoteştilor şi a învăţat la Cernăuţi, Blaj, Sibiu, Bucureşti [5]. În 1869 este trimis de tatăl său — de asprul Gheorghe Eminovici, pe care istoria avea să-l răzbune definitiv şi cu prisosinţă —, la Viena, spre a studia filozofia. La început, numai student audient *(ausserordentlicher Hörer)*, deci fără drept de a se prezenta la examene, Eminescu a urmat cursurile unor Robert Zimmermann (Istoria filozofiei, Filozofia practică, seminarul Colloquium), Theodor Vogt (Introducere în filozofie pe baza primei cărţi a metafizicii aristotelice), Karl Sigmund Barach Rappaport (Tratarea principiilor filozofice şi introducere istorico-filozofică în filozofie), precum şi cursuri la specialităţile ştiinţifice : medicina legală (dr. Gatscher), anatomia (Joseph Hirtl), fiziologia (Ernst Brücke), limbile romanice (Adolfo Musaffia), economia politică (Lorenz von Stein) etc. Acum citeşte cu nesaţ din dialogurile platoniciene, din Descartes, Spinoza şi Leibniz, din Herbart, dar mai ales din Kant, Schelling şi Schopenhauer. Participă activ la manifestările societăţilor vieneze ale studenţilor români şi, în 1871, cu prilejul sărbătoririlor de la Putna, revine în ţară, făcînd parte din consiliul director al organizării acestora. Pentru această perioadă a „trieniului vienez” este important să amintim activitatea publicistică la reviste ca „Familia”, „Albina” din Pesta, „Federaţiunea” etc., dar mai ales faptul că marele nostru poet începe să se încumete în traducerea unor lucrări teoretice. Identificate ca aparţinînd acestei perioade sînt : *Arta*

---

[2] Vezi G. Călinescu, Perpessicius, D. Caracostea, Liviu Rusu, M. Ciurdariu, C. Noica, D. Murăraşu, D. Vatamaniuc, Al. Surdu, G. Mihăilă, M. Bucur, Sergiu Al. George, Al. Oprea, Ilie Bădescu ş.a.

[3] G. Călinescu, *Sensul vieţii şi operei lui M. Eminescu*, în vol. *Mihai Eminescu — Studii şi articole*, colecţia „Eminesciana”, 13, Edit. Junimea, Iaşi, 1978, p. 106.

[4] Vezi şi I. D. Marin, *Eminescu la Ipoteşti*, colecţia „Eminesciana”, 15, Edit. Junimea, Iaşi, 1979, p. 6—17.

[5] G. Muntean, *Hyperion*, I, *Viaţa lui Eminescu*, colecţia „Universitas”, 1973, p. 53—114, unde se spune, fără nici o rezervă, că Eminescu n-ar fi reuşit, pînă la urmă, să obţină un bacalaureat. În privinţa acestei chestiuni este mai cu temei să ne însuşim punctul de vedere al lui C. Noica, pe seama unor pasaje semnificative ale scrisorilor dintre Eminescu şi Maiorescu („. . . .eu declarînd de mai înainte că *sunt gata să rambursez totul* — subl. ns.) — *T.G.* — cînd mă voi vedea ajuns cu titlul meu academic la un liman sigur” şi: „. . . .Voi pleca deci cît se poate de curînd la Iena, şi sper ca la începutul lui august să-mi pot da doctoratul. Adică n-o sper, căci eu nu sper niciodată ceva, ci voi încerca numai cu siguranţă”) ; ajungem la concluzia firească: „E greu de crezut că putea spune aşa ceva — şi încă lui Maiorescu — dacă nu avea acte în regulă, respectiv dacă îi lipsea o diplomă de bacalaureat, cum s-a pretins. Cum anume o obţinuse, nu importă decît arhivistica” (C. Noica, *Introducere* la Mihai Eminescu, *Lecturi kantiene*, Edit. Univers, Bucureşti, 1975, p. XX, nota).

reprezentării dramatice de E. T. Rötscher și textul — cu unele trimiteri la realitățile românești — *Cultură și știință* dintr-un autor german încă neidentificat [6].

În toamna anului 1872 pleacă la Berlin spre a continua și definitiva printr-un doctorat studiul filozofiei, cu un stipendiu plătit de societatea „Junimea". Călinescu afirmă decis că, acum, Eminescu se înscrie la universitatea berlineză ca „student ordinar, indiciu că într-un fel oarecare lichidase problema liceului" [7]. La Berlin, Eminescu audiază cursurile: Logica și principiile filozofiei, Concepția despre istorie la istorici renumiți (dr. Dühring), Istoria generală a filozofiei (prof. Zeller), Istoria Egiptului, Monumentele Egiptului (prof. Lepsius), Istoria modernă (prof. Droysen), Dezvoltarea și critica filozofiei hegeliene (prof. Althaus), Despre optimismul și pesimismul filozofic și politic (dr. Dühring), precum și alte discipline, ca: mitologia comparată, istoria muzicii, natura religiilor, limba sanscrită, fenomene optice, fenomene nervoase și musculare etc. [8].

Către sfîrșitul perioadei berlineze (1874), Eminescu începe traducerea numai „pentru sine" [9], fără nici o altă finalitate expresă — doctorat sau profesorat la Iași, așa cum îi cerea Maiorescu — a lucrării capitale, *Critica rațiunii pure*. Eminescu face o „primă lectură" a lucrării filozofului de la Königsberg, începînd în ordine inversă, cu fragmente de „Metodologia transcendentală" (încă înainte de 1874) și continuînd cu „Introducerea" și „Învățătura transcendentală elementară" pînă la paragraful „Axiome ale intuiției" (Diviziunea întîia, cartea a doua, capitolul doi) [10]. Această fericită „întîlnire" și „întîmplare" — cum s-a spus — dovedește multe lucruri și, în primul rînd, faptul că Eminescu începea în filozofie cu *esențialul* și că „niciodată omul acesta n-a făcut exact ce i se cerea" [11]. Faptul vizează și cererea insistentă a lui Maiorescu de a-și susține doctoratul spre a putea ocupa catedra de filozofie de la Universitatea din Iași. Preferința pentru Iena în locul Berlinului nu va materializa nicicînd doctoratul cerut, iar Eminescu se va întoarce în țară, în același an 1874, cu gîndul de a reveni.

◆

În privința detectării *filozoficului* în opera diversă a lui Eminescu, cel care a adus în lumină materialul cel mai amplu a fost, desigur, Călinescu, care a explorat metodic manuscrisele, dar s-a sprijinit și pe travaliul onest, însă parțial realizat, al unor I. Scurtu, D. Murărașu, I. Crețu și, indiscutabil, Perpessicius. Comentariul călinescian este, incontestabil, cel mai erudit edificiu interpretativ care realizează revelarea simultană a majorității *izvoarelor posibile* din filozofia universală și situarea lui Eminescu în universalitate, tocmai pe această cale a *omologiilor ideatice*. Grație metodologiei sale arhitecturale, Călinescu a putut să ne dea o primă exegeză temeinică a filozofiei din opera eminesciană, exegeză ce îmbină descrierea tematică şi compartimentarea domeniilor culturale care compun spiritualitatea eminesciană — de la filozofie şi economie politică şi pînă la religii orientale, ştiinţe sau istorie — cu o analitică de verticalitate, menită să surprindă „arheologic" filozofia teoretică, printr-un comparativism care subordonează ierarhic toate influenţele posibile — sau numai omologiile — cugetării lui Arthur Schopenhauer [12].

---

[6] M. Ciurdariu, *Pentru o ediție critică a textelor filozofice eminesciene*, în „Revista de filozofie", 1968, nr. 6, p. 728.

[7] G. Călinescu, *M. Eminescu*, în *Istoria literaturii române*, vol. III, Edit. Academiei, București, 1973, p. 163.

[8] G. Munteanu, *op. cit.*, p. 100–101.

[9] C. Noica, *loc. cit.*, p. XXII și XXIV și M. Eminescu, *Opere*, vol. XIV.

[10] M. Eminescu, *Lecturi kantiene*, ediția C. Noica și Al. Surdu, p. 122 și urm. M. Eminescu, *Opere*, vol. XIV, Edit. Academiei, 1983.

[11] C. Noica, *loc. cit.*, p. XXXV și XXI.

G. Călinescu a analizat magistral substratul filozofic al poeziei şi prozei literare a lui Eminescu. Bazîndu-se îndeosebi pe povestirile fantastice şi pe fragmentul *Archaeus*, el a relevat înrudirea ideatică a acestora cu scrierile romanticilor germani atraşi de concepţiile panteist-antropocentrice ale Renaşterii (J. Böhme, G. Bruno, Agrippa von Nettesheim), de alchimie, magie, astrologie. În *Opera lui Mihai Eminescu*, Călinescu pune un mare accent, în reconstituirea „universului eminescian", pe ideea schopenhaueriană a „individului metafizic", a prototipului, „arheu"-ului (termen paracelsian şi van-helmontian), care se reîncarnează în mereu alţi indivizi empirici (palingenezie), de exemplu Dionis-Dan, Ruben-Riven din *Sărmanul Dionis*. Indivizii metafizici arhei sînt în acelaşi timp microcosmuri de aceeaşi substanţă cu „macroantropul", cu Dumnezeu imanent cosmosului. Indivizii empirici se pot ridica prin magie la calitatea lor de arhei cosubstanţiali cu „arteficele suprem", scăpînd astfel de constrîngerea spaţiului şi timpului şi putînd avea viziunea încarnărilor lor succesive. Alt izvor identificat de Călinescu este Leibniz, cu „armonia prestabilită" a monadelor şi cu identitatea dintre posibilitate şi realitate *sub speciae aeternitatis*. Deşi Călinescu a avertizat că nu trebuie să privim nuvelele fantastice ca „demonstraţii filozofice" sau poemul *Luceafărul* ca un tratat de metafizică, fascinat de reconstituirea universului literar eminescian, el a deplasat într-o măsură cercetarea izvoarelor teoretice ale filozofiei lui Eminescu spre aspectele „platonico-magico-schopenhaueriene" (expresia este din conferinţa *M. Eminescu* din 1963) şi nu a acordat aceeaşi pondere manuscriselor legate de ştiinţa contemporană şi de filozofia ştiinţei, relaţiilor poetului cu materialismul naturalist, manuscriselor matematice, sau a pus unele manuscrise cu caracter filozofic original, ca de exemplu ms. 2255 despre reapariţia formelor individuale într-un univers infinit, pe care îl vom analiza mai jos, tot sub semnul „individului metafizic" schopenhauerian şi al palingeneziei, sau unele manuscrise matematice sub semnul preocupărilor astrologice etc.

Este necesar, de la început, să acceptăm, pe urmele lui Nicolae Iorga, gîndul că Eminescu „i-a fost şi altceva (naţiunii române — n. ns. — *T.G.*) decît cel mai mare poet" şi că, aidoma lui Goethe pentru germani, „Eminescu este conştiinţa noastră mai bună" [13]. Cu certitudine, el, căruia i se potriveşte cel mai bine versul „A pus în tine Domnul nemargini de gîndire . . ." (*Feciorul de împărat fără stea*), nu putea să nu-i fie şi cugetător naţiunii sale, devenind „expresia integrală a sufletului românesc" (Nicolae Iorga).

În total acord cu cerinţa formulată, încă demult, de a se înfăptui, cît mai urgent, editarea critică a tuturor textelor teoretice ale lui Mihai Eminescu, vom sublinia şi justeţea altei exigenţe de ordin metodologic, anume nevoia de a renunţa la gîndul de infecundă circulaţie potrivit căruia Eminescu „nu a fost un filozof” sau, dacă a fost totuşi, el nu a elaborat „o filozofie originală”. Această idee cultivată încă de timpuriu de Aron Densusianu, Titu Maiorescu, B. P. Hasdeu sau C. D. Gherea, a început a fi suspectată de prea aspră categoricitate, evidenţiindu-se personalitatea multilaterală a lui Eminescu în cultura noastră şi precizîndu-se, de pe o platformă antireducţionistă, *ce* şi *cît* este influenţă străină în opera şi în gîndirea sa.

---

[12] G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, vol. I şi II, Bucureşti, E.P.L., 1969 — 1970.

[13] C. Noica, *Eminescu sau gînduri despre omul deplin al culturii româneşti*, Edit. Eminescu, Bucureşti, 1975, p. 70.

Desigur, trebuie admise la Eminescu influenţe kantiene şi schopenhaueriene, în *Sărmanul Dionis*, în *Cezara*, în fragmentul *Archaeus*, în *Scrisoarea a IV-a* etc., după cum se pot admite influenţe rousseauiste, indice etc. Interpreţii care au exagerat rolul influenţelor şi al „surselor”, neglijînd ceea ce Călinescu numea metodologia „identităţii” şi care, astăzi, ar fi aproximativ un procedeu structural de cercetare, au căzut în contradicţia de principiu de a nu putea explica (decît ilogic) fuziunea dintre o „metafizică pesimistă şi nihilistă (schopenhaueriană)” şi vitalitatea optimistă a încrederii lui Eminescu în progresul real al umanităţii şi al patriei. Pe aceeaşi linie de sesizare şi de evitare a *contradicţiei*, mai tîrziu s-a pus întrebarea dacă nu există o ruptură între filozofia teoretică, „pesimistă”, de împrumut a lui Eminescu şi spontaneitatea unei gîndiri poetice optimiste, închinată simpatiei şi iubirii[14]. Alţi interpreţi au contestat, însă, *autenticitatea* unei asemenea contradicţii, existenţa ei reală[15]. Astfel de observaţii, precum şi multe altele din ampla exegeză eminesciană îndreptăţesc ideea că *filozofia este peste tot prezentă la Eminescu* în cele două arii ale operei sale: creaţia poetică şi creaţia teoretică (acest ultim aspect constituind obiectul prezentului capitol).

Împotriva nerealizării sale academice, cu titluri şi diplome, Eminescu a intenţionat închegarea unui *sistem propriu de gîndire*, distinct atît de eclectismul maiorescian, cît şi de materialismul lui Vasile Conta. [Cu toate că influenţa lui Kant şi Schopenhauer nu poate fi contestată, socotim că, sub raport strict „metafizic”, gîndirea filozofică eminesciană continuă ecouri adînci ale idealismului transcendental specific „filozofiei naturii” a lui Schelling şi şcolii romantice literare germane — fraţii Schlegel, Novalis şi Tieck. Numai pe un astfel de fond metafizic încerca Eminescu, în ultima etapă a evoluţiei sale spirituale, „să dea vederilor sale o unitate sistematică originală, în spiritul unui idealism matematic cu elemente dialectice”[16].] Trebuie, de asemenea, asumat adevărul că nu putem perpetua „confuzia între *ceea ce credea cu adevărat Eminescu* pe tărîm filozofic și ceea ce, în ordine poetică, i-a servit mai mult pentru compuneri literar-filozofice cu semnificații etico-sociale (idealism magic, metempsihoză, astrologie etc.) ; tocmai această confuzie a făcut pe mulți critici să-i atribuie idei filozofice pe care, din punct de vedere teoretic, le respingea Eminescu însuși. Ar fi nelogic de altfel să admitem un Eminescu « astrolog », mistic, spiritualist într-o epocă de înflorire a pozitivismului și materialismului naturalist-științific în țara noastră"[17].

---

[14] L. Rusu, *Eminescu şi Schopenhauer*, E.P.L., Bucureşti, 1966.

[15] M. Ciurdariu, *Contradicţii autentice?*, în „Revista de filozofie”, nr. 1, 1967, p. 91 şi urm.

[16] M. Ciurdariu, *Eminescu şi gîndirea filozofică*, în „Revista de filozofie”, nr. 2. 1964, p. 142. Autorul studiului distinge, „cu titlul preliminar şi provizoriu” (rezervă determinată de absenţa unei ediţii integrale a textelor poetului, însoţită de tot aparatul critic necesar) următoarele *trei faze* în gîndirea poetului, „marcate prin unele restructurări sensibile în atitudinea teoretică: 1) o fază pînă la 1870 (—1872), cînd Eminescu, încă tînăr şi în curs de formare, dezvăluie în scrierile sale idei provenite din arsenalul scriitorilor noştri de la 1848, din lectura romanticilor europeni şi din gîndirea socialistă occidentală, pe atunci încă nelimpezită în multe privinţe, şi care începea a găsi ecouri şi în ţările române; 2) a doua fază, cuprinsă cu aproximaţie între 1870 şi 1880, cînd Eminescu — la început în străinătate, apoi în ţară — se află sub influenţa hotărîtă a filozofiei lui Kant şi Schopenhauer şi a curentului naturalist-ştiinţific din secolul trecut; în fine, între 1880 şi 1883 (9), cînd Eminescu tinde să dea vederilor sale o unitate sistematică originală, în spiritul unui idealism matematic cu elemente dialectice”.

Din punctul de vedere al judecății istorico-filozofice, trebuie să distingem la Eminescu două modalități ale gîndului, pe care le găsim în istoria culturii noastre și la un Dimitrie Cantemir : *gînduri-sens* și *gînduri-instrument*. Cu alte cuvinte, nu toate valorile cugetării eminesciene stau pe același plan al importanței, ci se manifestă în ele, în chip hotărît, *o unitate ierarhic-funcțională* în care, ca într-un superb *Argument*, se edifică, într-o deplină coerență semnificativă : nivelul unei *metafizici generale*, al *filozofiei istoriei*, al *filozofiei culturii*, al *filozofiei limbii* și al *esteticii* și, în sfîrșit, cel al unei *filozofii politice*. Fără o astfel de distincție necesară ar însemna a-l purta pe Eminescu prin vămile neștiute ale tuturor văzduhurilor posibile. Pentru că o filozofie nu poate fi decît *unitatea și permanența unei opțiuni de o viață*.

TEME ȘI IDEI FUNDAMENTALE

Ca unul dintre marii poeți moderni, M. Eminescu avea conștiința deosebirilor dintre *poezie* și *filozofie*, precum și a libertăților ce și le acordă un poet care „filozofează" în versuri. De aceea, includerea sa într-o *Istorie a filozofiei românești* nu s-ar putea justifica prin faptul că poezia și proza artistică eminesciană revelează teme, idei și gînduri filozofice. Acestea sînt, fără îndoială, expresia unei viziuni mai mult sau mai puțin originale despre lume, dar nu reprezintă, ca atare, o gîndire filozofică în sens modern, de exigențele căreia poetul, cu pregătirea de specialitate de rigoare, era cel dintîi conștient. Dealtfel, însemnările sale ne relevă preocupări atît pentru înțelegerea exactă a obiectului filozofiei, cît și — mai ales în ultima fază a evoluției gîndirii sale — pentru constituirea unui sistem propriu, orientat spre surprinderea „raporturilor constante din mișcarea eternă", sistem ale cărui trăsături fundamentale ne vom strădui să le reconstituim în prezentul capitol.

În ms. 2258, f. 184, Eminescu reproduce o definiție a filozofiei, analoagă cu cea a lui Marx și a altor cugetători din secolul trecut, drept chintesența spirituală a unui timp istoric : „Filozofia este oarecum rezumatul și formula generală a culturei unei epoce"[18]. Ea are domeniul ei propriu, precum și nivelul de generalitate, ca și rosturile ei specifice în cunoaștere. Eminescu redă, în esență, poziția criticistă în chestiunea statutului specific al filozofiei, de aceea nu trebuie să ne mire faptul că în ms. 2306 se află următorul fragment (de a cărui paternitate eminesciană se îndoiesc unii cercetători) : „Filozofia este așezarea ființei lumii în noțiuni, spre a căror stabilire judecata nu se servește de altă autoritate decît de a sa proprie. Prin asta este înlăturată însă orice *captatio benevolentiae*, fie ea cît de fină. Nu este menirea filozofiei de a afla pe « Dumnezeul științei », nici raportul dintre științele exacte, nici nemurirea sufletului, nici principiile moralei. Judecata face cu toate acestea *tabula rasa*, *ele sunt pentru ea probleme*, a căror *natură și îndreptățire* le cercetează, făr-a se preocupa cîtuși de puțin de rezultatele la care va ajunge. De aceea orice idee preconcepută trebuie înlăturată mai dinainte. De aceea *vom și observa la orice cugetător serios*, *metodul genetic*. Maxima cutare sau forma cutare nu are pentru el o valoare absolută, ci el urmînd legea fundamentală a minții sale, că orice efect trebuie să aibă o cauză și orice formă în timpul *a* trebuie să fi fost precedată de o alta în timpul *b*, *c*, *d*, . . . *n*, ș.a.m.d., el caută a vedea cum s-a născut formă din formă, cugetare din cugetare, maximă din maximă. Prin urmare filozoful nu susține numai simpliciter sau absolute, ci totdeauna relative . . ." [19].

---

[17] *Ibidem*, p. 141, nota 5.

[18] M. Eminescu, *Opere*, vol. XIV, p. 928.

Că Eminescu a reluat aici sensuri generale din experiența istorică a criticismului nu există nici o îndoială. Argumentînd, ca și filozoful din Königsberg, inexistența și imposibilitatea metafizicii, autorul afirmă hotărît: „. . .metafizicii cei mai însemnați ai evului nou, Kant și Schopenhauer, sînt uniți în părerea că creierul omului nu e făcut pentru cestiuni metafizice. Ea nu va ieși nici odată din stadiul încercărei . . .", deși ea, metafizica, „va da naștere la teorii roditoare pe alte terenuri". Deși metafizica este „tendința cea mai nobilă și cea mai rară a spiritului omenesc", ea nu ne poate da „rezultate pozitive despre « ființa lumei sau lucrul în sine », rămînînd nedezlegată problema dacă însușirile și calitățile pe care ni le dau simțurile sînt inherente lucrurilor". „Filozofia are valoare critică — relevă Eminescu —, ea crește intelectul, îl dezvață de la lenea cugetării și de la încrederea prea mare în idei străine, îl deprinde *a cerceta lucrurile în mod genetic* (subl. ns. — *T.G.*) și a cumpăni fiecare cuvînt înainte de a-l așeza într-o teorie" [20]. . ."Ea nu se mulțumește cu opera artistului sau cu motivarea pozitivă — ei îi trebuiește *ratio sufficiens* pentru aceasta" [21].

Reiese cu toată claritatea că, apelînd la argumentele filozofiei criticiste, hotărît antidogmatice chiar dacă unilaterale, Eminescu surprinde *esențialul metafizicii*, deosebirea ei atît de religie și morală, cît și de știință și artă, ca act de suspendare a prejudecăților, ca punerea în temeiuri logice a interogațiilor și problemelor. De asemenea, el acceptă *determinismul genetic*, drept lege fundamentală a minții cugetătoare, situarea — totodată — pe terenul relativului ca o constantă exigență de lucru, dar — spre deosebire de criticism — și proiecția metafizică spre absolutul realității. Deși adept al apriorismului kantian, cu accente care premerg tezei fiziologiste a lui J. Müller — despre energia specifică a organelor de simț —, Eminescu nu neglijează demnitatea socială a profesării filozofiei și necesitatea neamestecului ei în toate domeniile care-i depășesc menirea. *Caracteristica esențială* a acestei „așezări a ființei lumii în noțiuni" este *valoarea ei critică*, dezvățarea de lene și debarasarea de dogmatism a intelectului, întemeierea — prin *teoreticitate proprie* — a oricărui lucru sau cuvînt, și nu prin mijloacele specifice ale științei sau ale artei. Este limpede cît de adînc rost găsea Eminescu filozofiei, în natura și finalitatea ei umană.

---

[19] M. Eminescu, *Fragmentarium*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981, p. 61 (subl. ns.-T.G.).

[20] *Ibidem*, p. 63.

[21] *Ibidem*, p. 64.

Nimic perimat sau definitiv pierdut în această sinteză de exigențe și calități.

Pentru a-l înțelege mai adecvat pe Eminescu în amploarea erudiției și în profunzimea cugetării sale, se cuvine să asumăm integral judecăți precum : „E curios însă cum, întocmai ca la Dante, orice propoziție poate fi găsită la Eminescu" [22], sau „Numai cu Dante putem să-l comparăm" [23], sau „Eminescu ar fi putut să fie și un poet al Indiei" [24] etc., înțelegîndu-se că *asemănătorul* poate recunoaște *asemănătorul* numai într-o operă a cărei universalitate se manifestă atît în sfera de cuprindere, cît și în cea a valorii. Aceasta înseamnă că în pluralul erudiției filozofice eminesciene vom putea găsi, deopotrivă, înțelepciune străveche indiană (Kalidasa, budismul, Vedele etc.), înțelepciune presocratică sau platoniciană, misticism medieval, criticism, hegelianism etc. Dar, ca o exigență permanentă, rămîne încă de surprins *eidos*-ul, esențialitatea originală a cugetării eminesciene, ceea ce va fi de căutat, desigur, nu în aria diversității eclectice, ci în acea unică forță sintetizatoare care consacră gestul metafizic eminescian, *dominanta vieții sale de creație*.

Construind un tablou cosmogonic asupra lumii, sub puternica impresie a celor două imnuri din Rigveda — *Imnul creațiunii* (Rv. X. 129) și *Imnul către zeul necunoscut* (Rv. X. 121) —, Eminescu pleacă de la știutele imagini asupra *haosului*, care au frecventat nu doar gîndirea indiană, ci și pe cea greacă, precum și cosmogonia kantiană. Cînd Eminescu scrie :

« Dar deodat-un punct se mișcă . . . cel întîi și singur. Iată-l
Cum din chaos face mumă, iară el devine Tatăl . . .
Punctu-acela de mișcare, mult mai slab ca boaba spumii,
E stăpînul fără margini peste marginile lumii . . . »
(Scrisoarea I)

sau :

« Din chaos, Doamne, -am apărut
Și m-aș întoarce-n chaos » . . .
(Luceafărul)

în fond, el nu se așază nicidecum într-o tradiție — s-o numim — hesiodică de privilegiere ontologică a haosului, în detrimentul cosmosului. De fapt, el redeschide cu o amploare inegalată problema unei dualități dialectice fundamentală a gîndirii românești — detectabilă de la spiritualitatea străveche și pînă la Brâncuși sau mai departe — : *dualitatea eternului și muritorului*, a veșniciei și istoricității perisabile, a constant-invariabilului și schimbătorului, a absolutului și relativului, a raportului dintre *ce este înainte* și *după* ceea ce trece, și temporalitatea finită a cosmosului și a omului.

Cosmogonia din *Scrisoarea I* se subordonează unui *monism al indeterminării* sau al „negației absolute indiene" (nici, nici) [25], căruia i se subordonează și *Rugăciunea unui dac*, *Glossă*, *Odă (în metru antic)*, *Eu nu cred nici în Iehova*, definind în esență atitudinea romantică a poetului („Toate-mi sunt de o potrivă"). Opțiunea aceasta a filozofiei implicite a unor poeme nu este caracterizantă pentru metafizica eminesciană care va evolua tot mai accentuat — în integralitatea cugetării creației sale — către un *monism pozitiv al determinării* ce a putut fi pus *în omologie* cu gîndirea presocraticilor, cu aceea a lui Platon și Aristotel, cu neoplatonismul și gnoza, cu Giordano Bruno, cu Kant, Fichte, Goethe, Schiller, Hegel etc., alături de posibila înrudire cu viziunea lui Schelling despre „puteri" sau potențe, și de certa influență a ontologiei monist voliționiste a lui Schopenhauer.

---

[22] G. Călinescu, *M. Eminescu. Studii și articole*, colecția „Eminesciana", 13, Edit. Junimea, Iași, 1978, p. 112.

[23] M. Dragomirescu, *Eminescu*, colecția „Eminesciana", 6, Edit. Junimea, Iași, 1976, p. 286.

[24] Amita Bhose, *Eminescu și India*, colecția „Eminesciana", 12, Edit. Junimea, Iași, 1978.

[25] Aram Frenkian, *Scepticismul grec și filozofia indiană*, Edit. Academiei, București, 1957.

Făcînd distincția necesară dintre, *metafizica implicită* a poeziei și prozei literare eminesciene, pe de o parte (care are legi, structuri și cadre de comprehensiune cu totul specifice), și *metafizica explicită*, pe de altă parte, vom putea vedea că, în ipostaza de creator în domeniul filozofiei, marele nostru poet urcă spre un alt fel de monism care este un *teritoriu al explicației*. Aceasta ne dă dreptul să afirmăm că interogația metafizică eminesciană are contururile unei tatonări de *fond* și de *fundament*. Mai simplu spus, Eminescu voia să afle un sens propriu absolutului [26] — ca orice metafizician —, dar și ca un temei suficient opțiunilor sale istorice și politice, opțiuni care rămîn *dominanta* vieții sale de creație spirituală. Postulînd ideea unei superioare *coerențe* a operei sale, va trebui să acceptăm și spațiul de necesitate ce adună, în operă, permanenta tatonare metafizică (nu doar cea a poeziei și prozei sale filozofice), vasta informare științifico-istorică și forța iubirii sale unice, ca valoare, față de patrie și față de întreg poporul românesc.

Luate în această ordine de prezentare, se poate afirma că *tema-princeps* a metafizicii schițate de Eminescu este : absolutul, invarianța de fond a lumii, ceea ce rămîne și revine pururi în existență, „tinerețea fără bătrînețe și viața fără de moarte", identitatea dintre posibilitate și realitate sub specia eternului, *constanta*. Simptomatică pentru frecvența acestei teme este însemnarea următoare : „Heraclit zice că niciodată acelaşi om nu s-a coborît de două ori în acelaşi rîu. Ca toate ideile ce cuprind un joc cu infinitul timpului și al spațiului, și aceasta culminează într-o antinomie, încît și contrariul e adevărat . . . Adecă din contră acelaşi rîu oglindeşte în liniştita-i adîncime aceleaşi umbritoare păduri, acelaşi cer. Materia numai — acest Ahasver neobosit al formelor — e pururi alta, *formele însă aceleași*, încît în ape vecinic călătoare îți vezi chipul rămînînd pe loc. Rîul timpului *pare* a curge, *suma de viață și de forme posibile coexistă într-un vecinic prezent* » (subl. ns. — *T.G.*) [27].

Această idee revine cu frecvență impresionantă în mai multe manuscrise și în textul intitulat de G. Călinescu *Avatarii faraonului Tlà*. Fără a fi nevoie să apelăm la o întreagă tradiție filozofică, din care, desigur, nu ar putea lipsi Parmenide, Pitagora, Aristotel sau Schelling, trebuie să vedem metafizica schițată de Eminescu mai curînd în atingere cu acel spirit științific al sfîrșitului de secol al XIX-lea, ce avea să conducă la stabilirea *marilor constante* ale fizicii. „Știința modernă i-a demonstrat mișcarea eternă » a lucrurilor lumii. Eminescu caută factorii de *constanță*, de *invariabilitate*. Sugestii în această direcție i-a oferit probabil Laplace, care în *Teoria analitică a probabilităților* stabilește reguli statistice ale « raporturilor constante »" [28]. Nu întîmplător într-o filă a caietului manu-

[26] Rosa del Conte, *Mihai Eminescu, o dell'Assoluto*, Modena, 1962.

[27] M. Eminescu, *Fragmentarium*, p. 355—356.

[28] M. Ciurdariu, *Pe marginea interpretărilor „Luceafărului"*, în „Revista de filozofie", nr. 7, 1965, p. 922.

scris 2266 stă scris : „Teoria ecvaţiunii universale sau a raporturilor constante între finit şi infinit" [29], şi nu întîmplător Eminescu schiţa, cu puţin înaintea bolii neiertătoare, un proiect de metafizică cu titlul semnificativ *Încercare de metafizică idealistă a raporturilor constante în mişcarea eternă*, lucrare care se corelează cu însemnarea „Calculul infinitezimal şi integral. *Aplicat la toate*" [30], precum şi cu aceea din ms. 2267 : „Limba universală. Limba de formule, adică de funcţiuni ale celor trei unităţi timp, spaţiu, mişcare". În astfel de idei se regăsesc poate ecouri şi teme din Schelling sau Schopenhauer, dar sigur se află şi acel filon de cugetare ştiinţifică contemporană lui în stare să conducă, nu peste multă vreme, la marile descoperiri teoretice ale lui Max Planck (constanta minimei acţiuni), Einstein (principiul relativităţii şi principiul constanţei vitezei luminii, constanta gravitaţională), Heisenberg (constanta spaţială) [31] etc. „La scară cosmică, mişcarea prezintă un circuit etern între Fiinţă şi Nefiinţă, prin urmare o garanţie împotriva extincţiei totale. Unele variante ale *Luceafărului* şi *Glossei* prind această idee în imagini deosebit de sugestive :

> « În zădar şi timpi şi stele
> Ne-ar părea lunecătoare
> Sînt ca frunze toate cele
> Din copacul ce nu moare.
> Peste-un an revin în stoluri
> Paseri ce se-ntind să plece,
> *Între-a vieţii două poluri*
> *Totul stă şi totul trece* ». [32]

Cu certitudine Eminescu a desfăşurat şi în *Luceafărul*, urmîndu-şi „*curba lăuntrică şi individuală a gîndirii lui*" [33], o viziune cosmică de factură dialectică, un ecou „al clasicităţii senine şi echilibrate", un „ritorno ciclico" ce pare „o victorie asupra morţii, *triumful permanenţei totului*", o „perenne giovinezza del mondo" (Rosa del Conte)[34]. O astfel de viziune are ceva din rotunditatea concepţiei lui Nicolaus Cusanus şi a lui Giordano Bruno, viziune în care însuşi pesimismul filozofic „scade treptat cu vîrsta şi cu mutaţia de accent (gnoseologică, ontologică, axiologică) de pe ideea morţii pe ideea vieţii, a « Fiinţei ce nu moare »" [35].

Este extrem de importantă, aşadar, pentru înţelegerea cugetării filozofice şi ştiinţifice a lui Eminescu *predominanţa ideii de constantă*, a cărei frecvenţă şi pondere argumentativă este integral simptomatică pentru opera însăşi. Semnificativ, în acest sens, este faptul că numele lui Robert Mayer apare de cîteva ori în manuscrise : „Aici vine J. Robert Mayer şi susţine că întreaga energie cuprinsă în sistemul nostru solar este *o sumă constantă* (subl. ns. — *T.G.*), incapabilă de a fi diminuată sau sporită, pururea aceeaşi, şi că toate manifestaţiunile acestei singure puteri sînt termenii fenomenologiei, care adunaţi la un loc dau pururea o sumă constantă" (ms. 2267, f. 9, v.) [36]. Dezvoltînd în altă parte aceeaşi idee, Eminescu scoate o interpretare proprie : „Tot ce există nu sînt decît grade de căldură? zice Robert Mayer. Tot ce există nu sînt decît *grade ale unei stări* (subl. ns. — *T.G.*) supuse la modificaţiuni în infinit, zic eu" (ms. 2255) [37].

---

[29] M. Eminescu, *Fragmentarium*, p. 361.

[30] *Ibidem*.

[31] W. Heisenberg, *Paşi peste graniţe*, Edit. politică, Bucureşti, 1977.

[32] M. Ciurdariu, *Pe marginea...*, p. 922.

[33] M. Florian, *Gîndirea lui Eminescu*, în „Noua revistă română", 22 iunie 1914, vol. XVI, nr. 5, p. 71.

[34] Cf. M. Ciurdariu, *Pe marginea...*, p. 923.

[35] *Ibidem*.

[36] M. Eminescu, *Fragmentarium*, p. 357.

Componenta ştiinţifică a cugetării eminesciene este unul din *elementele definitorii* ale unei argumentări şi întemeieri raţionale în cadrul viziunii filozofice unitare asupra întregului univers natural, social şi cultural spiritual. Eminescu nu trebuie, desigur, să fie considerat, pentru aceasta, un om de ştiinţă, ci deopotrivă un filozof şi poet pentru care cultura autentică are, ca pilon, şi *forma gîndului ştiinţific*. Cunoaşterea la obiect a teoriilor ştiinţifice despre esenţa luminii şi a magnetismului, despre constanţa energiei, despre mişcarea browniană, cunoaşterea adevărurilor esenţiale ale matematicii, chimiei, mecanicii astrale etc. etc., definesc — aşa cum au demonstrat savanţi ca Octav Onicescu — „inteligenţa eminesciană drept atributul unui spirit polivalent, mobil, de largă deschidere, interesat de multiple arii de cunoaştere şi cu excepţionale calităţi de transfer dintr-un domeniu în altul..." [38].

Apelul lui Eminescu la domeniul ştiinţelor era străbătut de finalitatea formulării unor generalizări filozofice, iar pe de altă parte, ridicarea unor idei în planul metafizicii era continuată şi împlinită, cel mai adesea, în cîmpul concret al socialului uman şi, mai deplin, în cel al istoriei naţionale. *Ideea constantei* nu se identifică cu o finitudine lipsită de transformare, căci Eminescu scrie în pestriţul ms. 2261, la fila 175 : „Marea n-ar face valuri şi n-ar avea absolut nici o mişcare, ci apa s-ar putrezi şi s-ar băhui, dacă temperatura ei ar fi pretutindeni egală; omenirea ar putrezi în corupţie, speculă şi pornocraţie, dacă n-ar exista între popoare deosebiri de cultură şi mai cu seamă deosebiri de viaţă" [39], ceea ce reprezintă desigur o interesantă, „o curioasă aplicare a ideii de entropie la societate" [40].

Este o certitudine că sub obsesia *raporturilor constante*, Eminescu respingea orice argumentare desfăşurată pe structura *falsului infinit*, a „devenirii pentru devenire", a „eternei curgeri a tuturor lucrurilor" [41].

Foarte adesea apare în manuscrise, în exprimări felurite, acelaşi gînd filozofic în măsură să impună atenţiei demnitatea raporturilor constante : „corelaţiunea creşterii" (Darwin) [42], „A schimba raporturile de puteri proprii după raportul puterilor din afară" (ms. 2275 B, p. 37) [43], sau : „Ordinea morală a universului ca şir fenomenologic văzut şi apreţuit, de cugetul nostru, trebuie *să aibă drept corelat un echivalent de altă ordine, mecanică* (subl. ns. — *T.G.*) (ms. 2267, f. 82). După cum se poate vedea, ordinea ontologică se corelează pe deplin, într-o suplă coerenţă, cu ordinea gnoseologică : „În orice caz o cerinţă a minţii omeneşti este raţiunea infinită, deci *sistemul*, dar această cerinţă a priori nu preface minciuna în adevăr, adevărul în minciună" (ms. 2267, f. 93). La fel : „Un adevăr rămîne adevăr, chiar atunci cînd legătura lui cu altă serie de adevăruri nu e descoperită încă" (ms. 2267, f. 91). Pentru a împărtăşi astfel de convingeri, Eminescu se alătura nu atît unei poziţii care astăzi poartă numele .

---

[37] *Ibidem*, p. 410.

[38] Cf. M. Herivan, *Argonauţi pe marea cenuşie*, Edit. Eminescu, Bucureşti, 1978, p. 259.

[39] M. Eminescu, *Fragmentarium*, p. 50.

[40] *Ibidem*.

[41] Cf. M. Ciurdariu, *Pentru o ediţie critică a textelor filozofice eminesciene*.

[42] M. Eminescu, *Fragmentarium*, p. 289.

[43] *Ibidem*, p. 289—291.

de epistemologie genetică, ci unei profunde atitudini metafizice moniste, de factură aristotelică sau analogă gîndirii lui Bruno și Schelling. Este vorba despre convingerea evidentă că între ordinea lumii reale sau posibile și între ordinea gîndirii umane există o unitate funciară.

Sub puzderia atîtor diverse idei științifice este firesc să vedem într-o altă lumină înțelesul întrebărilor metafizice: „Care este criteriul realității?" *(Archaeus)*, „care-i sensul teleologiei în mișcarea și secrețiunile materiei?" (ms. 2287), „care este raportul just între finit și infinit?" (ms. 2267). Sub semnul acelorași întrebări se așază și frecvența ideii de *nemurire*, la Eminescu, idee prezentă aproape peste tot la el, dar închipuită în expresia ei cea mai desăvîrșită în *Luceafărul.* Nu s-a insistat încă în suficientă măsură asupra amplorii acestei teme, asupra proliferării sensurilor ei în complexa operă eminesciană, de la însăși paradoxal de simpla *Pe lîngă plopii fără soț* și pînă la opera politică. Devine deplin semnificativ, astfel, micul fragment filozofic, din manuscrisul 2255, intitulat: *Despre nemurirea sufletului și-a formei individuale*, în care deschide interogația dacă *numărul formelor* din natură este mărginit sau nemărginit, cu scopul de a argumenta teza că, *sub specie aeternitatis, tot ce a fost posibilitate este existență.* Natura, observa Eminescu, se desfășoară conform unei „spăimîntătoare necesităţi", dar grație unui *număr relativ mic de legi*, ale căror combinații ar putea fi calculabile cu certitudine, căci „puținătatea relativă a spațiilor sunt îndestule dovezi a unei mărginiri în producerea formelor".

Perspectiva ontologică în care se situează aici Eminescu este aceea a unei *eterne reîntoarceri*, străbătută de o permanentă transformare temporal-istorică, în care putem identifica atît principiul conservării și transformării energiei — atît de bine cunoscut lui Eminescu —, precum și viziunea filozofică românească, prezentă și în folclor, și la cronicari, și la Cantemir, și la Bălcescu, și la Conta, și la Blaga, viziune dominată de imaginea „liniei ondolante", ciclice. „Dar a fi și a fi mișcat — scria el — sînt identice; grade și feluri de mișcare — linie dreaptă, linie rotatorie, linie ondolantă"[44]. Desigur, viziunea lui Eminescu reia, pe un plan mai complex, gîndul înaintașilor săi, cum ar fi Constantin Cantacuzino Stolnicul care vorbea despre cele „trei stepene" (trepte, grade). Iată pe larg gîndul acesta în expresia eminesciană: „Afară de aceasta, să nu uităm cum că în faza ce ne cuprinde, temporală și trecătoare a pămîntului, *for ele se moștenesc și se perfecționează*, pe cînd o *reproducere* analoagă *în tot* și *în parte* am putea-o pretinde cu drept cuvînt numai atuncea *cînd faza aceasta* s-ar fi sfîrșit și s-ar fi *reînnoit cu totului din nou*, după ce-ar fi percurs toate procesele de formațiune cari ne preced pe noi. Din certitudinea cum că atît puterile și elementele în joc, cît și modurile lor de combinație se pot calcula a priori și rezuma într-un număr oarecare rezultă renumitul postulat că *tot ce este posibil va fi.* Concentrînd, așadar, viața pămîntului nostru ca individ planetar în *icoana nașterei*, *traiului* și *risipirei* sale, vom avea în mare ceea ce este viața omului în mic — un trai individual de-o durată în raport tot atît de scurtă ca ș-a fiecăruia din noi. Văzînd însă, de pe *formațiunea sistemelor dintr-o negură indiferențiată*, o icoană a formărei pămîntului nostru, și din risipa vrunei planete aceea a peirei lui, suntem siguri că o nouă formațiune, *aceeași în formă și compoziție*, au avut, are și (va) avea loc întotdeauna. Pe acest nou pămînt *s-ar repeta* aceleași procese ale vieţei cari s-au urmat pe-al nostru, încît n-am avea nici un drept de-a-i disputa identitatea, afară doar dacă n-am voi să susţinem identitatea masei de materie"[45].

---

[44] Idem, ms. 2269, f. 56.

Eminescu apără la început, o idee pe care, utilizînd ipoteza cosmogonică formulată de Kant şi Laplace, a dezvoltat-o şi Friedrich Engels în ontologia materialist-dialectică[46]. Căci şi pentru marele nostru cugetător, eterna mişcare a materiei nu ia identic acelaşi chip, în fiecare formă concretă: „nu mai sîntem, *material vorbind*, nici într-un moment unul ş-acelaşi om". O precizare extrem de importantă, pe care o face Eminescu, subliniază valoarea de *repetiţie* a legităţii: „C-un cuvînt, o formă care reapare este asemenea unui cuvînt sau unei cugetări, reproducere una şi aceeaşi, abstracţiune făcînd de la identitatea materiei în care se reprezintă". Mai departe, argumenta Eminescu, *dacă* „numărul elementelor şi a puterilor este cert, atunci modul lor de combinare este determinabil a priori, şi asupra mărginirei în producerea de forme nu mai poate fi îndoială".

Plila

~~Spre deosebire de viziunea dialectică şi materialistă a lui Engels, care nu limitează numărul formelor din univers, la Eminescu finitatea numerică nu este proprie numai formelor, ci deopotrivă umanităţii în ansamblul ei, precum şi „compoziţiei dinlăuntru a fiecărui din noi", adică şi structurii organice individuale.~~

Plecînd de la aceste premise, Eminescu deduce ideea *veşniciei vieţii* şi chiar ideea *eternităţii individuale*, folosind argumentul — vizibil nu o dată în poezia sa — „că moartea este numai un vis al imaginaţiunii noastre. De aceea *a nu fi fost niciodată* este singura formă a neexistenţei. Cine există, există şi va exista întotdeauna — de nu în faptă, dar ca posibilitate, şi posibilitatea — neavînd în eternitatea timpului nici un înţeles — este existenţa chiar".

ezel

Convingerea filozofului este că dacă cineva ar apela la o imagine de genul „anului lui Brahma" (un fel de serie ciclică, deci un fel de *fals infinit*), aceasta ar putea avea consecinţe pe care el nu le-ar putea prevedea, dar că „O dată eternitatea formei garantată *printr-un proces de nouă generaţie spontanee*, luptele pentru susţinerea ei pentr-un *mai devreme* sau *mai tîrziu* devin fără înţeles. Poate că mişcarea metafizică de sub suprafaţa lumei nu este decît *lupta pentr-un* mai devreme sau mai tîrziu a miilor de forme virtualiter întotdeauna prezente şi-ntotdeauna gata de-a apărea. O perspectivă nemărginită se deschide înaintea ochilor mei" (ms. 2255, f. 10 repetă această însemnare, ne spune G. Călinescu).

Folosind argumente din teoria probabilităţilor, Eminescu defineşte *moartea* ca fiind „stingerea conştiinţei identităţii numerice" a individului. El apreciază că numai postulînd *finitatea numărului formelor*, devine probabilă reapariţia eternă a intelectului uman în lume. În ipoteza unei infinităţi de forme ale unei „eternităţi moarte", probabilitatea acestei reapariţii s-ar reduce la zero, „căci ar fi ca o loterie ce s-ar trage etern, dar cu numere infinit de multe, astfel încît tocmai numărul formei omeneşti nu s-ar trage *niciodată*". Relevînd că trebuie *a decide dacă* numărul formelor pe care le produce natura este nemărginit, Eminescu alege dezlegarea: „Este nu numai verosimil, *ci sigur* cum că moartea desăvîrşită a intelectului nostru aflîndu-se faţă cu posibilitatea infinită a eternităţei, dup-un interval nemăsurabil de lung, dar a cărui lungime e indiferentă, *va reapare iarăşi cu aceleaşi funcţiuni şi sub aceleaşi condiţii, şi-n aceasta consistă nemurirea sa* (subl. ns. — *T.G.*)"[47].

---

[45] Idem, *Fragmentarium*, p. 280—281.

[46] M. Ciurdariu, *Eminescu şi gîndirea filozofică*, în „Revista de filozofie", nr. 2, 1964.

Nu s-a insistat în suficientă măsură — cum am menţionat — asupra spectrului amplu şi divers al ideii de *nemurire* la Eminescu, autorul *Luceafărului* întrupînd, în fond, conştiinţa superiorităţii ce se împlineşte în durabilitatea creaţiei, chiar cînd vocaţia demiurgică de geniu rămîne neînţeleasă lumii de rînd. În faza elaborării *Luceafărului* gîndirea lui Eminescu suferea o mutaţie de accent „de pe ideea primatului morţii, « neființei » (în tinereţe) pe aceea a « fiinţei » şi « nemuririi »"[48]. Cu deplin temei, în una dintre cele mai subtile interpretări ce s-au dat acestui poem al demiurgiei de geniu — care trimite atît la fragmentul postum *Sarmis*, la *Strigoii*, la poezia *Peste codri stă cetatea* etc. — s-a putut afirma : „Faptul că atotputerea Demiurgului n-a intervenit cu nimic în realizarea acestor existenţe nu exprimă neputinţa, ci înţelegerea sa asupra dinamicii universului, impunînd observaţia că însuşi geniul absolut — Demiurgul — nu este deplin fericit. Cunoaşterea, oricît de fără margini, şi creaţia, oricît de perfectă, amplifică, nu reduc aspectele implacabile ale existenţei. Imperfecţia lumii, în concepţia poetului, nu constă deci în devenirea, ci chiar în geneza ei. Lărgind sfera acestei idei, putem concede că motivul fundamental şi conflictul poemului se constituie, în ultimă analiză, din inaderenţa creatorului la propria sa creaţie. Iată imaginea ultimă pe care ne-o propune autorul în structura capodoperei sale . . . Or, din acest punct de vedere, alter ego-ul cel mai propriu lui Eminescu — singurul lui substitut în schema *Luceafărului* — nu este, aşa cum se crede îndeobşte, Hyperion, ci însuşi Demiurgul"[49].

O astfel de interpretare a ideii de *nemurire* dobîndeşte şi o mai deplină şansă de a fi esenţial validă, dacă îi aducem alături şi acel gînd spus pe jumătate, din *Sărmanul Dionis* (*„Oare fără s-o ştiu nu sînt eu însumi Dumne . . . ?"*), precum şi mai pămînteana variantă proprie dată de Eminescu poveştii *Tinereţe fără bătrîneţe şi viaţă fără moarte*, cînd va scrie în articolul politic *Vremea strămoşilor noştri* : „Omul pururea tînăr . . . e geniul neamului românesc, pururea avînd în minte trecutul întreg . . ."[50]. Desigur, o analiză de detaliu a multiplelor semnificaţii ale temei nemuririi la Eminescu ar putea pune încă alte rosturi lîngă însemnarea de profund caracter metafizic — amintind omologic de obsesiva temă nietzscheană a „repetării cazurilor identice" — din manuscrisul 2255, f. 415 : „Ideea mea vizionară despre nemurirea sufletului $\frac{m}{m} : \infty$ trebuie să se repete. Clişeu"[51].

Complexul discurs ontologic al metafizicii eminesciene utilizează, nu o dată, argumente ale ştiinţei chiar şi atunci cînd el se întreabă : „Care e cea mai bună dovadă că există o substanţă imaterială în Univers ?", sau cînd afirmă hotărît : „Materia, e răspunsul". În ms. 2257, f. 403—408, argumentarea dobîndeşte un caracter fizicalist, fără a avea un sens materialist. Dealtfel, cugetătorul nostru desfide ideea despre inexistenţa vidului și ajunge la concluzia despre existența unei radicale opoziții între infinitatea spațiului și finitatea materiei din univers. Acceptînd ipoteza Kant-Laplace, deci ideea formării istorice a sistemului nostru solar, Eminescu raționează: „la începutul formării sistemului nostru solar, toată materia din care el se compunea forma o imensă nebuloasă. Deci, din punctul periferic pe care noi îl ocupăm astăzi pînă la punctul periferic corespondent la care s-ar putea trage o linie dreaptă la soare, coloana de materie era cu mult mai *deasă* decît astăzi. Între volumul ocupat azi de soare și volumul ocupat de pămînt materia nu era eterică ca astăzi, ci cu mult mai grea, mai deasă. Deci în unul și același spațiu poate fi materie mai *multă* sau mai puțină”[52]. Între materie și spațiu este un raport ca între 1 (unitate) și seria infinită.

---

[47] M. Eminescu, *Fragmentarium*, p. 279.

[48] M. Ciurdariu, *Pe marginea interpretărilor „Luceafărului"*, p. 921.

[49] V. Cuţitaru, *Geneza Luceafărului*, în „Opinia studenţească", nr. 11—12, 1975, p. 3.

[50] M. Eminescu, *Opera politică*, ediţia I. Creţu, II, p. 218—219.

[51] Idem, *Fragmentarium*, p. 341.

Admițînd ipoteza atomistă, Eminescu apreciază că materia este constituită din părți reale, părți ultime și, în acest caz, numărul relațiilor „matematicește posibile” în care materia poate intra, numărul formelor în care ea se poate îmbrăca este determinabil, el — spune enigmatic Eminescu — „este X^2” (ms. 2257, f. 403—408). Fiind vorba, deci, despre o materie determinabilă, în mărime, despre un număr determinabil de părți, despre un număr determinabil al modurilor de combinare a acestor părți, ca și despre un număr determinabil de forme individuale, în spațiul și timpul infinit, ca la o loterie toate numerele trebuie să iasă iar și iar, sub forța unei necesități implacabile.

Ceea ce se observă cu ușurință în ontologia eminesciană este acceptarea obiectivității spațiului și timpului, ca niște cadre reale infinite, în care materia finită ia forme finite, în număr finit, determinabil. De factură newtoniană, o astfel de viziune nu concordă, desigur, cu modul dialectic în care va concepe materialismul modern unitatea dintre materie, mișcare, spațiu și timp, infinitatea fiind o caracteristică funciară a însăși acestei unități. Totuși ideea finității materiei — cel puțin din sistemul nostru de referință — a fost apărată și de savanți ca Einstein (ipoteza despre densitatea practic nulă a materiei în univers l-a condus la calcularea „vîrstei” și „razei” acestuia) sau Heisenberg (ipoteza despre o constantă spațială, 10^{-13}, „dincoace” de care are sens să vorbim despre toate particulele elementare reale și posibile).

Filozofia lui Eminescu este, indubitabil, un monism idealist care, fără să nege obiectivitatea materiei și a legilor ei, are ca schemă proprie atît „eterna reîntoarcere” — cum va numi Nietzsche o idee de circulație foarte veche —, cît și ciclul palingenezic, dar mai ales miturile românești ale roatei lumii, vieții, norocului etc., pe care le-a cunoscut ca nimeni altul. Monismul eminescian se înscrie, cu siguranță, în tradiția mai curînd aristotelico-bruniană-schellingiană — astăzi împărtășită și de un fenomenolog ca Mikel Dufrenne —, în acea postulare a coerenței *in esse*[53] dintre absolut și relativ, a „conaturalității”[54] omului și a lumii. „Precum ne mirăm de justețea calculului matematic și geometric, în care numerii prin proprietățile (lor) găsesc cu necesitate rezultatul lor, ca și cînd ar avea de a-l ajunge, tot astfel *justeța legilor naturii* ne face efectul de-a avea scopul să ajungă unde ajung. *Ceea ce facem noi singuri în gîndire,*

---

[52] *Ibidem*, p. 70—72.

[53] Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, Edit. enciclopedică română, București, 1974.

[54] Mikel Dufrenne, *Poeticul*, Edit. Univers, București, 1971.

face și natura în puteri (subl. ns. — *T.G.*)...”[55]. O însemnare din ms. 2307, f. 1 consolidează convingerea că „nimic mai firesc” decît adevărul : „Minunile naturii sînt ca și minunile matematicii [...] Și cu toate acestea, să nu uităm că miile de minuni matematice le produce capul omenesc c-un element [...] grozav de simplu și omogen”. Aceeași unitate remarcabilă, aceeași „covarianță” o găsim în însemnarea... : „I. Nu cunoaștem decît raporturi între finit și finit = ecuație ; II. Nu cunoaștem decît raporturi între finit și infinit = proporționale geometrice”.

Cugetarea filozofică eminesciană poate fi apreciată drept „un tip de ontologie dinamică, cu un univers în mișcare eternă, guvernat de legi matematice simple, a căror cheie o avem în noi înșine, în « raporturile fracțiunii către întreg », ale « individului » cu mecanica lumii” [56]. Trebuie înțeles, totuși, faptul că Eminescu își manifestă convingerea ontologică despre *unitatea ființării lumii*, în spiritul celor mai adînci monisme de totdeauna, nu încercînd să „împace”, să „concilieze teoretic” ideile materialismului naturalist-științific cu teoria apriorismului în cunoaștere — cum s-a spus —, ci mai curînd acordînd un sens mai larg transcendentalului în felul filozofiei lui Schelling, adică acelei funciare „concordanțe dintre gîndire și existență”, la care s-au referit clasicii marxismului, cînd au caracterizat și sistemul acestuia.

Conturînd problema structurilor conștiinței și a puterilor cunoașterii umane, Eminescu folosește mereu o argumentare ontologică, marcată clar de convingerea unității lumii : „Ideea măreață a lui Plato că « orice știință e-o aducere aminte » ($a = b$) (deci $b = a$) este semnul caracteristic pentru calitățile *apriorice* ale inteligenței noastre. Fiind mică dibuie după aceleași principii prin întuneric (ca cel care are ochi, dar a rămas cu pielița deasupra) ; cînd e mare, ea sparge pielița și ajunge a se cunoaște pe sine însăși. Acestea sînt calități organice ale chiar creierului nostru, sînt moara în care intră mișcările din afară, pentru a ne da făina unui produs necunoscut, spre a ne da senzațiuni și idei, coordonate după principii înnăscute. Dar ceea ce e *a priori* — e moștenire, se va zice ? Bine. Ceea ce-au pus părinții înăuntru iese azi la iveală ; dar părinții înșiși *n-au făcut decît să-și coadapteze intelectul unor medii consecutive, și rezultatul acestor coadaptațiuni e inteligența noastră* (subl. ns. — *T.G.*). De aceea și avem înțelegerea oricărui timp trecut, și puțină pricepere pentru viitor. Căci orice știință e și o prevedere $a = b = c$. Iată fundamentul prooroceiei”. După cum lesne se poate observa, Eminescu înțelege cu o nemaipomenită suplețe raportul dintre *înnăscut* și *dobîndit*, într-o perspectivă care se apropie de explicațiile genetice și etologice contemporane (Konrad Lorenz, Eibl-Eibesfeldt etc.). Pentru el, *a priori*-ul este un a priori dobîndit într-un proces temporal de evoluție în care adaptarea se află la baza apariției inteligenței însăși. Oricum, ideea unității ontologice este desfășurată, aici, într-o viziune istoristă, temporalistă, în cîmpul căreia Eminescu putea afirma, fără a se nega pe sine și fără a intra în contradicție, că experiența nu face decît „să verifice ceea ce noi am știut de mult”. *Unitatea* se exprimă atît în conexiunea materială a identicului și diversului, precum și în dinamica verificabilității cunoștinţelor, a izomorfismului dintre subiectiv şi obiectiv, dintre interior şi exterior. Iată cuvintele gînditorului nostru care relevă deopotrivă o comprehensiune profundă, adecvată şi modernă: „. . .elementele sînt numai o scară de stări a[le] uneia şi aceleiaşi materii. Dar îi lipseau instrumentele pentru a o verifica. A trebuit deci ca inteligenţa noastră să se coadapteze greutăţilor de verificare, să lungească vederea (aceeaşi vedere) prin telescop, să ascută auzul (prin instrumente acustice); să uşureze zgîrierea unghiilor prin unelte ascuţite; să accelereze repejunea prin vapori. Toate, toate, toate analogii ale unor cunoştinţe, *cuprinse virtual în mintea noastră* (subl. ns. — *T.G.*). Eroarea se naşte din imperfecţiunea organelor noastre şi a analogiilor lor artefăcute. Ce e plugul decît o unghie de fier cu care se zgîrie pămîntul? *Avînd noi înşine un punct de gravitaţie în noi, avem cu clătinarea lui prin o putere esterioară unitatea tuturor fenomenelor psihice şi fizice*"[57].

---

[55] M. Eminescu, ms. 2255, f. 176.

[56] M. Ciurdariu, *Eminescu și gîndirea filozofică*, în „Revista de filozofie”, nr. 2, 1964, p. 152.

Este simptomatică în gîndirea lui Eminescu viziunea dinamică asupra unităţii dintre obiectiv şi subiectiv, dintre exterior şi interior, în care primordial genetică („clătinarea") apare realitatea exterioară omului, pe care o numeşte, în linia filozofiei lui Schelling, „putere esterioară". O astfel de concepţie monistă nu are de-a face nici cu unitatea magică, nici cu apriorismul formalizant şi nici cu ineismul cartezian. Fără să însemne gîndire materialistă şi dialectică, filozofia lui Eminescu se apropie, pe o cale particulară, de conceptele tînărului Marx (completînd pe Hegel şi Feuerbach) despre unitatea ontologică dintre „fiinţa generică" şi „conştiinţa generică"[58].

În aceleaşi însemnări din ms. 2255, redactate în anii 1882—1883, Eminescu formulează şi alte idei „metafizice" şi gnoseologice despre „proprietăţile numerelor binome", despre „mişcarea în linie dreaptă (linia adevărului)", ca mişcare unică, fundamentală a universului, înţeleasă ca legitate semnificativă etc. Asupra conţinutului acestor însemnări se va putea hotărî, însă, mai plauzibil numai după editarea lor critică de către specialişti.

Permanenta corelare dialectică dintre unu şi multiplu, potenţă şi act, general şi particular, infinit şi finit, dintre extrauman şi uman etc., susţine edificiul ontologic al lui Eminescu. Este suficient să ne abstragem acelui „cadru fantastic al nuvelei" — menţionat de Călinescu —, fie că analizăm *Sărmanul Dionis*, fie *Archaeus* etc., spre a observa limpede că este vorba despre altceva decît despre necritica însuşire a unei alte concepţii, sau numai despre efectul literar nou al unei teme sau al unui motiv străvechi. Un gînd din *Sărmanul Dionis* afirmă „— . . .asta-i deosebirea între D-zeu şi om. Omul are-n el numai *şir*, fiinţa altor oameni viitori şi trecuţi, D-zeu are *deodată* toate neamurile ce or veni şi ce au trecut; omul cuprinde *un loc în vreme*, D-zeu e *vremea însăşi* cu tot ce se-ntîmplă-n ea, dar vremea la un loc, asemenea unui izvor ale cărui ape se întorc în el însuşi, ori *asemenea roţii* ce deodată cuprinde toate spiţele, *ce se-ntorc vecinic*. Şi sufletul nostru are vecinicie-n sine, dar *numai bucată cu bucată*. Închipuieşte-ţi că, pe o roată mişcată-n loc, s-ar lipi un fir de colb. Acest fir va trece prin toate locurile prin care trece roata învîrtindu-se, dar numai în şir, pe cînd roata chiar în aceeaşi clipă e în toate locurile cuprinse de ea"[59].

---

[57] M. Eminescu, *Fragmentarium*, p. 293.

[58] K. Marx, Fr. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Edit. politică, Bucureşti, 1968, p. 554—555.

Monismul eminescian leagă decis ideea circularității cursului material al naturii şi nemurirea umană, *forma* ca esenţă a *fiinţelor* şi *trecerea* ca esenţă a *vieţii*. Totul este un raport etern ca între *problemă* şi *răspuns*, o „coadaptaţie" funciară. „În fiece om se-ncearcă spiritul universului, se opinteşte din nou, răsare ca o nouă rază din aceeaşi apă, oarecum un nou asalt spre ceruri. Dar rămîne-n drum, drept că în mod foarte deosebit, ici ca rege, colo ca cerşitor. Dar ce-i şi ajută coaja cariului care-a-ncremenit în lemnul vieţii? *Asaltul e tinereţea, rămînerea-n drum — decepţiunea, recăderea animalului păţit — bătrîneţea şi moartea. Oamenii sînt probleme ce şi le pune spiritul universului, vieţile lor — încercări de deslegare* (subl. ns. — *T.G.*)" *(Archaeus)*[60]. Unul şi acelaşi principiu de viaţă încolţeşte în mii de flori, adaugă Eminescu, o aceeaşi fiinţă nemuritoare în om.

Prestanţa temei *arheilor* în gîndirea lui Eminescu a determinat pe exegeţi să stăruie repetat asupra semnificaţiei ei de excepţie. Astfel, apelîndu-se nu la ms. 2269, asupra căruia au insistat mai toţi comentatorii, ci asupra ms. 2268, s-au putut scoate la lumină următoarele însemnări: „. . .tu însuţi puteai să nu te naşti, să fii din numărul celora ce n-au fost niciodată . . . ei bine, *totuşi existenţa era posibilă pentru că este* (subl. ns. — *T.G.*) . . . Prin urmare ai fost, eşti, vei fi întotdeauna"[61]. Intuind profund dialectica posibilului şi realului, Eminescu vede în *arheu* însăşi unitatea concret ontologică dintre structurile obiective ale universului şi structurile subiective ale individului sau comunităţii sociale, dintre „un nimic, o posibilitate . . ." şi „. . .acel nimic care e şi-n tine, pentru că insultat pe scenă e insultat în tine". S-a apreciat astfel, cu temeiuri depline, că la Eminescu, „arheul este o structură, sau un pachet de posibilităţi structurate, care stau să treacă în sînul realităţii, dacă aceasta oferă condiţii favorabile realizării lui. Iar ceea ce merită să fie subliniat este tăria lui de a fi într-un anumit fel, şi numai aşa"[62].

Analog unui punct de vedere pe care raţionalismul contemporan ni-l prezintă în fizica particulelor elementare, prin viziunea unui Werner Heisenberg, Eminescu admitea cu siguranţă, nu atît un spirit al universului, ci structuri lăuntrice, tematizînd anterior lui Edmund Husserl, părintele fenomenologiei, „eidos"-uri ca momente necesare ale „idealităţilor" posibile. Oricum, gîndirea matematico-logică a unui Bolzano şi fenomenologia husserliană vor merge către teme filozofice structural omoloage celor eminesciene. Cu adevărat, vorbind despre *arhei*, Eminescu nu se întorcea la Paracelsus sau la Van Helmont, ci se gîndea la „sinea aceea mai adîncă a fiecărui lucru, una de natură să aducă ctitorii în realitate, sau dacă nu poate să le aducă, sortită să rămînă în acea zonă ontologică pe care trebuie să o numim, împreună cu Eminescu, lumea arheilor"[63].

---

[59] M. Eminescu, *Sărmanul Dionis*, în *Opere*, vol. VII, Edit. Academiei, Bucureşti, 1977, p. 93—113.

[60] Idem, *Archaeus*, în *vol. cit.*, p. 278—383.

[61] Cf. C. Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Edit. Eminescu, Bucureşti, 1978, p. 158—159.

[62] *Ibidem*.

[63] *Ibidem*, p. 160.

Impresionantă este forța de modernitate a unor concepte metafizice ale operei eminesciene, precum și faptul că toate celelalte componente — filozofia istoriei și filozofia politică în primul rînd — revelează consecvent și esențial semnificativ astfel de „icoane ale vieții".

FILOZOFIA ISTORIEI ȘI FILOZOFIA POLITICĂ

Filozofia istoriei și gîndirea social-politică a lui Eminescu reprezintă, desigur, domeniile cele mai fecunde ale întregii sale opere teoretice, domenii în care originalitatea, vigoarea argumentelor și erudiția își dau mîna într-o sinteză propulsivă, programatică, atît sub raportul interpretării, cît și sub acela de luptă cu vechiul fetișizat, precum și cu noul artificial. Fără cunoașterea acestei componente, orice analiză a filozofiei eminesciene rămîne o hermeneutică deformantă și de prisos la urma urmei.

Eminescu este creatorul național de valoare exponențială și, dacă a făcut filozofie, el a făcut-o cu și ca pe o *politică de idei* capabilă să întemeieze — la înălțimea argumentului teoretic — o *schimbare* în mai bine a țării, nu revenind la trecut, dar folosind trecutul ca argument de autenticitate, împotriva unui prezent alienator față de tot ceea ce însemna *propria istorie a poporului său.*

Două trăsături esențiale caracterizează demersul filozofic al lui Eminescu : a) capacitatea polemică desăvîrșită a dialecticianului, care posedă ca nimeni altul *arta respingerii*, arta detectării paralogismelor din gîndirea adversarului [64] ; și b) forța teoretică a gînditorului care intuiește, descoperă structuri și legi ale realului, căutînd să le unifice într-un sistem explicativ, pe care îl consideră aplicabil, ca instrument de intervenție și de inserție în social. Cine va studia odată logica argumentării eminesciene, temeiurile stilului său polemic, va avea deplina satisfacție de a găsi sublinieri ca acestea : „A atribui cuiva ceea ce el n-a zis, pentru a-l combate, este însă o sofismă veche, cunoscută și trecută conștiincios în Topica lui Aristotel [65], sau „A generaliza o aserțiune, susținută numai în parte, e o sofismă din cele mai comune. E adevărat că sofismele sînt atît de dese în gazete, încît nu mai merită ca cineva să releveze erorile, parte intenționate, parte neintenționate, cîte obvin în ele. Un cod al șiretlicului gazetăresc, al apucăturilor sofistice a acestei bresle de negustori de vorbe, scris popular pentru înțelegerea fiecărui, ar merita în adevăr acel nume pe care călugării îl dădeau în evul mediu logicei lui Aristotel : medicamentum mentis" [66].

Trebuie să vedem în Eminescu „. . .bărbatul lucid, intelectualul cu simțul acut al vieții politice, gînditorul cu preocuparea de a elabora liniile unui sistem social-politic, cu opinii clare în materie de politică externă, omul activ în viața publică de stat" [67]. Pe bună dreptate s-a afirmat că, odată cu intrarea lui Eminescu în gazetărie, la 1876, începe „un drum care s-a desfășurat consecvent numai cu el însuși, cu gîndirea primă a poetului, cu poziţia sa publică. *Este drumul unui filozof al societăţii* (subl. ns. — *T.G.*); nu al societăţii în abstract, ci al societăţii româneşti din epoca 1877 şi din primii ani care au urmat, marcaţi printr-o extraordinar de rapidă evoluţie a raporturilor sociale, de dezvoltare modernă în ce priveşte şi civilizaţia materială, cultura şi organizarea statului" [68].

---

[64] Vezi nota lui Eminescu la art. *Observații critice*, „Curierul de Iași", X, 1877, în *Opere*, vol. IX, Edit. Academiei, București, 1980, p. 415.

[65] M. Eminescu, *Violența stilului*, în *Opera politică*, II, ediția I. Crețu.

[66] Idem, *Dezvoltarea istorică a României*, în *Opera politică*, II, p. 248.

[67] M. Gafița, *Mihai Eminescu*, în *Studii de istorie literară*, Edit. Eminescu, București, 1979, p. 157.

În scrierile social-politice ale lui Eminescu descifrăm, într-adevăr, o concepţie filozofică, şi anume una de factură istorist-organicistă (opusă de el interpretării raţionaliste a vieţii sociale), concepţie caracterizată printr-un determinism riguros, care postulează dezvoltarea societăţii în chip „natural", după „legi fiziologice", ce exclud, ca inoportună, intervenţia raţională a omului, dictată de porniri egoiste, intervenţie ce nu face decît să abată dezvoltarea socială de la mersul ei firesc.

La baza întregii vieţi sociale, M. Eminescu situează activitatea economică, munca fizică şi intelectuală a „claselor pozitive", viziunea sa în această privinţă fiind întrutotul modernă şi actuală, după cum o atestă aserţiunile sale categorice: „Condiţia civilizaţiei unui stat e civilizaţia economică", „libertatea adevărată şi neatîrnarea economică sînt două noţiuni identice" [69].

Contracararea individualismului — specific vieţii sociale în viziunea organicistă — poate fi asigurată prin dezvoltarea statului naţional (în mod istoric, natural), în fruntea căruia se află un monarh ereditar (aşa cum albinele au o matcă a lor), situat deasupra claselor spre a le armoniza interesele.

Progresul statului, al „individului naţionalităţii" se realizează treptat, pe o cale naturală, „adevărată", dezvoltînd aşezămintele moştenite de la generaţiile precedente, în condiţii de stabilitate şi fără ingerinţe străine. Organizarea muncii productive, cît mai diversificată — în agricultură, avînd ca bază marea proprietate de tip răzăşesc şi de tip vechi-boieresc, şi în industrie prin aplicarea unor „*principii mecanice*" —, grija pentru îmbunătăţirea situaţiei clasei productive (ţărănimea, în momentul acela) şi dezvoltarea unei clase de mijloc alcătuită din elemente naţionale trebuie să fie principalele obiective urmărite de stat.

Definind idealul progresului, al civilizaţiei, M. Eminescu afirmă idei foarte actuale, în concordanţă cu principiile socialiste: „Cu cît omul e stăpîn pe vînt, pe apă, pe abur şi-şi face din ele slugi muncitoare, cu atît civilizaţia e mai înaltă; cu cît omul stăpîneşte mai mult asupra omului, cu atît barbaria este mai mare" [70].

În lumina acestei concepţii asupra dezvoltării sociale şi a menirii statului, înarmat cu solide cunoştinţe de economie politică şi din alte ştiinţe sociale, M. Eminescu întreprinde o analiză la obiect a dezvoltării României în secolul al XIX-lea şi constată că evoluţia ei nu a urmat o cale firească, întrucît s-au introdus pripit instituţii împrumutate din alte ţări, copiindu-se de fapt numai „forme" străine, fără a li se asigura un conţinut corespunzător, adică structuri care să chezăşuiască progresul real, adevărat şi nu îmbogăţirea peste noapte a politicienilor. Gînditorul face responsabile de situaţia existentă la vremea respectivă regimurile liberale, acuzîndu-le că nu ţineau seama de tradiţie, de instituţiile moştenite, de particularităţile istorice, de obiceiurile poporului, de condiţiile de mediu din ţara noastră, ci se grăbeau să copieze instituţii străine, pare, lipsite de conţinut adecvat, deveneau simple forme goale. De aici parazitismul social, apariţia unei clase „superpuse", de „consumatori" precum şi a unor „goluri" în viaţa economico-socială, lăsate de anumite deplasări în structura claselor, goluri umplute de străini veniţi din ţările vecine (în special din Imperiul austro-ungar).

---

[68] *Ibidem*, p. 197.
[69] *Antologia gîndirii româneşti*, p. 560.
[70] *Ibidem*, p. 558.

Toate aceste rele — semnala gînditorul — erau cauza unei decăderi continue — prin restrîngerea producţiei, a forţelor angajate în munca productivă — ceea ce putea să aibă drept consecinţă mai îndepărtată chiar dispariţia naţiunii.

Aşa cum s-a observat, Eminescu era preocupat de un progres real al naţiunii, de ieşirea ţării din stadiul de înapoiere economică. Antiliberalismul său „nu reprezenta o opoziţie la un proces necesar modernizării României, ci numai o critică a politicii liberale pentru o modernizare formală" [71]; liberalismul românesc exprima atunci interesele capitalului comercial şi cămătăresc şi favoriza, prin natura sa, „menţinerea ţării în situaţia de *hinterland* agrar al ţărilor industrializate şi dependenţa de marele capital industrial şi bancar din străinătate" [72]. Desigur, căile concrete indicate de Eminescu pentru atingerea obiectivelor propuse, ce izvorau dintr-un profund patriotism, poartă pecetea unei concepţii romantice care, glorificînd trecutul, nu discernea cu suficientă rigoare forţele sociale capabile să înfăptuiască progresul dorit. Vom reţine componentele pozitive ale programului formulat de Eminescu: atenţia primordială acordată dezvoltării economiei naţionale, prin utilizarea ştiinţei şi tehnicii, prin supunerea forţelor naturii, concepţia despre munca productivă ca bază a progresului, necesitatea stabilităţii pentru dezvoltarea economico-socială, cerinţa înlăturării parazitismului, grija pentru întărirea claselor pozitive, înlăturarea „stăpînirii omului asupra omului" ş.a.

Toate aceste planuri pe care se afirmă gîndirea social-politică a lui M. Eminescu — cel al fundamentării unei concepţii proprii de filozofie a istoriei şi filozofie politică, cel a criticii sociale ca şi cel al elaborării unui program de acţiune viitoare, al formulării soluţiilor constructive — se împletesc frecvent şi complex în studiile şi articolele sale, datorită naturii însăşi a preocupărilor care le-au dat naştere — publicistica, gazetăria. Ele capătă nuanţe şi precizări pe măsură ce sînt reluate într-un context sau altul, eliberîndu-se şi de unele vădite îngroşări sau stridenţe apărute în focul polemicii, dar corectate în momentele de reflecţie adîncită [73]. Ele definesc o viziune originală, greu de confundat, care adesea a fost rataşată la conservatorism, la junimism, la socialismul de stat etc., deşi mai firesc era ca cel ce fusese numit de Maiorescu „rege al cugetării" să exprime convingeri proprii, alimentate de solul ţării noastre, a cărei dezvoltare o analizase cu atîta pătrundere şi neegalat patriotism.

În interiorul monismului dinamic eminescian, *filozofia istoriei* ocupă locul central al deplinei coerenţe a întregii opere. Ea presupune o viziune dominată de *ideea legicului* şi de o *metodologie genetică modernă*. Modernitatea filozofiei lui Eminescu apare cu toată claritatea în rînduri ca acestea, care-i definesc cu pregnanţă concepţia genetic-istoristă: „Cine va vrea să facă istoria unei epoce sau a unui *mişcămînt* oarecare, înainte de toate va trebui să facă a se simţi *legea continuităţii acestui mişcămînt*. El va trebui să arate *punctul de purcedere*, de *ajungere* şi apoi *seria terminelor intermediare prin care se află unite aceste două extreme*. (El va trebui însă să se silească *a arăta dublul mecanism de repulsiune şi asimilaţiune*, pe care l-am indicat şi prin mijlocul căruia el s-a efectuat). Istoricul *se va ataşa de-o idee*, şi această idee el *o va urma* de la originea sa pînă la ultimul termin al dezvoltării sale, cum s-ar zice, *prin mijlocul aventurelor ei* celor mai diverse: ea va fi personajul şi eroul cărţii. Sistemele, la care *va fi fost baza şi fundamentul*, vor fi ca învelitorile exterioare, ca fazele diverse ale dezvoltării sale; oamenii mari ce vor fi exprimat-o nu vor fi decît organe, personalitatea lor se va nimici în personalitatea ideii. Astfel vom avea într-adevăr *istoria cugetării cutărui sau cutărui mişcămînt*, nu a cutărei sau cutărei fapte izolate, care nu sînt decît pe-atîtea episoade. Ş-apoi, dacă aceasta nu va fi numai cutare sau cutare idee, al cărei curs istoricul îl va cerceta în modul acesta, *dacă asta va fi ideea în ea însăşi* (subl. ns. — *T.G.*), se va putea vedea în germenul său, tot atît ca şi în succesiunea, în simultaneitatea, tot (atît ca şi) în vremea continuităţii sale, toată dezvoltarea istorică. Vom citi c-o singură aruncătură de ochi toată opera istoriei" [74].

---

[71] Magdalena D. Vatamaniuc, *Cuvînt înainte*, la M. Eminescu, *Fragmentarium*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 9.

[72] *Ibidem*.

[73] Cf. Al. Oprea, *În căutarea lui Eminescu gazetarul*, Edit. Minerva, Bucureşti, 1983, p. 111 şi urm.

Cînd apreciem valoarea metodologică a unor astfel de concepte ale filozofiei istoriei la Eminescu, nu trebuie să vedem, în ele, preformism sau hegelianism — cum s-a încercat adesea —, ci mai curînd idei-forţă A. Fouillée), tipuri ideale (M. Weber) sau *epistemé*-uri (M. Foucault). Mai aproape ne este viziunea genetică românească de la cronicari la Conta, sau *seria istorică* a lui Xenopol. La Eminescu există, însă, ceva mai mult: viziunea modernă a unei pluralităţi de „mişcăminte" ce au *caracteristici* specifice şi, de asemenea, viziunea deterministă modernă a *mediaţiilor*, a mijlocirilor („seria terminelor intermediare"). Într-o astfel de viziune clar şi suplu deterministă, orice „mişcămînt" presupune o unitate cauzal-contradictorie, dialectică („dublul mecanism de repulsiune şi asimilaţiune") şi o *lege de continuitate* [75].

Această metodologie, propusă de Eminescu şi respectată peste tot de el, în toate analizele concrete istorico-filozofice, este profund euristică, descoperind deopotrivă esenţa şi detaliul, partea şi totalitatea. Prin acest demers teoretic Eminescu urmăreşte scopul de a surprinde, de a descoperi *dominanta*, frecvenţa-princeps a istoriei şi a culturii noastre româneşti. Aceasta înseamnă că el utiliza — punîndu-i bazele — o complexă *metodologie simptomatologic-genetică*, metodologie modernă, de o dialectică profundă, receptivă la multitudinea particularităţilor dezvoltării societăţii româneşti. Sînt semnificative în acest sens o serie de note disparate, precum: „E condiţiunea absolută a unei istorii naţionale, ca să ţie cont de mişcările sufleteşti ale unei naţiuni, de toată suma impresiunilor pe care le produc împrejurări şi întîmplări în sufletul ei. *Firul cel roşu, antiteza împrejurărilor de dinafară e individualitatea caracteristică şi internă a poporului însuşi* (subl. ns. — *T.G.*) — aceasta trebuie să fie călăuză în labirintul istoriei; numai că individualitatea aceasta trebuie înţeleasă, şi trebuie înţeles totodată că toate combinările sale cu întîmplările timpului sînt organice şi conforme cu individualitatea însăşi. O recepţiune, fără ca partea caracterizatoare a faptelor să fie individualitatea națională, nici nu se poate cugeta măcar” (ms. 2254, f. 434); sau, traducînd ideea despre „neîntrerupta consecutivitate a celor știutori” (transmiterea cunoștințelor), Eminescu dezvoltă o altă sugestie, pe linia acestor preocupări : „La istorie și istoria literaturii române. Continuitatea în dezvoltare este condiționată de știința istoriei și a faptelor ei, știința însemnînd aici cunoașterea temeinică a celor trecute” (ms. 2255, f. 215 v.). Aceasta este o idee care revine mereu, ca un laitmotiv în cugetarea poetului : „Lipsa de continuitate în dezvoltare, de aceea fragmentarism în producere” (ms. 2285, f. 148) [76].

---

[74] M. Eminescu, Ms. 2258, (vezi şi *Fragmentarium* p. 558).

[75] T. Ghideanu, *Concepţia social-politică a lui Eminescu*, în „Anuarul Institutului de istorie şi arheologie « A. D. Xenopol »", XVII, 1980, p. 544.

Chiar dacă în știuta scrisoare către Dumitru Brătianu, cu prilejul serbării de la Putna (1871), Eminescu utiliza — cum s-a spus — o terminologie schilleriano-hegeliană, afirmînd că „istoria lumii cugetă încet, însă sigur și just” și că „istoria omenirii e desfășurarea cugetării lui Dumnezeu” etc., totuși filozoful socotește că *ideea internă* a cugetării și faptei indivizilor sau generațiilor „e rezultatul unui lanț întreg de cauze, rezultat ce atîrnă mult mai puțin de voința celor prezenți decît de a celor trecuți”, apreciere deschis deterministă, aflată la antipozii panlogismului hegelian și ai voliționismului schopenhauerian.

Eminescu apără, în fond, marea idee istorică, de accentuată expresie determinist-sociologică, după care „. . .în viața unui popor *munca generațiilor trecute*, care pun fundamentul, conține deja în ea ideea întregului . . . Este ascuns în fiecare secol din viața unui popor *complexul de cugetări care formează idealul lui*, cum în sîmburele de ghindă e cuprinsă ideea stejarului întreg. *Și oare oamenii cei mari ai României nu-i vedem urmărind cu toții, cu mai multă ori mai puțină claritate, un vis al lor de aur, în esință același la toți și în toți timpii? Crepusculul unui trecut apus aruncă prin întunericul secolelor razele lui cele mai frumoase, și noi, agenții unei lumi viitoare, nu sîntem decît reflesul său* (subl. ns. — *T.G.*)” [77].

Este cu totul profundă și fecundă această *idee-argument* care face din *idealul* unui popor, ca valoare permanent proiectată, elementul definitoriu al unei unități de continuitate temporală, ca legătură legică, funciară, între trecut, prezent și viitor. Aplicînd această perspectivă la spiritualitatea românească și la cultura românească, Eminescu definea însăși menirea istorică a generației sale: „Dacă o generațiune poate avea un merit, e acela de *a fi un credincios agiente al istoriei, de a purta sarcinile impuse cu necesitate de locul pe care îl ocupă în lănțuirea timpilor* (subl. ns. — *T.G.*)” [78]. La numai 22 de ani Eminescu avea intuiția exactă a unei dinamici semnificative a societății românești. Discursul său este în primul rînd filozofic.

Studiul prin care Eminescu schițează elementele programatice de început ale concepției sale filozofice asupra istoriei este, desigur, *Influența austriacă asupra românilor din Principate* [79], „prelecțiune” publicată în „Convorbiri literare” (1 aug. 1876). Aici, „Eminescu se reprezintă pe sine, . . filozofia sa proprie în materie de stat și de istorie” [80]. Chiar de la începutul acestui studiu este expusă metoda proprie aplicată la analiza unui fenomen actual, care nu este încă „ceva rotunzit" : „Pentru a cunoaşte mai bine *raportul*, în care aceste două elemente, cel românesc şi cel austriac, au trebuit să intre, vom trebui să le caracterizăm *asemene unui chimist şi să stabilim proporţia puterilor în joc*, avantajele unuia dintre elemente, dezavantajul celuilalt".

---

[76] Cf. M. Ciurdariu, *Pentru o ediție critică a textelor filozofice eminesciene*, în „Revista de filozofie”, nr. 6, 1968, p. 726—727.

[77] M. Eminescu, *Opere*, vol. IX, Edit. Academiei, București, 1980, p. 99.

[78] *Ibidem*.

[79] *Ibidem*, p. 163—173, 589—591.

[80] M. Gafița, *op. cit.*, p. 173.

Eminescu procedează fenomenologic, plecînd de la fenomen spre a ajunge la esenţial. „Ce vedem dar la cea întîi privire?" întreabă el, şi constată numai contradicţii : „de-o parte, un stat mare, „avînd razimul său spiritual în culta Germanie, stăpînind sub un sceptru popoare foarte deosebite, nemulţămite cu supremaţia a două elemente numeric mici, *un stat căruia îi lipseşte condiţia principală a unui stat* (subl. ns. — *T.G.*) ... de altă parte întîlnim un popor mic, a cărui populaţie agricolă, a cărui inteligenţă consistă *dintr-un element omogen*, dar a cărui funcţii vitale sînt în mare parte împlinite de străini ... circulaţia sîngelui social e împlinită de străini".

Filozoful consultă istoria, spre a găsi raţiunile puterii Austriei („căreia îi lipseşte înăuntrul său unitatea voinţei") etc., care există tocmai prin „discordia popoarelor sale", ţinute printr-un *element internaţional*, fără patrie proprie, fără naţionalitate, fără limbă, fără familie (preotul catolic), „vecinic lipite şi vecinic în discordie". Finalitatea studiului eminescian este expres patriotică, anticosmopolită, dintr-o perspectivă profund teoretică : „Inimă foarte caldă şi minte foarte rece se cer de la un patriot chemat să îndrepteze poporul său, şi fanatismul iubirii patriei, cel mai aprig fanatism nu opreşte de fel, ca creierul să rămîie rece şi să-şi îndrepteze activitatea cu siguranţă, să nimicească adevărata cauză a răului şi să o stîrpească cu statornicie de fier. *Precum un medic nu va combate simptomele numai, ci cauza* (s.a.) unei boale şi va sfătui să se înlătureze mediul în care ea a trebuit să se nască, *tot aşa vom privi şi noi individul naţionalităţii româneşti, în dezvoltarea sa şi, comparînd pe aceasta cu norma legilor fiziologice ale societăţii, vom arăta de unde au trebuit să se nască neorînduielile în viaţa economică a poporului, care l-au făcut accesibil unei influenţe economice străine* (subl. ns. — *T.G.*)" [81].

Explicaţia deterministă este la Eminescu o certitudine. Dialectica suplă pe care o foloseşte el nu este doar o hermeneutică a raportului dintre intern şi extern, aplicată la istoria economică, politică şi culturală a neamului său, ci comportă o maximă răspundere faţă de popor, atît pe planul explicaţiei, cît şi pe planul unei posibile — dar atît de necesare — schimbări a destinului unui întreg popor. Tatonarea cauzelor şi condiţiilor esenţiale ale unui fapt istoric se realizează la Eminescu printr-o înaintare de la modalităţi şi chipuri exterioare, la adevăratele raţiuni, la temeiurile propriu-zise. De aceea, la întrebarea : „cum întîlnim pe poporul nostru în istorie, *din momentul în care ea devine mai străvezie*, adică de pe la începutul secolului al 14-lea", Eminescu răspunde că „îl găsim totdeauna dezbinat înlăuntru, dezbinat în politica sa faţă cu vecinii", formulînd metodologic următoarea exigenţă — semnificativă pentru felul general în care îşi argumenta ideile sociale : „*O teorie filozofică a istoriei nu ne pare de prisos aicea.* Popoarele nu sînt producte ale inteligenţei, ci ale naturei — aceasta trebuie stabilit. În începutul dezvoltării lor *ele au nevoie de un punct stabil, împrejurul căruia să se cristalizeze lucrarea lor comună, statul lor, precum roiul are nevoie de o matcă* ... Cînd mersul liniştit şi regulat al afacerilor este lovit în centrul, în regulatorul său, treaba nu poate merge bine. Şi cu toate acestea noi românii de sute de ani n-am avut altă plăcere mai mare, decît de a ne răsturna principii. Alături cu *această teorie fundamentală, despre stat ca aşezămînt al naturei şi nu al raţiunii* (subl. ns. — *T.G.*), vom trebui să-l caracterizăm repede" [82].

---

[81] M. Eminescu, *Opere*, vol. IX, p. 165–166.

Pentru Eminescu statul românesc este sinonim cu „individul naţionalităţii româneşti", iar dezvoltarea acestuia se produce în mod riguros „după legile fiziologice ale societăţii", fiind vorba de un „aşezămînt al naturii şi nu al raţiunii". Recunoaştem aici o concepţie naturalist-organicistă asupra statului, care poate să aibă ca surse de inspiraţie atît concepţiile romantice, cît şi teoriile ştiinţelor naturii, invocate adesea în scrierile sale; se întîlneşte la Eminescu şi în problema statului aceeaşi tendinţă spre sinteze originale, pe o bază modernă (semnalată şi în alte domenii) care face greu reductibil punctul său de vedere la cel al altor gînditori.

Poziţia lui Eminescu prezintă puncte de contact cu naturalismul rousseauist, cu concepţiile lui Montesquieu, ale fiziocraţilor, ale romanticilor germani, ale lui Schopenhauer sau Spencer, dar mai presus de aceste surse posibile se întemeiază pe ideea „unităţii vieţii organice" demonstrată atunci de ştiinţele naturii, cum ţine să precizeze poetul, îndreptăţit de aceea să afirme: „maniera noastră de a vedea e pe deplin modernă; pentru noi statul e un obiect al naturii, care trebuie studiat în mod individual, cu istoria, cu obiceiurile, cu rasa, cu natura teritoriului său, toate acestea deosebite şi neatîrnate cîtuşi de puţin de liberul arbitru al indivizilor, din cari într-un moment dat se compune societatea" [83]. Concepţia sa e în acelaşi timp declarat istoristă, statul ca produs al naturii are legi după care se dezvoltă, iar libertatea „nu e ceva înnăscut, ci, din contră, ceva cîştigat cu timpul, nu o substanţă, ci o serie de acte de eliberare, adică de accidente, cîştigate de către om, care dintru început, sub aparenţa unei libertăţi absolute chiar, nu era în realitate decît sclavul naturii şi al semenilor săi" [84]. Din această perspectivă, Eminescu defineşte istoria internă a popoarelor, ca o „luptă între ideea statului şi individualism". Individualismul este rezumat de proverbul „toată lumea să piară, numai Manea să trăiască", fiindu-i caracteristică nu realizarea unei dorinţi particulare, ci „dorinţa, voinţa ca atare". Individualismul este deopotrivă *periculos* şi *folositor* (dacă nu este mărginit de o altă putere şi dacă îşi realizează prin muncă aspiraţiile), el este „tatăl înfloririi şi al decăderii, justiţiei şi al injustiţiei, binelui şi răului". Iluzie a inimii individuale, cauză a exploatării şi a nimicirii omului de către om, individualismul este exprimat prin *bellum omnium contra omnes*. Dar interesele individuale sînt armonizabile. Aceasta este tocmai ceea ce Eminescu numeşte *ideea statului*, „ideea armoniei intereselor". Subordonate acestei idei sînt: *clasa* — identitatea de interese, *principiile* — identitatea de păreri, şi *partida* — realizarea acestor păreri în stat. Clasele sînt străbătute de un *individualism de clasă*, în baza căruia ele se luptă pentru supremaţie: „Statul însă, ca o formă şi mai înaltă a aceluiaşi princip, nu vede în clase indivizi deosebiţi, ci un complex de organe sociale, un individ: naţiunea. Toate clasele sînt înaintea sa egal de importante, menirea sa este de a stabili armonia între ele, de a opri ca una să fie exploatată prea mult prin alta, căci toate trăiesc și infloresc una de la alta și pieirea uneia condiționează pieirea mai curînd sau mai tîrziu a celeilalte"[85].

---

[82] *Ibidem*, p. 166.

[83] *Ibidem*, p. 536.

[84] *Ibidem*, p. 578.

Definiția eminesciană a statului este, desigur, idealistă, dar *proiectiv-constructivă* cu o nuanță utopică, deoarece pentru el are valoare nu atît ceea ce este realmente statul din vremea sa, ci ceea ce ar trebui să fie el în România în virtutea acelorași legi naturale care guvernează societatea. Viziunea sa poate fi apreciată ca un idealism etic, întrucît este vorba despre idealul său de stat, un stat al armonizării intereselor tuturor, favorabil dezvoltării întregii națiuni. Dacă ținem seama că însuși Marx în tinerețe a menținut, o vreme, o dublă semnificație pentru stat: ca instrument de clasă și ca integralitatea unui popor (vezi *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, 1843), atunci vom evalua mai corect punctul de vedere susținut de Eminescu, a cărui teorie despre stat avea o pregnantă finalitate patriotică. În acest sens, trebuie luată în considerație situația specifică din țările române, unde, deși prezente relațiile de producție capitaliste, cea mai însemnată clasă producătoare rămînea pe mai departe clasa țărănească. Această prestanță istorică a clasei țărănești a făcut ca însuși Constantin Dobrogeanu-Gherea — deși gînditor de expresă orientare marxistă — să vorbească despre o „neoiobăgie". Pe de altă parte, Eminescu exprima, în concepția sa, și influențele unui conservatorism moderat. „Drept va rămîne totdeauna, că *societatea există prin exploatarea unei clase prin alta* — afară de clasa, după părerea noastră cea mai *importantă*, care exploatează de-a dreptul *natura*, care produce materiile brute. Deci pe lîngă aceea, că statul va îngriji ca această clasă, acești hamali ai omenirii să stea cît se poate de bine, el va căuta a deprinde și clasele superioare la o muncă folositoare, care *să compenseze pe deplin sacrificiile celor inferioare*. De aceea el va fi prin o aspră organizare contra semidoctismului, contra spoielii, contra tendinței egoistice a acestor clase de a cîștiga mult prin muncă puțină, de a nu se întreba în socoteala *cui* trăiesc. Întrucît societatea reprezintă un cîmp al permanentelor schimbări, al luptelor pentru existență (socială, n. ns. — *T.G.*) și pentru supremație", Eminescu aprecia că „statul este regulatorul acestei lupte, el oprește ca aceste puteri egal de folositoare să se nimicească una pe alta. Societatea e *mișcarea*, statul *stabilitatea*". Incontestabil, la Eminescu, țărănimea nu apare ca o clasă neomogenă, stratificată, plină ea însăși de contradicții.

Cu toate acestea, merită reținut faptul extrem de semnificativ al analizei determinismului complex al *parazitismului* de clasă, social și național, în privința căruia el cerea statului să aibă o intervenție hotărîtoare, spre a echilibra edificiul social. Criticînd întregul regim liberal, nu înseamnă că Eminescu se situa pe poziția forțelor retrograde, ci că înfăptuirile erau cu mult prea departe de idealul pe care și-l constituise poetul asupra menirii statului pe linia răspunderii maxime ce revine oricărei conduceri față de popor; în concepția lui Eminescu, statul are și un scop moral.

Putem fi de acord cu acei interpreți ai cugetării sociale eminesciene care afirmă că la marele nostru poet „istoria parcurge trei vîrste, dintre care primele două (vîrsta de dinaintea istoriei, cea a Daciei mitice, din *Memento mori*, și vîrsta eroică a statului natural din *Scrisoarea a III-a*) sînt prin excelență creatoare, iar cea de-a treia, contemporană, e resimțită ca un timp de criză, un timp al înstrăinării de istorie"[86], dar a reduce

---

[8] *Ibidem*, p. 166.

[86] Ioana Em. Petrescu, *Eminescu, Modele cosmologice și viziune poetică*, Edit. Minerva, București, 1978, p. 143.

sensul patriei şi sensul istoriei doar la poezia eminesciană [87], înseamnă a cultiva o perspectivă simplificatoare. Centrată pe tema statului clădit pe muncă şi a rolului acestuia în viaţa socială, *filozofia politică* a lui Eminescu — utilizînd în cel mai limpede sens metodologia istorică — surprinde, ca pe o adevărată dialectică a politicii, lupta dintre *individualism* şi *ideea statului*, iar în chip particular, lupta dintre *liberalism* şi *conservatorism*, relevînd avantajele, dar mai ales primejdiile care pîndesc exagerările fiecăreia dintre aceste orientări. „Între aceste două extreme e poate meşteşugul adevăratei politici — observa Eminescu. A împreuna exigenţele neapărate ale statului cu exigenţele libertăţii individuale, a nu permite ca asociaţii de indivizi răpitori *să facă din stat o unealtă a lor* şi a nu lăsa pe de altă parte ca *statul impersonal* (subl. ns. — *T.G.*) să lege cu totul mîinile individului, asta e problema pe care mulţi au încercat s-o dezlege, dar de la Cezarii Romei şi pînă la Cezarii moderni nu s-au găsit încă remedii radicale, ci numai paliative" [88].

Avînd cunoştinţa exactă asupra statului ca *instrument al puterii* („unealtă") în mîna unei anumite clase şi a unor anumite partide politice, Eminescu recunoaşte, ca şi tînărul Marx, generalitatea statului („statul impersonal"), prin care el înţelege, în acelaşi timp, şi pe susţinătorul întregului edificiu social al unei naţiuni : „*cînd zicem statul, zicem producătorul principal, ţăranul* (subl. ns. — *T.G.*)". În această ipostază, „statul plăteşte din sudoarea amară a imensei şi cumplit de săracei majorităţi a populaţiunii române..." [89]. Astfel de elemente esenţiale — cînd este vorba expres despre statul român — sînt corelate complex cu momentele reale de maximă influenţă ale *situaţiei şi politicii internaţionale*. Cînd respinge vehement individualismul „sistemului liberal", Eminescu nu este adversarul ideii de libertate de pe o poziţie metafizic abstractă, ci urcînd în răspundere faţă de patrie — aşa cum o va face mereu —, arată, într-un chip analog opiniilor lui Engels despre libertatea burgheză, că : „Libertatea e libertatea de a exploata, egalitatea e egalitatea de a deveni tiran ca şi vecinul meu, fraternitatea — un moft ilustrat prin ghilotină" [90].

Un examen istoric al individualismului, ilustrat cu exemplul tragic al decăderii Poloniei, slujeşte spre a conchide, prin analogie, asupra consecinţelor pe care le-a avut la noi introducerea domniei elective, cînd ţara devine „vatra deschisă a influenţelor străine". La fel cum în metafizica sa, laitmotivul îl reprezenta *constanta*, „invarianţa", în a sa filozofie a istoriei Eminescu valorizează, pune accent pe *rezultatele stabilităţii*, însemnate de domnia lui Alexandru cel Bun şi de cea a lui Ştefan cel Mare. O dată cu dispariţia acestei *stabilităţi centrale*, devin predominante „întîmplarea şi intriga". Electivitatea a favorizat rolul de *regizor* „boierimii oligarhice" care, reglînd *influenţele* externe, a distrus în ultimă instanţă, „organizarea", „corelatul natural al domniei ereditare" [91], şi a creat cîmp deschis *instabilităţii*.

Explicaţia pe care o dă Eminescu fenomenului social, în amploarea conexiunilor sale, este de ordin filozofic, sprijinită pe datele ştiinţelor naturii, dar mai ales pe datele ştiinţelor sociale ca : statistica, sociologia, analiza demografică, studiul finanţelor, analiza raporturilor juridice şi politice etc. Necesitatea revenirii la *stabilitate* este, de pildă, argumentată astfel : „Paralelogramul de puteri naţionale pierduse punctul comun de activitate, acesta nu avea un sîmbure stabil, împrejurul căruia să se cristalizeze” [92].

---

[87] *Ibidem*, p. 150.

[88] M. Eminescu *Liberalism şi conservatism*, în *Opera politică*, I, p. 382.

[89] Idem, *Opera politică*, II, p. 10.

[90] Idem, *Influenţa austriacă*, în *Opere*, vol. IX, p. 167.

[91] Idem, *Independenţa română*, în *Opera politică*, II, p. 38—39; în *Opere*, vol. XI, Edit. Acad., 1984, p. V.

În cele cinci *Studii asupra situaţiei* (I. Despre program ; II. Independenţa română ; III. Ideea statului monarhic ; IV. Ficţiunea parlamentară ; V. Declasarea), din perioada 1880—1883, Eminescu probează pe deplin cunoaşterea instrumentelor unui *suplu determinism explicativ*, în permanenţă tentat de a propune soluţii, de a coborî energic în albia praxisului social material. „Căci un principium absolut, netăgăduit de nici un om cu bun simţ este, că o stare de lucruri rezultă *în mod strict-cauzal*, dintr-o altă stare de lucruri premergătoare şi fiindcă atît în lumea fizică cît şi în cea morală *întîmplarea* nu este nimic alta decît o legătură cauzală nedescoperită încă, tot astfel aspiraţiunile şi sentimentele sînt *rezultatul neînlăturat al unei dezvoltări anterioare a spiritului public, dezvoltare ce nici se poate tăgădui, nici înlătura* (subl. ns. — *T.G.*)” [93].

Deşi pe o poziţie asemănătoare lui Conta, în interpretarea obiectivităţii întîmplării, Eminescu merge mult mai departe cînd, împotriva tuturor viziunilor utopice (citează scrierile regelui Iacob al Angliei, ale lui Thomas Morus, se referă la statul ideal al lui Platon, la contractul social al lui J. J. Rousseau), el stabileşte *principiul fundamental* că „orice politică practică nu poate lucra decît cu elementele care-i sînt date, iar nu cu cele pe care şi le închipuieşte a le avea”, nutrind convingerea că „idei şi interese fie cît de diverse, sînt şi trebuie să fie armonizabile pentru ca statul să fie cu putinţă” [94].

Eminescu se îndoia că pe calea unor mişcări violente sau „extralegale şi mai puţin încă în conspiraţiuni” s-ar putea realiza un progres social, pe care el nu-l vedea posibil „decît în dezvoltarea dreaptă şi continuă a muncii fizice şi intelectuale” [95]. Adevăratul progres, credea Eminescu, „nu se poate opera decît conservînd pe de o parte adăogînd pe de alta : o vie legătură între prezent şi viitor, nu însă o serie de sărituri fără orînduială. Deci progresul adevărat, fiind o legătură naturală între trecut şi viitor, se inspiră din tradiţiunile trecutului, înlătură inovaţiunile improvizate şi aventurile hazardoase” [96]. Eminescu nu era, aşadar, un conservator în sensul strict pe care îl are cuvîntul în politică ; el nu respingea ideea de progres, ci numai construirea unui viitor aşezat pe „inovaţiuni improvizate” şi „aventuri hazardoase”. Adept al determinismului istoric, el concepea viitorul ca o creştere organică din rădăcinile trecutului. Aceasta explică, de fapt, nostalgia sa pentru acel „timp de aur” al *stabilităţii*, specific domniilor lui Alexandru şi Ştefan, nostalgie care, la Eminescu are un temei prospectiv, ce-i frecventează constant atît poezia patriotică, cît şi proza. Din această perspectivă Eminescu respingea statul liberal şi ideea liberală a electivităţii, care a generalizat *instabilitatea* din vremea domniilor elective, desfiinţînd criteriile tari ale ierarhiei naţionale [97], întemeiate pe demnitatea vechimii. În ordinea argumentării eminesciene, preponderent critică, „statul raţional al mizeriilor şi ambiţiilor personale" este însuşi statul liberal, stat care, după opinia filozofului, a apărut nefiresc „în locul statului naţional şi natural, *în locul societăţii naţionale, răsărite pe baze istorice, în locul limbii romanice şi a originii traco-latine* (subl. ns. — *T.G.*)" [98].

---

[92] M. Eminescu, *Influenţa austriacă*, în *Opere*, vol. IX, p. 168.

[93] M. Eminescu, *Despre program*, în *Opera politică*, II, p. 32; în *Opere*, vol. XI, p. 17 şi urm.

[94] *Ibidem*.

[95] *Ibidem*.

[96] *Ibidem*.

[97] *Ibidem*, p. 39.

Reacţia antiliberală a lui Eminescu nu exprimă întotdeauna un acord şi cu atît mai puţin o identitate cu ideologia conservatoare sau cu ideologia junimistă. Poziţia lui depăşeşte adesea interesele înguste ale acestor partide, conturîndu-se cu fermitate *împotriva artificialităţii* instaurată politic în nefericita continuitate a domniilor fanariote şi a corupţiei răspîndite, în principal, prin *declasarea* forţelor pozitiv-productive ale societăţii româneşti. Cînd Eminescu afirmă că „ideea statului, ideea armoniei intereselor, există în realitate, că statul nu este numai suma de indivizi ce coexistă într-un moment dat, că *el reprezintă însăşi putinţa de îndreptare a unor rele ce rezultă din instinctele nesocotite ale actualităţii* (subl. ns. — *T.G.*)" [99], ar fi cu totul simplist să apreciem poziţia sa ca deschis conservatoare.

Potrivit concepţiei lui Eminescu, în ţările române a avut loc *substituirea accentuată* a unor raporturi sociale autentice prin instituţii, raporturi şi practici inautentice, înlocuirea naturalului şi adevăratului, a naţionalului, cu „aluatul protoplasmatic", cu „acest proteu al unui universalism incapabil şi ambiţios îmbrăcînd toate formele posibile" [100]. Statul natural, *statul adevărat* este, în concepţia lui Eminescu, *statul claselor pozitive* [101], în vreme ce *statul artificial* este statul în care omnipotenţa este deţinută de *partide*, de acel *stat în stat* care înlocuieşte stabilitatea cutumelor nescrise, prin pluriformitatea mereu variabilă a legilor scrise. „Pessima respublica, plurimae leges. Cu cît e mai rău statul, cu cît e mai abătut de la natura lui, cu atîta mai multe legi trebuiesc" [102].

Este adevărat că Eminescu elogiază forma, considerată de el, semifeudală a statului românesc din timpul domniilor autohtone, dar studiul raporturilor de clasă, cît şi studiul transformărilor prin care a trecut proprietatea agrară, la noi, ne revelează o argumentare a necesităţii şi fecundităţii *proprietăţii mari*, într-o altă formă decît aceea pe care i-a dat-o liberalismul burghez şi care a condus la tragica ridicare la luptă a ţărănimii: la 1888, la 1907 etc. „Într-adevăr, scria Eminescu, acum două sute de ani aflăm o mulţime de caractere ale evului mediu: aflăm pe juraţi în cestii civile, ceva cu totul medieval, gratuitatea serviciilor publice, o jurisdicţiune limitată a proprietarilor mari pe pămînturile lor, dar caracterul esenţial al feudalităţii e natura proprietăţii, lipsa proprietăţii de mijloc şi a celei mici. Proprietatea răzăşească nu era mică, din contra, mare. Era o moşie mare care se dăduse nu unui individ, ci unui neam. Posesiunea acestui teritoriu se subîmpărţea din timp în timp după numărul membrilor neamului. Cea mare se păstra indiviză şi pentru a nu se micşora puterea politică a familiei, se moştenea în cele mai multe cazuri de către unul singur, mulţumindu-se ceilalţi copii cu cîte-o zestre în bani sau în avere mobiliară. Din documente se văd resturi de inalienabilitate, și o îngreuiare foarte mare a cumpărării. Pentru a se vinde o moșie, trebuiau consultați toți membrii familiei, precum și toți megieșii. Dacă unul din membrii familiei ar fi lipsit din țară, dreptul lui de a răscumpăra moșia nu se prescria în zece ani"[103].

---

[98] *Ibidem*, I, p. 409.

[99] *Ibidem*. II, p. 40;

[100] *Ibidem*, II, p. 52;

[101] *Ibidem*.

[102] *Ibidem*, II, p. 134;

În complexa etiologie a socialului, pe care o întemeiază Eminescu — probabil cea mai amplă, argumentată și responsabilă pentru acel timp —, legătura esențială, raportul funciar este acela dintre *schimbarea caracterului muncii* și *dispariția unor clase utile fundamentale ale societății*, așa cum era *clasa de mijloc*. Luînd în seamă și intervențiile externe atît de importante prin varietatea pozitiv-negativă a influenței lor, Eminescu n-a scăpat din vedere nici articulațiile economicului, nici fetișismul politic, nici proliferarea factorului instituțional birocratic, urcînd în explicație, întotdeauna, de la simptomatologic la consecință reală, cel mai adesea relevînd efectele dezastruoase ale „patologiei societății noastre", ale unei „organizări sociale" deplorabile.

Filozofia socială a lui Eminescu trebuie înțeleasă prin finalitatea ei înalt patriotică, subordonată ideii de îmbunătățire a stării generale de lucruri din România, ridicării acesteia la nivelul țărilor occidentale cu organizare socială superioară. Cu drept cuvînt s-a arătat că: „Zbătîndu-se dramatic — și utopic — în angrenajul acestor realități contradictorii pe care voia să le domine teoretic, ne vom mira să descoperim în publicistica lui Eminescu o puternică accentuare a *conștiinței antagonismelor de clasă*, exprimată în pagini de înaltă, excepțională sinteză sociologică, pagini care prin stil și putere de generalizare întrec tot ce s-a scris la noi înainte și în ziaristica militantă a epocii"[104].

Eminescu a procedat la o analiză pertinentă a caracterului muncii, a economiei specifice a României, subliniind sacrificiile reale care au marcat: înfăptuirea unirii, dobîndirea independenței și recunoașterea internațională a regatului. El nu a putut, însă, înțelege ideologia marxistă și rolul istoric al clasei muncitoare în România. Totuși, Eminescu n-a ignorat faptul că munca industrială este prestată tot de o *clasă pozitivă* — muncitorimea orașelor —, după cum n-a ignorat ideile socialiste ale fraților Nădejde, ale lui Gherea, C. Mille etc., chiar dacă nu le-a împărtășit. Mai mult, Eminescu știa foarte bine ce forță socială reprezenta „Internaționala roșie" din Anglia, precum și „Marx, generalisimul partidului"[105].

Fără a fi paseistă („Nici pentru țara noastră n-am gîndit vreodată a propune un sistem, care să invieze veacul al XVII-lea, epoca lui Matei Basarab"), ontologia socială eminesciană stipula adevărul: „Cu toate acestea, oricine va voi să definească marele mister al existenței, va vedea că el consistă în *împrospătarea continuă a fondului și păstrarea formelor*. Forme vechi, dar spirit pururea nou. Astfel vedem cum Anglia, care stă în toate celea în fruntea civilizației, păstrează și astăzi vechile sale forme istorice, pururea reîmprospătate de *spiritul modern, de munca modernă* (subl. ns. — *T.G.*). De aceea o și vedem rămîind ca granitul, măreață și sigură în valurile adîncelor mişcări sociale, de cari statele continentale se cutremură"[106].

---

[103] M. Eminescu, *Opera politică*, II, p. 133.

[104] M. Ciurdariu, *Eminescu și problema țărănească*, în Revista de filozofie", nr. 3, p 383.

[105] M. Eminescu, *Opera politică*, II, p. 247.

Viziunea istorică se găseşte în coerenţă deplină cu viziunea sa metafizică asupra finităţii numărului formelor din univers. Acum este vizibil faptul că metafizica sa nu era nicidecum una de împrumut, ci una de întemeiere a marilor argumente istorice, economice şi sociologice. Există la Eminescu o evidentă coerenţă între ideile abstract-filozofice şi cele de concretă analiză a socialului şi naţional-patrioticului. În filozofia sa socială, avînd drept ţel înlăturarea *putrejunii* sociale şi politice, înlăturarea disoluţiei şi anarhiei, a „disselecţiunii" generaţiilor şi a *declasării* claselor etc., marile teme ce se leagă organic, fie că este vorba despre statistica mortalităţii poporului român, fie că este vorba despre studiul istoric al proprietăţii la români, sînt : *tema muncii productive*, *tema statului natural*, *firesc*, *tema dinamicii claselor*, *tema progresului adevărat*, *tema soluţiilor reale la întreaga problematică naţională şi socială a poporului român.*

Eminescu vedea limpede „necesitatea unei schimbări de sistem, a unei schimbări în întreaga noastră manieră de-a vedea"[107], ceea ce transformă radical chipul polemic al scriiturii sale politice într-o metodologie slujitoare, nu doar unei hermeneutici, ci, dimpotrivă, *unei sistematice opţiuni transformatoare*. Bogata trimitere la lucrările lui Montesquieu, J. St. Mill, Alexis de Tocqueville, J. B. Say, Carey, Roscher, List etc. este revelatoare asupra surselor teoretice ale unui sistem propriu de gîndire. În acest sistem de gîndire, — unul dintre cele mai ample şi bine închegate de la începuturile cercetării teoretice-ştiinţifice a socialului la noi — sînt cuprinse şi *teoria golurilor*, *teoria compensaţiei* etc., interpretări absolut originale.

Analitica eminesciană a socialului porneşte întotdeauna de la surprinderea unei contradicţii reale : *se consumă mai mult decît se produce* ; „marele secret al sărăciei : înmulţirea unor clase de consumatori care nu compensează prin nimic munca producătorilor care-i susţine"[108]. Urmărită istoric, problema se corelează cu dispariţia *clasei de mijloc* şi cu înmulţirea elementelor improductive. Încă din studiul program *Influenţa austriacă ...*, Eminescu releva consecinţele negative pe care le-a avut atomizarea latifundiilor, atît pentru politica internă cît şi pentru politica externă a ţărilor române. Domnia unei singure clase, a celei boiereşti, a dat „lipsa totală de drept pentru clasa *de mijloc*". Boierii mari, boierii mici slujbaşi, ţăranii iobagi, clerul laic şi monastic nefiind sub autoritatea statului, mai rămîneau ca *elemente neatîrnate* : răzeşii, negustorii şi breslaşii. Aceştia rămîneau să fie administraţi de stat. „Deci vedem că existau două clase neatîrnate, *una ţărănească*, *ieşită din războinicii împroprietăriţi*, alta *burgheză*. Aceştia nu erau oamenii nimănui. Istoria celor din urmă 50 de ani, pe care mulţi o numesc istoria regenerării naţionale, mai cu drept cuvînt s-ar putea numi istoria nimicirii răzeşilor şi breslaşilor. Nimicindu-se însă talpa ţării, era neapărat ca şi stîlpii să cadă. Au căzut şi boierii. O clasă este într-un popor un factor al armoniei societăţii, — de aceea rău este c-au căzut răzeşii, rău c-au căzut breslele, rău c-au căzut boierii. Căci se vor vedea urmările. Se va vedea cum influenţele străine găsesc în falangele naţionale *goluri* din ce în ce mai simţitoare, cum

---

[106] *Ibidem.*

[107] *Ibidem*, p. 139.

[108] *Ibidem*, p. 140.

funcțiile vieții economice degenerează, cum arterii străine intră în corpul nostru social, *cum dispar clasele pozitive ale Moldovei*, *om cu om*, *clasă cu clasă*, *cum pămîntul românesc devine un teren de exploatare pentru industria străină și proletariatul* * *indigen* (subl. ns. — *T.G.*)" [109].

Ceea ce ne surprinde, în chip deosebit, la Eminescu este complexul determinism sociologic, grație căruia el este în stare să pătrundă teoretic legitățile societății românești, mediațiile dinamice, procesualitatea eșafodajului generat de cauze și premise economice și istorice. Cu o perfectă intuire a diviziunii sociale a muncii, care la unele popoare contribuie la progres, în timp ce la altele apare o nefericită corelație între munca productivă și cea neproductivă, Eminescu putea să scrie: „Într-adevăr, există într-un stat normal, guvernat omenește, *o compensare* pentru sacrificiile poporului de jos. Partea descărcată de munca fizică a societății își pierde puterea musculară (iritabilitatea), dar cîștigă înmiit de mult prin sporirea puterii nervoase (sensibilitate, inteligență). Arte și științe sînt copile ale luxului, dar *sînt o compensațiune* (subl. ns. — *T.G.*). Invențiile tehnologice în toate ramurile vieții cer azi, în fabrici și manufacturi, de mii de ori mai multă muncă decît mîinile tuturor acelora care nu lucrează fizic, a tuturor învățaților la un loc... Dar avem noi arte și științe? E pătura aceea consumatoare de nulități o clasă de oameni de știință, care să compenseze munca conaționalilor lor din care trăiesc? Precum știm, nu. Iată dar adevărata cauză a balanței defavorabile: înmulțirea cu asupra de măsură atît a clasei consumatoare, cît și a necesităților ei" [110].

Eminescu a fost mereu preocupat de *ideea descoperirii cauzelor* relelor noastre naționale și sociale. Determinismul său explicativ dezvăluie niveluri generatoare de eșec, de la economic la politic și la criteriile false pe baza cărora era întemeiată, nu o dată, ierarhia valorilor. Eminescu vedea originea comună a tuturor relelor în fenomenul *declasării*. „Declasarea, zicem noi, înmulțirea peste măsură a oamenilor ce trăiesc din munca aceleiași sume de producători. În alte țări clasele superioare compensează prin munca lor intelectuală, munca materială a celor de jos" [111]. Înaintarea pe scara societății românești nu era fundată pe meritul științific, pe calitatea activității, ci pe demagogia fals-patriotică, pe intrigă și neadevăr. „Acești oameni declasați sînt totodată instrumentele cele mai bune, pentru că sînt cele mai coruptibile cu care se servesc străinii pentru a exploata țara, populațiile ei autohtone" [112]. Acest „nerv al răului" era dublat de dispariția meseriilor indigene, pătrunderea produselor străine și chiar degradarea fizică și intelectuală a claselor pozitive, în primul rînd a țăranului.

Sub raport politic, Eminescu punea — ca și Maiorescu — adevărata cauză a mizeriei în seama întregii dezvoltări sociale liberale, așa-zise „raționaliste". „La noi mizeria e produsă în mod artificial prin introducerea unei organizații și a unor legi străine, nepotrivite cu stadiul de dezvoltare economică a țării, organizație care costă prea scump și nu produce nimic" [113]. Faptul că în aceeași argumentare Eminescu se îndoiește de posibilitatea socialismului la noi, nu atenuează valoarea analizei economico-politice, pentru momentul istoric pe care îl studia. *Condamnarea relei organizări sociale* este un laitmotiv al concepţiei sociale a lui Eminescu, nu din raţiuni de opoziţie de partid, ci dintr-un sentiment de superioară răspundere faţă de destinele poporului şi ale patriei române. După Eminescu, *declasarea* era locul social al genezei tuturor relelor. „Declasarea, nepotrivirea organizaţiei sociale cu starea economică şi cu stadiul de cultură a poporului. I se ia, i se tot ia, şi *lui* nu i se dă nimic în schimb”[114]. Ceea ce acuza marele gînditor erau : „pripa cu care s-au introdus reformele, netemeinicia lor”, „libertatea dată, de-a trăi fără muncă din exploatarea claselor producătoare”, „lucrări costisitoare” etc.

---

* Prin „proletariat al condeiului" Eminescu înțelegea pătura căutătorilor de slujbe funcționărești de birou.

[109] M. Eminescu, *Opere*, vol. IX, p. 170.

[110] M. Eminescu, *Opera politică*, II, p. 141.

[111] *Ibidem*, p. 252.

[112] *Ibidem*, p. 253.

[113] *Ibidem* II, p. 266.

Felul în care se maturează această idee regulatoare şi directoare la Eminescu ne probează faptul că încă din studiul-program *Influenţa austriacă...*, el schiţa o *teorie a golurilor*, care va fi ulterior complementată de *teoria compensaţiei*, de *teoria declasării* şi, bineînţeles, de schiţa unei *teorii a reorganizării sociale*. Procedînd istoric, Eminescu relevă cum a fost obligată să dispară clasa *de mijloc*. „Se naşte o mişcare nesănătoasă în societate, nu bazată pe muncă, ci pe privilegiu” : dispare o clasă pozitivă şi i se substituie „clasa scribilor”, efect al faptului că la noi nu s-a împămîntenit deprinderea definitiv binefăcătoare a „muncii regulate”, efect al unei societăţi a instabilităţii, efect al exterminării, prin procese, a *clasei răzăşeşti*. „Noua clasă” constituită este o „clasă de proletari ai condeiului, fără nici o însemnătate pozitivă în stat, fără nici o însemnătate pentru naţie, o clasă de tulburători de meserie”. „Această progenitură umple cancelariile şi aleargă la fiecare suplicant ca să-i toarne cenuşe sau nisip pe hîrtie. Mulţi de acei, care au început astfel cariera, încarcă astăzi casa pensiunilor, care într-un rînd îşi suspendase plăţile. Dar prin această grămădire la porţile privilegiilor şi ale slujbelor — rămîn goluri economice, pe care le umple un element străin — Evreii”[115]

În critica stărilor de lucru existente şi în cadrul consideraţiilor sale privind fenomenul declasării, Eminescu condamnă constant „clasa de lipitori ale satelor” — alcătuită din funcţionarii *plătiţi*, judeţeni şi comunali — „clasa superpusă”, „clasa consumatoare”, dezvăluind cu consecvenţă acelaşi criteriu după care urmăreşte deplasările din structura socială a ţării : acela al participării sau nu la activitatea productivă, la munca fizică sau intelectuală. De reţinut că, influenţat de fiziocraţi, el nu include comerţul în categoria activităţilor productive, considerîndu-i „paraziţi” şi pe negustori, în rîndurile cărora se aflau atunci numeroşi străini (evrei, greci, bulgari etc.).

Atenţia pe care a acordat-o Eminescu oricărui fenomen de influenţă străină, de prezenţă a unor supuşi străini în viaţa economică a ţării nu-l situează pe poziţiile unei atitudini rasiste sau antisemite, ci pe acelea ale unei conduite analitice, ce ţine seama de cît mai multe componente şi dimensiuni ale dinamicii sociale, umane, internaţionale şi naţionale. Incriminînd *parazitismul* (cu „golurile” create de el) drept polul de neacceptat al muncii productive, Eminescu „nu ieşea din poziţiile sale economice”[116] cînd se referea la umplerea golurilor de către străini sau cînd condiţiona acordarea cetăţeniei de participarea la activitatea productivă. Precizările sale sînt edificatoare şi în privinţa poziţiei în problema acordării cetățeniei locuitorilor de origine evreiască: „În această oră de apropiere generală, cînd România dă într-adevăr din toată inima posibilitatea ca israeliții să devină cetățeni ai ei, ne simțim datori a vorbi în spiritul păcii și a reaminti, că *nu ura contra rasei israelite, nu patima, nu prevențiuni religioase ne-au silit a menține un atît de strict punct de vedere, ci mai cu seamă natura ocupațiunilor economice ale Evreilor* (subl. ns. — *T.G.*)"[117].

---

[114] *Ibidem*, p. 274.

[115] Idem, *Influenţa austriacă...*, în *Opera politică*, I, p. 56.

[116] G. Călinescu, *Mihai Eminescu — Studii şi articole*, p. 237.

George Călinescu avea profunde temeiuri să afirme despre Eminescu: „Antisemit n-a fost niciodată și ceea ce se socotește antisemitism e numai o anume poziție fiziocratică față de « clasa sterilă », după expresia lui Quesnay. Lucrurile vor trebui odată puse la punct"[118]. De fapt, influențat de fiziocrați, Eminescu era cu mult deasupra poziției economice a acestora, ceea ce se vede din felul în care înțelege necesitatea *organizării muncii pe plan național*: „1. organizarea muncii agricole; 2. *crearea și apărarea muncii industriale* (subl. ns. — *T.G.*); amîndouă de-o valoare egală, chemate a asigura existența națională a statului nostru în contra primejdiilor politice ce pot veni din nord-estul Europei, a cotropirii economice ce poate veni din apus"[119].

Trebuie să dăm curs cerinței lui Călinescu de a-l citi corect pe Eminescu: „*Nu trebuie să ascundem nimic într-o discuție serioasă*"[120]. Într-adevăr, nu faptul cu totul unilateral, și unilateralizat la limită, că genialul poet și cugetător a fost antiliberal, de pildă, este important, ci altceva, și anume ideea că analizînd ca nimeni altul, înaintea sa, etiologia relelor din societatea românească, înălța discursul nu doar la nivelul unei conceptualizări filozofice, ci la imperativul unei sinteze făuritoare de soluții responsabile. Căci lucrurile se înlănțuiesc legic în logica impecabilă a demonstrației eminesciene. Iată un fir, doar, din complexa textură a filozofiei sale sociale: „*Nu dar în principii, ori în abatere de la ele consistă răul. El e mai adînc; e social înainte de toate; din răul social a rezultat declasarea și relele economice, din acestea demoralizarea deplină a societății române. Răul social consistă în ridicarea unei pături nenumărate de oameni ignoranți, de vînători de abecedar* (subl. ns. — *T.G.*)"[121].

S-a spus că Eminescu ar fi exprimat, pe plan politic și ideologic, interesele partidului conservator, sau mai particular ale junimismului. Lucrurile nu stau tocmai astfel, căci Eminescu își croia originalitatea, și în acest plan al ideologicului, cu aceeași vigoare proprie poeziei sale. Chiar dacă opoziția obiectivă pe care o reprezenta redactorul-șef al „Timpului" însemna o critică teoretică a liberalismului de la o tribună conservatoare, singularitatea superioară a teoriei lui Eminescu se rupe hotărît de practica poziției politice conservatoare.

Dealtfel, și sub raport ideologic și sub raport politic el se delimitează net de conservatori, cărora le opune spiritul științific al vremurilor moderne: „Nu sîntem noi aceia cari să ne jucăm de-a reacțiunea, să ne bazăm în argumentarea noastră pe dogmele dreptului divin, pe ficțiuni istorice, pe umbra cugetată a unor stări de lucruri anterioare. Fii ai secolului al nouăsprezecelea, nu ne simțim îndreptățiți în cercetările noastre decît de două lucruri: a cita fapte exacte și a le da formulă generală"[122]. Nici stările de lucruri mai vechi nu sînt acceptate de Eminescu, care le identifică cu precizie inconvenientele ce nu pot fi perpetuate (după cum diagnostichează și cauza relelor existente): „Sîntem departe de a lăuda inferioritatea condiției sociale a țăranului în timpul « Regulamentului », departe de a dori ca starea de lucruri să se mai reîntoarcă în ceea ce privește incovenientele ei... departe sîntem de-a ne face *laudatores temporis acti.* Defectul principal al organizării vechi era că nu ținea seamă în destul de clasa de mijloc... Constituția noastră, punînd greutatea ei pe o clasă de mijloc, parte străină, parte neexistentă, au dat loc la o declasare generală din cele mai dezastruoase"[123]. Ieșirea din situația existentă nu o poate asigura nici conservatorismul, nici liberalismul, Eminescu o spune clar: „A afirma că « liberalism » sau « conservatorism » de principii poate lecui o asemenea stare de lucruri, este ierte-ni-se, o credință ușoară. Orice principii am pretexta că avem și unii și alții, mizeria și lipsa de cultură vor fi umbra pseudocivilizației noastre. *Numai o organizare strictă care ar sili pe poporul de mijlocitori la muncă și la producțiune, o organizare care ar îngreuna parvenirea la funcții publice, dar care le-ar deschide, prin alt regim economic, o piață în care să-și deprindă și să-și ofere brațele la munca reală, ar putea să vindece relele de care suferim* (subl. ns. — *T.G.*)"[124].

---

[117] M. Eminescu, *op. cit.*, I, p. 546.
[118] G. Călinescu, *op. cit.*, p. 139.
[119] M. Eminescu, *Opera politică*, II, p. 398.
[120] G. Călinescu, *op. cit.*, p. 145.
[121] M. Eminescu, *op. cit.*, p. 464–465.
[122] *Ibidem*, p. 257.

Conceptul central al filozofiei sociale a lui Eminescu este *munca.* Sensul privilegiat, însă, al muncii este *producțiunea*: „Căci, cînd e vorba de producțiune nu trebuie s-o luăm după cum o ia limbajul ordinar, care nu ține seamă nici de *utilitatea* lucrului produs, nici de cheltuielile ce le exige actul producțiunii. Producțiune nu poate fi numită decît opera din care rezultă un produs *superior* serviciilor de tot felul, pe care le-a absorbit operațiunea. Numai obținîndu-se acest bilanț, poate fi vorba în adevăr de producțiune"[125].

Eminescu echivala pieirea muncii cu însăși pieirea societății românești. Desigur, în argumentarea lui, marele cugetător lega parazitismul scribilor de ascensiunea liberalilor la putere, situație cînd devenea limpede că: *lipsa de muncă era cauza relelor noastre*". Cauza proprie relelor noastre însă, e lipsa de cultură adevărată, înțelegem pe cea productivă. Exceptînd cîteva centre din țară, tinerimea română nu se mai ocupă cu nici o ramură a producției naționale... O societate ca a noastră, care nu se întemeiază pe muncă, e o societate coruptă. *Grupurile politice ar trebui să aibă drept corelat grupuri economice, și în cea mai mare parte nu le au* (subl. ns. — *T.G.*). Organizația de astăzi (cea liberală, — n. ns.) a favorizat fuga de muncă; ea a ridicat elemente care n-au nimic, în fruntea statului, ca să trăiască sau să se îmbogățească din averea lui și tot organizația aceasta a făcut și pe alte clase să crează, că numai prin politică poți ajunge ceva... Și acesta e răul cu desăvîrșire mai mare; căci relele actuale ar putea fi trecătoare, dar corupîndu-se însuși nervul vieții oricărei societăți, iubirea de muncă, nu mai e nici măcar speranța de îndreptare"[126].

Teoria golurilor vizează patru componente organic legate: *golul economic, golul de clasă, golul reformelor*[127], *golul intelectual,* ceea ce demonstrează că analiza socialului se edifică arhitectural de la economic, la cultural şi spiritual. În eşafodajul acestei teorii, poetul acordă un loc-cheie conceptului *clasă de mijloc*. Numai statele puternic constituite, armonios dezvoltate au o *clasă de mijloc* „economiceşte puternică şi cultă, care să mănţină echilibrul între tendinţele prea înapoiate ale simţului istoric al unui popor, reprezentat în genere prin formele existente ale unei civilizaţii trecute, şi între tendinţele zgomotoase ale trebuinţelor acute ale prezentului, reprezentate prin nevoile claselor de jos. Unde această clasă nu există decît în mod rudimentar sau unde este prea slabă pentru a se împotrivi tendinţelor extreme, republica devine o jucărie a partizilor, o formă de care abuzează şi unii şi alţii în detrimentul vădit al intereselor generale" [128].

---

[123] *Ibidem,* p. 274.

[124] *Ibidem,* p. 466.

[125] *Ibidem,* p. 474.

[126] Idem, *Opera politică,* I, p. 385–386.

[127] Idem, *Opera politică,* II, p. 53.

Clasa de mijloc are un rol dinamic de *regulator centrifugal şi exclusiv* [129] al vieţii publice. Or, tocmai o astfel de clasă a dispărut, la noi, din rîndul *claselor pozitive*: *ţăranul*, *meseriaşul*, *negustorul*, care fiecare cu mijloace specifice „augmentează valoarea producţiunii naţionale". Noua clasă apărută în România, generată de pîrghiile politicianismului liberal, „clasă" care s-a substituit adevăratei clase de mijloc este „clasa cenuşerilor", a „proletariatului condeiului", clasă care „se distinge prin absoluta ei improductivitate" [130], introducînd „dezordinea şi turburarea în toate clasele". Această *plebe parazită* din România, care datorită politicianismului liberal deţinea o stare materială superioară adevăratelor clase pozitive, constituia în primul rînd obiectul criticii vehemente a teoriei sociale eminesciene, şi în al doilea rînd abia, elementul străin.

Faptul că Eminescu înălţa cu bună ştiinţă o *teorie proprie*, prospectiv-constructivă, vizînd soluţii praxiologice, de viitor, şi nu doar o polemică discontinuă ca redactor-şef al unei tribune conservatoare, ne-o relevă decis cuvintele: „*Teoria socială a compensaţiei fiind a noastră* şi neaflîndu-se în nici un manual de politică, ne credem în drept a o explica. *Compensaţia nu se dă de către o clasă sau de către un om decît prin muncă intelectuală sau musculară* (subl. ns. — *T.G.*). Munca musculară consistă în producere de obiecte de utilitate necontestată, cea intelectuală în facilitarea producţiunii acestor obiecte. Din acest punct de vedere vînzarea de rachiu de cucută prin sate şi colportajul nu ni se par nici a fi produs obiecte de utilitate, nici a fi înlesnit producţiunea prin o mînuire mai inteligentă a instrumentului de muncă" [131].

Iată, dar, ce nu o putem ignora cînd este vorba de filozofia lui Eminescu. Astfel de idei, precum cele din concepţia sa socială sînt într-o *deplină coerenţă* cu ideile din metafizica schiţată de el, cu marile idei care străbat poetica sa cultă sau populară. Apare limpede legătura firească dintre: frecvenţa constantei şi a stabilităţii, nemurire şi credinţa în trăinicia poporului român, între motivul „sîmburelui de ghindă" sau al stejarului şi motivul — în variantă proprie — al basmului *Tinereţe fără bătrîneţe şi viaţă fără moarte*, etc. Este o certitudine că filozofia socială a lui Eminescu este scrisă cu litera de aur şi foc a crezului din *Ce-ţi doresc eu ţie, dulce Românie* (1867) şi a imperativului *Deşteaptă-te române*, laitmotiv de maximă răspundere, prezent în tema-obsesie a operei sale, *Mureşanu* (cu variante între 1871 şi 1883).

---

[128] *Ibidem*, p. 40.

[129] *Ibidem*, p. 46–47.

[130] *Ibidem*, p. 53.

[131] *Ibidem*, p. 361.

Nicolae Iorga putea deci, cu de netăgăduit temei, să spună că patriotismul românesc în forma lui cea mai nobilă, cea mai nepieritoare, trebuie văzut în Eminescu, care s-a hrănit din tot ceea ce cuprinde viaţa poporului său..." [132]. Într-adevăr, în studiile sale social-politice, Eminescu exprimă o inepuizabilă încredere în viitorul şi progresul patriei. Condiţia principală pentru materializarea unei mai bune organizări a vieţii sociale constituind-o *înlăturarea „răului dinlăuntru"* [133], sub toate formele în care s-ar fi ivit acesta.

Apreciind drept clasă pozitivă fundamentală *ţăranul* (dar fără să ignoreze pe meseriaş şi negustor), Eminescu reflecta la o realitate istorică specific românească, întrucît el viza „clasa cea mai conservatoare în limbă, port, obiceiuri, purtătorul istoriei unui popor, naţia în înţelesul cel mai adevărat al cuvîntului" [134]. Eminescu pleca de la faptul, de necontestat, că ţăranul era cel mai legat de „producţia brută" şi că, pe o aceeaşi producţie agricolă, din ce în ce mai săracă, se hrăneau tot mai multe clase şi pături parazite. Pe un astfel de curs al mişcării sociale, se epuiza nu numai ţăranul, dar însuşi statul şi naţiunea. O anumită neînţelegere a perspectivelor mişcării proletariatului din ţara noastră — explicabilă, de altfel în condiţiile unei precare dezvoltări industriale — nu diminuează forţa analizei critice eminesciene. Peste timp, documentele partidului nostru revin tot mai insistent asupra acestei problematici. „Multă vreme, de-a lungul milenarei existenţe a poporului român, *ţărănimea a reprezentat cea mai importantă forţă socială a progresului* (subl. ns. — *T.G.*). Lupta de clasă a ţărănimii, a meselor populare împotriva asupririi a constituit factorul fundamental al tuturor transformărilor sociale, al înaintării poporului nostru pe calea progresului economico-social şi a eliberării naţionale" [135].

Analiza lipsei de responsabilitate, a instabilităţii, a formelor improprii de dezvoltare, a lipsei de muncă etc., este desfăşurată de Eminescu în perspectiva constructivă a căutării şi aplicării imediate a *soluţiilor* capabile de schimbare a societăţii româneşti în ansamblu. În această perspectivă, el considera că ne trebuie *trei lucruri* : a. *stabilitatea regimului de guvernare* (pe care Eminescu îl concepea sub forma monarhiei), b. *munca* — prin descurajarea elementului parazitar, şi c. *economia* „adică dreapta cumpănire între foloasele aduse de cutare cheltuială şi sacrificiile făcute pentru ea; aceasta atît în economia generală a statului cît şi în cea individuală" [136].

Viziunea teoretică a lui Eminescu este integratoare, determinismul său suplu surprinde în eşafodajul lor real : raporturile economice şi legităţile acestora, raporturile politice şi hăţişul formelor propagandistice, raporturile culturale şi inadecvările dintre forme şi conţinuturi, raporturile spirituale, de tradiţii, limbă şi obiceiuri etc. Nu este deloc exagerat să vorbim, astăzi, despre dubla perspectivă : sincronică, dar mai ales diacronică, în care Eminescu aborda nu numai realităţile interne, dar şi haloul benefic sau potrivnic al realităţilor externe.

---

[132] N. Iorga, *Idei asupra problemelor actuale*, Edit. Cugetarea, Bucureşti, f.a., p. 102.

[133] M. Eminescu, *Opera politică*, I, p. 61.

[134] *Ibidem*, p. 60.

[135] *Programul P.C.R. de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, Edit. politică, Bucureşti, 1974, p. 31.

[136] M. Eminescu, *Opera politică*, I, p. 61.

Încrezător în „sfinţenia muncii" ca proces întemeietor al oricărei civilizaţii şi al trăiniciei oricărei naţiuni elevate, Eminescu nu ignora „legile organice ale serviciilor publice", subliniind deosebita importanţă pe care o are *administraţia* în dezvoltarea unei ţări, „în care bunul trai al claselor muncitoare şi emanciparea lor de sub presiunea capitalului bănesc şi funciar e ţinta de căpetenie a statului" [137]. Pentru marele nostru cugetător era de maximă necesitate înrădăcinarea generală a ideii că „temeiul unui stat e munca, şi nu legile" şi că „bogăţia unui popor stă, nici în bani, ci iarăşi în muncă. Banul reprezentează numai munca, nu este ea însăşi, şi aducînd bani mulţi cu ciubărul într-o ţară, în care munca lipseşte, vei ajunge să plăteşti o zi de lucru c-un napoleon...". Întemeiat pe cele mai profunde studii de economie naţională şi de statistică, Eminescu respingea ideea greşită, dar de circulaţie, că ţara noastră ar fi cumplit de bogată şi că s-ar putea cheltui oricît. Celor aflaţi într-o astfel de eroare, el le spune cu fermitate că „bogăţia nu este în aer sau în pămînt, ci în braţe şi că, *unde lipsesc braţele sau calitatea producţiei e proastă, nu poate fi nici vorbă măcar de ţară bogată*" [138].

Sistemul explicativ eminescian este în acelaşi timp un *sistem de soluţii* în problematica socială şi naţională, un sistem care face distincţie între *progresul real* şi *progresul fictiv*, cînd identifică libertatea adevărată cu neatîrnarea economică. El are convingerea neclintită că atunci „cînd vorbim de neatîrnarea economică înţelegem eliberarea continuă, prin cultură şi prin împroprietărire, a clasei celei mai numeroase şi exclusiv productive, a clasei ţăranilor" [139]. Observînd că parcelele de pămînt acordate de împroprietărirea sub Cuza-Vodă au devenit, prin politica liberală, prea mici şi că „*realul* ţării stă în disproporţie cu *populaţia*", Eminescu vorbeşte într-un limbaj apropiat de cel marxist despre o adevărată proletarizare, prin împărţirea între descendenţi a pămîntului foştilor clăcaşi. Pentru a bara procesul de stingere a populaţiei agricole, sau de punere în totală dependenţă a ei de înmulţirea arendaşilor, Eminescu propunea, printre alte măsuri imediate: 1. *maioratul* — adică indivizibilitatea pămîntului pe un anumit număr de ani şi *neînstrăinarea lui către nesăteni*; 2. corolarul acestei măsuri generale trebuia să fie parcelarea sistematică a moşiilor statului între minorii familiilor, deci formarea altor minorate, *minor gentium*. Aici, Eminescu sublinia superioritatea exploatării *intensive* a pămîntului şi avantajul ce ar decurge pentru întregul stat. Un astfel de act ar fi frînat apariţia *tiraniei micului capital* asupra muncii. Relevînd faptul că întotdeauna capitalul mic are tendinţa de a fi *uzurar*, el critică proprietatea rurală de mijloc, proprietate, după Eminescu, mult mai apăsătoare la sat — în special după accentuarea exploatării capitaliste — decît marea proprietate; 3. *transformarea dreptului de debit* al băuturilor spirtoase, în drept al comunelor rurale; 4. *introducerea stabilităţii în funcţiile judecătoreşti şi administrative*, căci numai o birocraţie stabilă ar garanta aplicarea strictă a legilor; 5. o *organizare mai strictă, mai protectoare* pentru munca materială şi cea intelectuală" [140] etc. etc.

Evident nu discutăm aici problema valabilităţii totale a propunerilor eminesciene de soluţionare a problematicii sociale şi naţionale româneşti.

---

[137] *Ibidem*, p. 100.

[138] *Ibidem*, p. 140.

[139] *Ibidem*, I, p. 509.

[140] *Ibidem*, p. 510–511.

Judecata noastră trebuie să privească mai ales la această componentă praxiologică prospectivă, atît de organic cerută de întregul său sistem de cugetare care are ca finalitate-princeps *îndreptarea*, *schimbarea calitativă în bine*, punerea în răspundere faţă de soarta întregului popor, întregii naţiuni.

FILOZOFIA CULTURII, FILOZOFIA ARTEI ŞI A LIMBAJULUI

Eminescu reprezintă, indubitabil, cea mai amplă şi diversă instituţie culturală a poporului nostru. Nu există, propriu-zis, domeniu al cultural-spiritualului faţă de care să nu se fi situat cu cea mai deplină forţă a judecăţii teoretice. Pentru el, *munca productivă — buna administraţie, dezvoltarea civilizaţiei şi culturii autohtone fără imitarea pripită a străinilor — libertatea civică dată de progresul material al întregii ţări* reprezintă tetraedrul explicativ şi de opţiune social-patriotică pe care îl propunea cu toată buna-credinţă, şi nu de pe poziţii conservatoare — cum se afirmă adesea, pe nedrept —, etalîndu-şi energic un sistem propriu de filozofie politică.

Opus „epocii formelor goale" instaurată de liberalismul în mare parte cosmopolit, Eminescu îşi contura propria opţiune civilizatorie şi culturală într-o tradiţie pe care o aprecia ca autentic responsabilă : „Răposatul Marţian în Analele statistice, Titu Maiorescu în critica direcţiei culturii române, d. Ioan Ghica în Convorbirile economice, Teodor Rosseti în articolul « asupra progresului la noi », M. Eminescu în discursul public « asupra influenţei austriace », au arătat cu toţii că primirea formelor de cultură ale străinătăţii, *fără bazele economice şi cuprinsul echivalent, se soldează cu mizeria claselor muncitoare* (...) Nici ziare, nici legi, nici academii, nici o organizaţie asemănătoare cu cele mai înaintate, *nu sînt în stare de a înlocui munca, şi o stare de lucruri, care nu se întemeiază pe ea, e o fantasmagorie, care va dura mai mult sau mai puţin, dar se va preface în fum la suflarea recei realităţi* (subl. ns. — *T.G.*)" [141].

Aici, trebuie stabilite cîteva lucruri care mai sînt cuprinse de echivocitate şi ambiguitate, în judecata critică asupra lui Eminescu. În primul rînd, respingerea „formelor goale" ţine la Eminescu de întreaga sa teorie despre non-naturaleţea dezvoltării noastre economico-sociale potenţată la maximum de guvernarea liberală, a cărei aşa-zisă „deschidere" faţă de progresul occidental a condus la multiple impasuri. Răscoalele ţărăneşti ce au culminat cu aceea din 1907, precum şi nemulţumirile tot mai potenţate ale muncitorimii sînt dovada istorică a tragediei unei incapacităţi politice, în chiar ipoteza că liberalismul ar fi creat premise mai favorabile creşterii numerice a clasei muncitoare, la noi. „*Tragismul* şi dramatismul luptei lui Eminescu sînt un rezultat al *conflictului dintre luciditatea cu care privea realitatea şi idealul său de stat naţional,* ideal contrazis de evoluţia României în condiţiile « epocii de tranziţie »" [142]. Totuşi, o analiză care ar studia via dialectică a opoziţiei dintre liberalism şi „prelungirile conservatoare" din ideologiile poporanistă şi ţărănistă, pînă către cel de-al doilea război mondial, cu certitudine că nu ar pune *a priori* ideologia liberalistă deasupra „soluţiilor" sociale ale ideologiilor amintite. Eminescu n-a asumat pur şi simplu o teză culturologică a junimiştilor, în particular a lui Maiorescu, ridicîndu-se, şi el, împotriva „formelor fără fond". Caracterul criticii eminesciene vizează „pripeala", falsul „raţionalism", graba introducerii unor forme necorespunzătoare, şi mai mult decît atît, netrebuitoare unei dezvoltări armonioase a ţării. „S-a crezut acum cîteva decenii — scria Eminescu — că introducerea formelor exterioare de cultură apuseană va putea suplini lipsa de cultură solidă şi substanţială şi neajunsurile răsărite dintr-o dezvoltare neregulată a trecutului nostru istoric. *Experienţa însă a dovedit că introducerea de forme lipsite de cuprins sînt departe de a prezenta o compensaţiune exactă a sacrificiilor pe care le cere înfiinţarea, că poporul sărăceşte prin risipa de muncă, cu totul disproporţională cu foloasele ce le poate culege din aceste inovaţiuni* (subl. ns. — *T.G.*). A fost dar natural ca, în urma acestei extenuaţii de putere, multe rele endemice şi altele de caracter epidemic să se ivească şi să decimeze populaţiunile"[143].

---

[141] M. Eminescu, *Opera politică*, I, p. 98—99.

[142] M. Ciurdariu, *Eminescu şi problema ţărănească*, p. 387.

Că Eminescu punea cu toată răspunderea patriotică această chestiune, străină oricărui dogmatism sau cecităţi politice, o dovedesc următoarele rînduri: „Ar trebui în sfîrşit a se da un atac eroic cauzelor care produc degenerescenţa şi diminuarea populaţiunilor, *ar trebui ca interesul general să nu ni se pară o utopie, o acţiune zadarnică sau o idee nerealizabilă. Nepotrivite vor fi fost pentru noi înaintatele forme ale civilizaţiunii pripite, introduse ca o plantă exotică pe pămîntul nostru, dar cu încetul şi cu stăruinţă cultura se va aclimatiza şi, din cosmopolită, va deveni naţională. Nu numai reforma legilor agrare e necesară pentru ridicarea stării igienice şi materiale a cultivatorilor, ci o serie de măsuri bine şi înţelept chibzuite, care să ţină seamă de toate neajunsurile populaţiunei. Dacă s-a făcut un început bun cu propunerea de reforme, mai trebuie să le urmeze acestora, dispoziţiuni care să asigure sanificarea deplină a relelor ce bîntuie în mod constant satele şi care continuînd cu asprimea de acum ar putea pune în chestiune însăşi existenţa poporului* (subl. ns. — *T.G.*)"[144].

Iată cît de adîncă este reacţia lui Eminescu faţă de paleative, faţă de surogate reformatoare pe care — profetizînd rezultatele — le vedea nu peste mult timp generatoare de mari conflagraţii sociale, de mari ridicări ţărăneşti. Sesizînd dialectica fondului şi formelor acestor probleme vizînd însăşi existenţa neamului său, Eminescu raţionează, printr-o paralelă cu dinamica raportului biologic dintre ereditate şi adaptabilitate: „Mediul social şi economic în care un popor trăieşte nu trebuie schimbat peste noapte, ci încet, pentru ca oamenii să aibă timpul necesar să se adapteze condiţiunilor nouă. Dacă reforme şi schimbări vin peste noapte ca la noi, cu aruncarea în apă a oricărei tradiţii, se ajunge unde am ajuns noi. Calităţile din trecut devin insuficiente pentru a susţine exigenţele prezentului, bilanţul puterilor risipite întrece pururea pe-al celor puse la loc, organismul îşi încheie socoteala sa zilnică cu deficite, care se traduc în morbiditate şi în mizerie... E matematic sigur cu toate acestea că tot ce se face, fără o dezvoltare paralelă a culturii, în zadar se face, că orice progres real se operează nu în afară, ci înlăuntrul oamenilor şi că, cu cît aparenţele nejustificate ale progresului sînt mai mari, cu atît regresul real cată să fie şi el mai simţitor. Şi acest regres e foarte mare, orice s-ar zice ; e un regres organic care atinge sănătatea, făptura fizică, bunul trai, bunele moravuri, c-un cuvînt întreaga constituţiune fizică şi morală a populaţiunilor noastre" [145].

---

[143] M. Eminescu, *Opera politică*, II, p. 555.

[144] *Ibidem*.

Împotriva „pseudocivilizaţiei" introduse de guvernarea liberală Eminescu surprinde, ca peste tot, cu profunzime, că : „Civilizaţia adevărată a unui popor consistă, nu în adoptarea cu deridicata de legi, forme, instituţii, etichete, haine străine. Ea consistă în dezvoltarea naturală organică a propriilor puteri, a propriilor facultăţi ale sale. *Nu există o civilizaţie umană, generală, accesibilă tuturor oamenilor în acelaşi grad şi în acelaşi chip, ci fiecare popor îşi are civilizaţia sa proprie, deşi în ea intră o mulţime de elemente, comune şi altor popoare* (subl. ns. — *T.G.*)" [146].

Ceea ce n-a putut accepta marele patriot, în problematica dezvoltării culturii şi civilizaţiei în România, a fost faptul că introducerea formelor noi de cultură s-a făcut „fără controlul, fără elementul moderator, al tradiţiilor trecutului. *În loc ca un spirit nou de muncă şi de iubire de adevăr să intre în formele vechi ale organizaţiei noastre, s-a păstrat din contră incultura şi vechiul spirit bizantin, care a intrat în formele nouă ale civilizaţiei apusene. Nu ceva esenţial, nu îmbunătăţirea calităţii a fost ţinta civilizaţiei române, ci menţinerea tuturor neajunsurilor vechi, îmbrăcate în reforme foarte costisitoare şi cu totul în disproporţie şi cu puterea de producţiune a poporului şi cu cultura lui intelectuală* (subl. ns. — *T.G.*)" [147].

Filozofia culturii comportă, la Eminescu, o dependenţă suplă de explicaţia sa generală deterministă, precum şi de teoriile amintite : a golurilor, a compensaţiei etc., subordonate demnităţii primare a *muncii productive* şi a rostului ei edificator pentru orice societate. El apelează la *criterii ferme şi realiste,* de judecare a existenţei sau inexistenţei culturii în *opera-fetiş* culturalistă a liberalismului. Astfel de criterii sînt : 1. existenţa sau inexistenţa operelor fundamentale în domeniul ştiinţelor pozitive, naturale ; 2. „a doua măsurătoare a gradului de cultură este *dibăcia unui popor de-a substitui forţei musculare agenţi naturali, de a crea şi întrebuinţa maşini* (subl. ns. — *T.G.*)" [148]. Eminescu nu se opune niciunde introducerii *formelor reale,* autentice de cultură şi civilizaţie, pentru că, argumentează el : „Acest nivel de cultură scăzut şi sus şi jos, n-ar fi o nenorocire absolută. Un popor incult, care tinde cu stăruinţă, însă gradat, de-a ajunge la civilizaţie, care se deprinde el însuşi zi de zi a-şi apropria îndemînările şi cunoştinţele altora, ajunge în adevări să egaleze pe ceilalţi. Dar la aceasta nu gîndeşte nimenea. Lucrul la care aspiră toţi este de a se folosi numai de avantajele civilizaţiei străine, nu însă a introduce în ţară condiţiile de cultură, sub care asemenea rezultate să se producă de sine" [149].

În concepţia eminesciană despre cultură întîlnim definiţii sau caracterizări ale conceptelor de cultură şi civilizaţie, sesizarea raporturilor dintre cultură şi educaţie, cultură şi limbă, tradiţie şi noutate. Aşa cum se vede din traducerea unui text filozofic german sub titlul *Cultură şi ştiinţă* [150], cultura este urmărită ca tot, ca întreg al elementelor vieţii spirituale, ca o anumită stare şi grad de dezvoltare a inteligenţei, ca un anumit mod al acţiunii, conduitei şi manierelor etc. În acest text, înnobilarea personalităţii apare ca scop al fiecărui element al culturii, autentica finalitate a oricărui act cultural. Traducerea acestui studiu ne probează că Eminescu utiliza el însuşi idei de circulaţie în epocă precum : „podoaba cea mai nobilă a unui popor este arta şi cel mai nobil simţ al omului e cel estetic ; e un privilegiu al culturei de a se bucura de această podoabă a vieţii şi de a onora şi gusta frumosul pe toate căile, însă cel mai frumos din toate cîte sunt frumoase este sufletul cel frumos"[151]; sau, tot acolo : *„Educaţiunea e cultura caracterului, cultura e educaţiunea minţii. Educaţiunea are a cultiva inima şi moravurile, cultura are a educa mintea"* etc. Desigur, din amplul periplu culturologic eminescian nu lipseşte dezvăluirea esenţei ştiinţei, artei, instrucţiei şi educaţiei ca proces organizat de învăţămînt. Determinarea socială şi finalitatea naţională a artei exprimă o convingere fundamentală a lui Eminescu, alături de recunoaşterea necesităţii valorii estetice : „Artele şi literatura frumoasă trebuie să fie oglinzi de aur ale realităţii în care se mişcă poporul, o coardă nouă, originală, proprie pe bina cea mare a lumii"[152]. Idei asemănătoare găsim în alt fragment : „. . .numai arta naţională are raţiune de a fi, numai ea naşte în inimele indivizilor întărirea şi intensitatea acelui simţămînt subiectiv care-i face ca toţi să se numere de membrii aceluiaşi corp"[153]. Dacă am putea extinde studiul asupra tuturor articolelor privitoare la probleme ca : geniul, talentul, caracterul naţional, creatorul, sentiment şi fantezie[154], etc., am avea dimensiunea detaliată a unei estetici şi critici literare în act, distinctă de poetica mereu reîmprospătată a geniului. Aceasta se întîmplă pentru bunul motiv că opţiunea filozofică a lui Eminescu era ceea ce germanii numesc, de la Schelling la Heidegger, *Acelaşi (Das Selbe)*, care poate fi şi Identicul, fără a se identifica totuşi cu acesta. La Eminescu, el înseamnă *conservarea naţionalităţii este suprema lege*, după cum *credinţa în trăinicia poporului român* este *constanta universală* a operei întregi ; ea leagă toţi pilonii unei impecabile arhitecturi şi nu mai poate astăzi exista dubiu că aceasta este entelehia, dinamis-ul, *motorul imobil* sau „neclătitul clătitoriu" — cum i-a zis Cantemir — care cheamă toate energiile latente ale geniului.

---

[145] *Ibidem*, p. 498.

[146] *Ibidem*, p. 374.

[147] *Ibidem*, p. 34.

[148] *Ibidem*, p. 497.

[149] *Ibidem*.

[150] M. Ciurdariu, *Pentru o ediţie critică...*, în „Revista de filozofie", nr. 6, 1968; M. Eminescu, *Opere*, vol. XIV, Edit. Academiei, 1983.

Un ultim exemplu este, în analiza noastră, *filozofia eminesciană asupra limbii*. Fiind unul dintre marii poeţi ai lumii, Eminescu acorda examenului limbilor un timp la fel de plin, ca timpii acordaţi literaturii populare, religiilor vechi, ştiinţei moderne şi filozofiei de totdeauna. La Eminescu totul ţine de un spaţiu complex de necesitate pindarică de „epuizare a întreg domeniului posibilului". Cu o sete şi pricepere fără egal, Eminescu îşi însuşise, prin traduceri mai ales din germană, limbile vechi : sanscrita, greaca, latina, paleoslava. Mărturie stau aprecierile unor specialişti ca Amita Bhose şi Gheorghe Mihăilă.

Dacă poetesa indiană se entuziasmează asupra faptului că, la traducerea micii gramatici sanscrite a germanului Fr. Bopp, Eminescu ştia să scrie cu multă eleganţă peste 2000 semne ale scrierii devanagari, Gheorghe Mihăilă — slavist de prestigiu al timpului nostru — afirmă despre traducerea manualului de paleoslavă al germanului A. Leskien : „operaţie... fără precedent în filologia românească"[155], sau : „Orientarea lui era cu atît mai preţioasă şi mai fertilă, cu cît în epoca respectivă *nimeni* în România — în afară de Hasdeu, care-şi făcuse studiile în Polonia şi în Rusia — nu studiase această limbă în mod ştiinţific"[156].

---

[151] Mss. 2255, f. 209—241; vezi şi M. Eminescu, *Scrieri pedagogice*, Colecţia „Eminesciana", Edit. Junimea, Iaşi, 1977, p. 118.

[152] M. Eminescu, *Opera politică*,, I, p. 34.

[153] Idem, mss. 2285, f. 189 (Cf. M. Eminescu, *Cugetări*, ed. îngrij. de Marin Bucur, Albatros, 1979, p. 6).

[154] Idem, *Despre cultură şi artă*, 1970.

Eminescu privea fenomenul limbii cu tăria corifeilor Şcolii ardelene, „ca întoarcere la prototip, cu un apetit funciar al originarului"[157], cum ar spune Blaga. „Dacă în limbă nu s-ar reflecta chiar caracterul unui popor — argumentează Eminescu — dacă el n-ar zice oarecum prin ea : « aşa voiesc să fiu eu şi nu altfel », oare s-ar fi născut atîtea limbi pe pămînt? Prin urmare, simplul fapt că noi Românii, cîţi ne aflăm pe pămînt, vorbim o singură limbă, « una singură » ca nealte popoare, şi aceasta în oceane de popoare străine, ce ne înconjoară, e dovadă destulă că aşa voim să fim noi şi nu altfel"[158]. Limba este aceea care păstrează tezaurul sufletesc şi constituie reazimul moral al individului. Limba posedă, în primul rînd, expresia concretă a simţirii în care individul îşi înţelege pe deplin trăirile proprii. Există o organicitate fundamentală între „maturitatea culturii publice a spiritului poporal" şi limba sa.

Limba este totodată elementul esenţial al culturii, unul dintre criteriile ei funciare[159], de aceea Eminescu observă, ca un Heidegger *avant la lettre* : „Nu noi suntem stăpînii limbii, ci limba e stăpîna noastră. Precum într-un sanctuar reconstituim, pas cu pas, ce-a fost înainte — nu după fantesia sau imaginaţia noastră momentană, ci după ideea în genere şi după amănunte — care a predominat la zidirea sanctuarului —, astfel trebuie să ne purtăm cu limba noastră românească. Nu orice inspiraţie întîmplătoare e un cuvînt dacă nu-i atrasă de această gingaşă şi frumoasă zidire, în care poate că multe [nu-i] aparţin încă, dar în ideea ei generală este cum floarea sufletului Amic al românimii"[160].

Concepţia filozofică eminesciană asupra limbii este foarte modernă, în sensul că, pe de o parte, el urcă la înălţimile unei priviri a sincroniei şi întregului, a ordinii esenţiale a corelaţiei, iar pe de altă parte, nu pune raportul dintre limbă şi gîndire într-o dualitate simplistă : „Limba şi legile ei dezvoltă cugetarea" (ms. 2257, f. 175). Pe seama acestui proces, Eminescu pune şi tendinţa obiectivă a limbilor naţionale de a rezista corupţiei universalizante pe care o instituie în limbaj civilizaţia „drumului de fier".

Limba românească este, pentru genialul poet, „limba veche şi-nţeleaptă". Ea se află într-o coerenţă deplină cu gîndirea pe care o exprimă, „căci numai o limbă în care cuvintele sunt împreunate c-un înţeles hotărît de veacuri este clară, şi numai o cugetare, care se serveşte de o asemenea limbă, e limpede şi cu temei"[159]. O astfel de virtute o au, desigur, numai limbile finisate de o vechime istorică impresionantă : „Limba noastră nu e nouă, ci din contra veche şi staţionară. Ea e pe deplin formată în toate părţile ei, ea nu mai dă muguri şi ramuri noi şi a o silnici să producă ceea ce nu mai e în stare, înseamnă a abuza de dînsa şi a o strica. Pe de altă parte veche fiind, ea e şi bogată pentru cel ce o cunoaşte, nu în cuvinte, dar în locuţiuni. Căci la urma urmelor e indiferent care sunt apucăturile de care se slujeşte o limbă, numai să poată deosebi din fir în fir gîndire de gîndire"[162].

---

[155] Gh. Mihăilă, *O dimensiune puţin cunoscută a culturii lui M. Eminescu. Limba paleoslavă*, în *Cultură şi literatură română veche în context european*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 70. A se vedea şi M. Eminescu, *Opere*, vol. XIV, Edit. Academiei, Bucureşti, 1983.

[156] *Ibidem*, p. 73.

[157] Lucian Blaga, *Izvoade*, Edit. Minerva, Bucureşti, 1972, p. 175.

[158] M. Eminescu, *Cugetări*, p. 45.

[159] *Ibidem*, p. 44.

[160] *Ibidem*, p. 46—47.

[161] M. Eminescu, *Opera politică*, I, p. 162.

Capabilă să reproducă gîndiri cît de înalte şi simţiri cît de adînci, limba românească se dovedeşte refractară oricăror artificializări experimentale, bogăţia locuţionară o face de o *suplă invarianţă*, în variabilitatea ei concret-istorică, şi din cauza acestui *dat* al ei, şi numai al ei, *„e singura în Europa care se vorbeşte aproape în acelaşi chip în toate părţile locuite de români . . . n-avem dialecte* (subl. ns. — *T.G.*). şi . . . Moldoveanul se-nţelege tot aşa de bine cu Crişanul, ca şi acesta cu oamenii din banatul Craiovei . . ."[163].

Evantaiul studiilor eminesciene asupra limbii este la fel de amplu ca registrele problematicilor filozofice relevate pînă aici. Convingerea lui că unitatea impresionantă a limbii noastre „denotă o unitate a neamului românesc, preexistentă formaţiunii statelor noastre"[164] ţine de o metodologie filozofică originală integratoare, care îşi are *ghinda ei*, sîmburele ei de stejar : vechimea şi unitatea de fiinţă a patriei româneşti. Şi la acest nivel al tematizării limbii, Eminescu rămîne un filozof, un înţelept cu largi orizonturi, coborînd uneori pînă la folosirea ustensilelor specialistului.

Nu este nevoie (ar fi chiar cu totul nepotrivit) să vedem în Eminescu un lingvist, după cum nu putem vedea în el un matematician, fizician, economist, statistician, sanscritolog, slavist etc. Dar, iată, cum cele două niveluri — al filozofiei şi al unei particulare specialităţi — îşi dau adesea o mai mult decît fericită întîlnire; în ms. 2257, la fila 32, este scris : „A primi în locul unei vorbe româneşci bune una latină care să-nsemneze tot aceeaşi, nu ni se pare consult — a primi un sinonim care însemnînd aceeaşi înseamnă totuşi altceva, o altă nuanţă a înţelesului, asta însemnează a-şi înavuţi, a-şi înnobila limba". Deci ştiinţă exactă asupra dinamicii reale a limbilor; sau : „În genere vorbele noue iau un înţeles abstract, cele vechi păstrează înţelesul concret . . ."[165]. Tot în ms. 2257, la fila 242, apare : „Această parte netraductibilă a unei limbi formează adevărata ei zestre de la moşi strămoşi, pe cînd partea traductibilă este comoara gîndirii omeneşti în genere. Precum într-un stat ne bucurăm toţi de oarecari bunuri, care sunt a tuturor şi a nimănui, uliţi, grădini, pieţe, tot astfel şi în republica limbilor sunt drumuri bătute care sunt a tuturor — adevărata avere proprie o are însă cineva acasă la sine; iar acasă la dînsa, limba românească este o bună gospodină şi are multe de toate"[166].

Vom încheia această prea mică secvenţă asupra cugetării filozofice eminesciene, cu o judecată care exprimă ea însăşi *cuminţenia pămîntească* a acestui geniu unic, frumos şi total : „Limba românească este dintre cele cu dreaptă măsură : ea n-are consoane prea moi, nici prea aspre, nici vocale prea lungi sau prea scurte, mai toate sunetele sunt medii şi foarte curate"[167].

---

[162] Idem, *Cugetări*, p. 44.
[163] Idem, *Despre cultură şi artă*, p. 53.
[164] *Ibidem*, p. 214.
[165] C. Noica, *Eminescu...*, p. 35.
[166] *Ibidem*, p. 37.
[167] M. Eminescu, *Cugetări*, p. 46.

Acesta este cosmosul, ordinea frumoasă a convingerilor şi a operei eminesciene, care trebuie să rămînă pentru cultura românească pildă şi imperativ.

În dreapta cumpănă a evaluării istorice, cu Eminescu nu ne aflăm nicicînd în exagerare, ci numai în demna obiectivitate a superlativului. Cosmosul atît de divers al cugetării sale este ca bolta însorită care ne obligă la acel ritm vital zi-noapte al veghei noastre naţionale şi culturale. Dacă în genere în cîmpul universalului nu se fac ierarhii, în aria specific-naţionalului este de domeniul legităţii să-ţi ştii valorile arhetipale, spre a-ţi prospecta dezvoltarea. Această dialectică vie a trainiciei şi temporalităţii ne îngăduie să-l vedem pe Eminescu-Demiurgul — creaţie unică a numai 33 de ani — în ipostaza luminoasă a acelui mesianism cu rădăcini adînci în aspiraţiile poporului nostru, care a însufleţit pe marii ctitori ai României moderne.

6. BOGDAN PETRICEICU HASDEU

Bogdan Petriceicu Hasdeu este o personalitate proeminentă a culturii româneşti din a doua jumătate a secolului trecut. Activitatea sa multilaterală în cele mai diferite domenii, de la istorie, limbă, literatură şi filologie comparată, la studiul dreptului şi al economiei politice, îi asigură un loc important în viaţa spirituală a epocii sale. Erudit, de formaţie enciclopedică, B. P. Hasdeu a fost un deschizător de drumuri în multe din problemele pe care le-a cercetat.

B. P. Hasdeu a fost mai puţin cercetat ca filozof al istoriei şi teoretician al culturii, situaţie explicabilă prin faptul că la el ideile filozofice se desprind din studii care nu sînt destinate în mod expres problemelor de filozofie.

B. P. Hasdeu s-a născut la 26 februarie 1838, în Cristineştii-Hotinului şi a murit la 25 august 1907 în castelul său de la Cîmpina. Studiile le face la Chişinău, apoi la Harcov.

La formaţia intelectuală a lui B. P. Hasdeu a contribuit mult mediul familial, ştiut fiind că tatăl său, Alexandru Hasdeu, a fost el însuşi un om de cultură, care a cultivat pasiunea fiului său pentru cunoaşterea istoriei. Încă de pe băncile facultăţii, B. P. Hasdeu este pasionat de cunoaştere, în special de istoria poporului său, schiţînd o mitologie a dacilor, un studiu asupra originii doinei, un studiu despre problema infinitului şi despre teoria lui Cuvier [1].

Între anii 1858—1863, B. P. Hasdeu desfăşoară la Iaşi o intensă activitate publicistică. Semnalăm între revistele pe care le conduce acum *„România”* (1858—59), *„Foaia de istorie română”* (1859), *„Foiţa de istorie şi literatură română”* (1860) şi *„Din Moldova”* (Lumina) (1862—1863). În cuprinsul lor, aceste reviste se ocupă de figurile importante ale istoriei noastre, ca Petru Rareş, Vlad Vodă Dracul, încercînd comentarii asupra timpului lor de domnie, asupra cauzelor care au determinat căderea lor etc. Notele care însoţesc aceste comentarii ale unor figuri istorice ne fac să vedem în B. P. Hasdeu un continuator al marelui Cantemir şi al lui Bălcescu şi, totodată, pe savantul de mai tîrziu în ştiinţa istoriei.

Între 1864—1868, B. P. Hasdeu scoate *Archiva Istorică a României*, punînd în lumină documentele vechi ale istoriei noastre, cercetîndu-le în strînsă legătură cu epoca în care au fost scrise, subliniind importanţa lor pentru cunoaşterea istoriei. În 1865 scrie *Ion Vodă Cel Cumplit*, lucrare semnificativă pentru definirea concepţiei *romantice* susţinute de B. P. Hasdeu într-o perioadă a vieţii sale. Venit la Bucureşti, în 1863, B. P. Hasdeu a fost numit directorul general al Arhivelor Statului, continuîndu-şi activitatea publicistică în revistele scoase de el, „Traian" (1869—1870) devenită „Columna lui Traian" (1870—1877) şi „Revista nouă" (1887—1895). În paginile acestor publicaţii apar fragmente din lucrările sale de istorie, dintre care un loc important pentru evoluţia sa spre o *concepţie critică* asupra istoriei ocupă *Istoria critică a românilor* (1873—1875).

---

[1] Iuliu Dragomirescu, *Ideile şi faptele lui Bogdan Petriceicu-Hasdeu*, Buc., 1913, p. 25. *Bibliografia principală referitoare la viaţa şi opera lui B. P. Hasdeu:* B. P. Hasdeu, *Scrieri literare, morale şi politice* (tom. I—II). Ediţie îngrijită de Mircea Eliade, Bucureşti, 1937; Corneliu Crăciun, *Ideologia naturalistă în concepţia istoriei la B. P. Hasdeu*, în „Revista Fundaţiilor”, nr. 8—9/1941, A. Sacerdoţeanu, *Concepţia istorică a lui B.P. Hasdeu* în „Studii”, nr. 5/1957, Petre Strihan, *Juristul Bogdan Petriceicu Hasdeu şi contribuţia lui la istoria dreptului*, în „Studii”, nr. 4/1966.

Cu acelaşi interes urmăreşte B. P. Hasdeu problemele culturii, pornind de la valorile creaţiei nescrise şi ale literaturii populare, elaborînd cele patru volume intitulate: *Cuvente den Betrâni,* (1878—1881), apoi dicţionarul *Etymologicum Magnum Romaniae* (1886—1888) (4 volume, însoţite de introduceri masive), *Principii de filologie comparată* (1875), *Din istoria limbii române* (1883), *Obiceiurile juridice ale poporului-român* (1876) şi altele.

Am putea adăuga la scrierile de mai sus, opera sa beletristică, de la poezie şi proză, la teatru: *Răzvan şi Vidra* (1867), *Trei crai de la răsărit* (1878).

Pentru activitatea sa prodigioasă, B. P. Hasdeu a fost ales membru al Academiei Române, membru onorific al Academiei din Petersburg, al Academiei literare sîrbeşti şi al Societăţii lingvistice din Paris.

În ultimii ani ai vieţii, B. P. Hasdeu, în urma morţii unicei sale fiice, poeta Iulia Hasdeu, alunecă în spiritism şi devine magul întunecat de la Câmpina, cum ni-l destăinuie lucrarea sa spiritistă *Sic cogito*.

FILOZOFIA ISTORIEI

La cea dintîi privire, concepţia despre istorie a lui Bogdan Petriceicu Hasdeu vădeşte un caracter unitar. În realitate, ea se constituie treptat, în mai multe perioade ale activităţii sale, adăugîndu-şi în permanenţă elemente noi, pe măsură ce ştiinţele particulare şi documentele îi oferă gînditorului multiple ipoteze de lucru. Aceste ipoteze sprijinite pe datele ştiinţelor naturii, alături de o serie de idei romantice pe care le include în concepţia sa despre istorie imprimă ideilor sale un anumit eclectism.

B. P. Hasdeu a fost un bun cunoscător al ideilor din gîndirea istorică universală. Încă în 1862, în revista „Din Moldova", pe care o conducea, el face referinţe la filozofia istoriei a lui Vico, la „Marele Bacon", numindu-l „moaşa ştiinţelor moderne" la cercetările lui Niebuhr asupra antichităţii romane, ajungînd pînă la Ranke, Macaulay şi Görres [2]. Ideile acestora au avut o anumită influenţă asupra concepţiei despre istorie a lui B. P. Hasdeu.

În acelaşi timp, gînditorul român a fost receptiv faţă de curentele de gîndire ale epocii sale. El s-a simţit atras de ideile pozitivismului francez, reprezentat de A. Comte, de teoria evoluţiei a lui Darwin şi de cea a lui Wallace, merge paralel cu ideile lui Buckle, despre influenţa naturii asupra istoriei şi apreciază pozitiv doctrina lui H. Spencer în problema cunoaşterii umane, căruia îi dedică tomul II din *Istoria critică a românilor*.

---

[2] B. P. Hasdeu, *Archeologia. Conspectul studiilor archeologice, în legătură cu istoria universală şi a românilor*, în „Din Moldova", (Lumina) Iaşi, 1862—1863, nr. 3.

B. P. Hasdeu a folosit unele teze şi principii ale gînditorilor de mai sus în scopul edificării *ştiinţei istorice şi stabilirii adevărului istoric*, deoarece nu vedea posibilă ştiinţa istoriei în afara unor sinteze la care au ajuns cei mai de seamă cercetători ai fenomenului istoric. El nu ezită să-şi numească concepţia sa : *pozitivism istoric*, subliniind că s-a lăsat călăuzit de faptele şi datele verificabile prin ştiinţa experimentală. În esenţa lui, acest pozitivism istoric „probează materia prin experienţă, probează spiritul prin raţionament şi probează prin experiment şi prin raţionament ceea ce este materia şi spiritul totodată” [3]. B. P. Hasdeu subliniază că tocmai prin enunţul de mai sus se află „departe de aşa numita şcoală pozitivistă din Franţa” [4], care se fereşte de valoarea raţionamentului filozofic, probînd întreaga realitate numai pe cale experimentală. În realitate, obiectivitatea ştiinţifică nu se poate lipsi de sintezele teoretice, iar simpla constatare a faptului pozitiv nu poate suplini valoarea ideilor din conlucrarea cărora cu faptele rezultă un punct de vedere ştiinţific. În acest mod înţelege B. P. Hasdeu pozitivismul său istoric. Poziţia sa nu este întotdeauna consecventă, fapt ce explică caracterul contradictoriu, deseori amalgamat, al concepţiei sale. Aşa ajunge la ideea că : „un pozitivism bazat pe istorie trebuie să fie materialist, spiritualist şi deist” [5]. Vom întîlni în cuprinsul operei sale astfel de referinţe la materialism, spiritualism şi deism, fără ca autorul să se situeze deliberat, pe una din aceste poziţii în demonstrarea şi susţinerea concepţiei sale despre istorie.

B. P. Hasdeu tinde către o concepţie totalizatoare despre istorie, folosind toate datele pe care i le putea oferi ştiinţa istoriei în dezvoltarea ei. Căci, spune el, „mă preocupă regula, norma, *totalitatea*” [6]. În această imagine atotcuprinzătoare a istoriei, devenea posibilă înţelegerea celor mai îndepărtate epoci ale unei naţiuni şi ale omenirii. Istoria nu poate rămîne izolată de celelalte ştiinţe, deşi ea este „partea cea mai supraordinată în clasificaţiunea pozitivistă a ştiinţelor” [7].

El mai consideră că cercetarea istoriei trebuie să se sprijine neapărat pe rezultatele cucerite de alte ştiinţe „sub raport teritorial, etnografic, dinastic, nobiliar, ostăşesc, religios, juridic, economic, literar, artistic” [8], în alcătuirea unui „complex al ştiinţelor bio-sociologice” [9], absolut necesar în constituirea ştiinţei istorice. Acest „complex bio-sociologic” pune în lumină existenţa unor legi care ţin de domeniul naturii fizice şi a căror acţiune asupra istoriei nu poate fi pusă la îndoială. Există, însă, şi legi sociologice, pe baza cărora poate fi urmărit progresul în istorie.

B. P. Hasdeu subliniază tocmai interdependenţa dintre ştiinţele fizice şi sociologice, faptul că cercetarea istorică trebuie să ţină seama de interacţiunea legilor acestor ştiinţe. Căci, nu ne „închipuim că poate fi cineva istoric în lipsă de orice studiu preparatoriu în ştiinţele biologice şi sociologice, fără să fi citit un singur bucheriu afară de Şincai, „Magazinul istoric şi un călendar al răposatului Asachi” [10]. Cele patru specii de „fontâne" care formează *complexul științelor biosociologice* sînt: textele, știința naturală, filologia și economia politică.

---

[3] B. P. Hasdeu, *Materia, spiritul şi divinitatea. Pozitivism istoric*, în „Columna lui Traian”, nr. 8/1873, p. 144.

[4] *Ibidem*, p. 144.

[5] *Ibidem*.

[6] B. P. Hasdeu, *Noi în 1892*, în *Sarcasm şi ideal*, Bucureşti, 1897, p. 37.

[7] B. P. Hasdeu, *Istoria critică a românilor*, Bucureşti, 1875, p. IX.

[8] *Ibidem*, p. VIII.

[9] *Ibidem*, p. VIII.

[10] *Ibidem*, ediţia 1874, p. XI.

Pornind de la aceste premise, B. P. Hasdeu cercetează o serie de probleme legate de filozofia istoriei. În sfera acestor probleme intră raporturile dintre două domenii bine delimitate: natura și societatea — în care acționează factori și legi specifice modului lor de existență. Metoda de cunoaștere a celor două domenii variază și ea în funcție de natura fenomenului cercetat. Natura și factorii ei, între care cel geografic, influențează, după B. P. Hasdeu, asupra evoluției istoriei și societății omenești. În aceeași măsură, omul intervine în desfășurarea procesului de mai sus, reușind să imprime o anumită direcție fenomenelor naturii, să le cunoască și să le stăpînească în cele din urmă.

Natura și istoria nu sînt, potrivit gîndirii hasdeene, domenii inseparabile, despărțite prin legi rigide, ci acționează una asupra celeilalte. Numai că, așa după cum vom arăta, B. P. Hasdeu nu se îndoiește de existența providenței care cîrmuiește tot ceea ce există în natură și societate, și care face posibilă manifestarea progresului în omenire, deși acesta este legat de activitatea omului.

Concepția despre istorie a lui B. P. Hasdeu poate fi împărțită în două perioade: una *romantică*, asupra căreia au stăruit și alți gînditori [11] și o alta *criticistă*, denumită de către unii și naturalistă [12]. Perioada romantică a concepției lui B. P. Hasdeu se manifestă între anii 1860—1870, iar cea criticistă în ultimele trei decenii ale secolului trecut. Cu toate acestea, nu putem admite o delimitare strictă și absolută între ele, existînd chiar și în perioada criticistă a concepției hasdeene motive romantice în interpretarea istoriei, iar în perioada romantică note criticiste. Astfel că încercînd să le aplice pe acestea din urmă, la definirea istoriei, el spune în 1860: „Istoria e criteriul legilor nașterii, creșterii, dezvoltării, slăbirii, pieirii și renașterii popoarelor în spațiu și timp și al părtășiei ce toate aceste faze o au într-un necontenit progres al omenirii" [13]. Mai tîrziu, în prefața lucrării sale: *Ion Vodă Cel Cumplit* (1865), caracteristică pentru poziția sa romantică, B. P. Hasdeu acordă criticii același loc de seamă: „scopul criticei este de a dezmormînta adevărul" [14]. Pe de altă parte, istoria oricărui popor nu-și găsește explicație decît în „armonioasa ei legătură cu viața omenirii" [15].

Interesul lui B. P. Hasdeu pentru trecutul istoric, pe care îl idealizează, atestă poziția sa romantică. El merge pe calea deschisă de Bălcescu evocînd epocile glorioase ale neamului românesc, domeniile și faptele de vitejie ale domnitorilor. Viața istorică e nemijlocit legată de personalități și de destinul acestora. După cum Bălcescu făcuse o analiză a domniei și a luptelor lui Mihai Viteazul, tot așa B. P. Hasdeu procedează cînd se referă la Vlad Țepeș și Ion Vodă cel Cumplit.

În genere procesul istoric este determinat — în concepția sa — de puterea de acțiune a factorilor subiectivi, de intervenția lor în miezul evenimentelor istorice. B. P. Hasdeu încearcă să dezvăluie o „misie" în istorie, rezultînd din şirul de fapte săvîrşite de un domnitor sau altul. În *Ion Vodă Cel Cumplit*, eroul moldovean ocupă întreaga scenă a istoriei, anticipînd prin spiritul inventiv, prin viziunea şi curajul său, sensul oricărei acţiuni viitoare. De fapt, istoria însăşi apare ca o succesiune de momente legate de strălucitele fapte ale domnitorului, chiar şi de aventurile lui. Uneori, figura eroului domină, alteori „şovăieşte din depărtare, dar creşte şi se caracterizează din ce în ce mai bine apropiindu-se de ţintă, aici ia proporţiuni gigantice şi . . . perde cumpătul"[16], scrie B. P. Hasdeu.

---

[11] Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Scrieri literare, morale și politice*, tom I—II, Ediție îngrijită de Mircea Eliade, cu note și variante în care B. P. Hasdeu e numit *Geniu romantic*, București, 1937, p. XL.

[12] Corneliu Crăciun, *Ideologia naturalistă în concepția istoriei la B. P. Hasdeu*, în „Revista Fundațiilor", nr. 8—9/1941, p. 532.

[13] B. P. Hasdeu, *Istoria*, în „Foița de istorie și literatură", Iași, 1860, p. 1.

[14] B. P. Hasdeu, *Ion Vodă cel Cumplit*, Prefață la prima edițiune, București, 1865.

[15] B. P. Hasdeu, *Istoria*, în „Foița de istorie și literatură", Iași, 1860, p. 3.

O trăsătură caracteristică a romantismului este aceea a exagerării valorii trecutului, a începuturilor şi „aurorelor" istoriei. Fantezia istoricului innobilează acest trecut cu cele mai alese virtuţi.

B. P. Hasdeu a fost sedus de cunoaşterea „originilor", a protoistoriei, şi a celor mai îndepărtate perioade ale istoriei naţionale, prelucrînd el însuşi o serie de mărturii, folosindu-le uneori în mod arbitrar. Aşa se explică de ce, potrivit concepţiei romantice a lui B. P. Hasdeu, istoricul „este un uvrier şi un artist totodată. Ca uvrier el adună, ca artist el dă brutei materii acea sublimă expresiune"[17]. Trecutul istoric devine măreţ prin aceleaşi fapte ale domnitorului, prin legendara sa figură. Procesul istoriei nu este încă detaşat de eroul care-i imprimă un anumit curs. Viaţa acestui erou, „chiar în pulberea căderii, ea tot încă este mult mai mare, decît tremurînzii pigmei care calcă sub picioare cadavrul"[18]. Istoria reţine numai „perspectiva şi coloritul"[19] faptelor.

Prin poziţia sa romantică faţă de istorie, B. P. Hasdeu este adeseori departe de adevărul istoric, acordînd prioritate biografiei suveranilor, acţiunilor individuale, care sînt mai presus de legea istorică. El este dominat de un anumit impresionism istoric, în ciuda interesului pe care-l poartă pentru realităţile istorice. De regulă, B. P. Hasdeu face o analiză descriptivă, însoţită de coloritul romantic, fără a căuta cauzele mai adînci care prezidează în desfăşurarea acestei istorii.

B. P. Hasdeu a acordat un rol însemnat personalităţii în istorie, dar n-a sesizat că această personalitate răspunde unor cerinţe impuse de însuşi fenomenul istoric respectiv, că personalităţile acţionează în funcţie de condiţiile concrete ale istoriei, într-o epocă sau alta.

B. P. Hasdeu, însă, a depăşit perioada romantică a activităţii sale, cu toate că elemente ale acesteia vor apare şi în perioada criticistă, de după 1870.

Problemele principale pe care le ridică concepţia sa despre istorie le întîlnim în lucrarea *Istoria critică a românilor*, (1873), apărută mai întîi în fragmente în revista „Columna lui Traian", (1870). După cum se poate observa din însuşi titlul lucrării, istoria nu mai este concepută de B. P. Hasdeu ca o înşăilare de evenimente sau ca o simplă desfăşurare a personajelor trecutului, ci implică o evaluare critică, de ordin teoretic, în scopul cunoaşterii factorilor ce determină dezvoltarea şi progresul în istorie. În constituirea istoriei ca ştiinţă după modelul ştiinţelor naturii şi conform verificării experimentale, B. P. Hasdeu arată că se va folosi de complexul ştiinţelor biosociologice. El caută să stabilească mai întîi condiţiile preliminare de care istoricul critic trebuie să ţină seama în fundamentarea istoriei ca știință. Potrivit acestor condiții istoricul „trebuie să se bazeze pe date sincronice evenimentelor, să aibă în vedere mai multe considerațiuni, o sorginte să fie studiată în text și context; afară de „fontâne" scuturate de orice dubiu nu există nici o autoritate în istorie, căci falsificînd o singură verigă, nu vom mai putea înțelege totalitatea" [20]. Abia după îndeplinirea acestor cerințe, istoricul poate să treacă la elaborarea sistemei sale de gîndire, urmărind natura factorilor ce determină existența istoriei, în funcție de care are loc progresul ei.

---

[16] B. P. Hasdeu, *Ion Vodă Cel Cumplit*, Prefaţă, Bucureşti, 1865.

[17] *Ibidem.*

[18] *Ibidem.*

[19] *Ibidem.*

În primul rînd, așa cum arătam, B. P. Hasdeu tratează istoria în mod critic și în legătură cu natura exterioară, cu factorii naturali. El consideră că „istoria umană e curat o „istorie naturală", după expresia lui Herder" [21]. Orice factor din exterior modifică acest proces natural al istoriei. Dar, adaugă gînditorul român, „ea (istoria — *n.ns.*) este atîta și ceva mai mult decît atîta, căci nu numai natura stăpînește pe om, ci încă și omul modifică natura, încît adesea e greu a decide în această perpetuă acțiune și reacțiune dintre materie și spirit, dacă un fenomen oarecare se datorește anume naturii sau anume omului ci, mai bine ambelor împreună" [22]. În această permanentă „acțiune și reacțiune" dintre legea fizică și cea istorică constă procesul continuu al dezvoltării istoriei.

În analiza influenței pe care o are factorul natural asupra istoriei, gînditorul român pornește de la ideile pozitiviste ale lui Buckle. Acesta din urmă, în dorința de a întemeia disciplina istoriei ca știință, consideră că istoria umană este determinată de factorul geografic, de condițiile naturale de existență ale fiecărui popor. În funcție de climatul natural s-au dezvoltat și ideile care au un rol în dezvoltarea civilizației. În raport cu clima, solul, cu aspectele exterioare ale naturii, s-a dezvoltat istoria, în cea mai strînsă dependență de acestea.

B. P. Hasdeu acceptă teza lui Buckle, cu un corectiv și un adaus esențial. În primul rînd, el constată că Buckle este adept al unui determinism rigid, aproape fatal. După B. P. Hasdeu, „Vico, Kant, Buckle, considerați aici împreună, oricît de radicale ar fi între dînșii diferențele de sistemă, au probat existența unor *legi nestrămutate*, în ale căror cercuri concentrice din ce în ce mai lărgite se mișcă omenirea" [23]. Acesta ar fi meritul lor. Concepția lui Buckle comportă și unele neajunsuri, ea nefiind completă. B. P. Hasdeu consideră că lui Buckle îi scapă o serie de factori care, alături de cel natural sau geografic, au aceeași importanță în determinarea istoriei. Căci, „trebuie să vedem pînă la ce punct se poate subordina, sau trebuie vrînd-nevrînd să se subordineze un popor în bine sau în rău, înrîuririi pămîntului" [24]. Natura este, așadar, unul din factorii determinanți ai istoriei, dar nu unicul. Între istorie și natură se interpun și alți factori pe care gînditorul englez nu-i observă, dar în lipsa cărora nu putem avea decît o imagine trunchiată a procesului istoric.

Astfel că, spune B. P. Hasdeu, „a admite fără cercetare și fără restricțiuni dictatura glebei (pămîntului — *n.ns.*), a trece peste idiosincrasiile *individuale* și de *ginte*, a uita *principiul atavismului*, a nu recunoaște *Providența*, a nu lăsa omului *liberul arbitru* față cu natura și divinitatea, este a nu înțelege istoria" [25]. Observăm că gînditorul român lărgește mult seria factorilor care influențează și determină istoria. Factorii de mai sus acționează întocmai ca legile naturale. B. P. Hasdeu nu acceptă un determinism absolut în istorie, similar celui din științele naturii, așa cum îl stabilise Buckle. Pentru gînditorul român, istoria este un domeniu în care se intersectează atît factorii naturali, cît și cei de natură socială, căci alături de climă există ginta, apoi instituțiile, personalitățile și ideile mari, dar și providența. Istoria mai este străbătută și de întîmplare, cu rol bine definit, întrucît „hazardul cel aparent este întotdeauna în fond o lege istorică" [26].

---

[20] B. P. Hasdeu, *Istoria critică a românilor*, București, 1875, p. IX.

[21] *Ibidem*, p. 171.

[22] *Ibidem*, p. 171.

[23] *Ibidem*, p. 171.

[24] *Ibidem*, p. 171.

Așadar, B. P. Hasdeu nu se îndoiește de acțiunea naturii, a climei asupra istoriei. În această atitudine a lui față de factorul natural se observă limpede și trecerea de la poziția sa romantică la cea criticistă. Căci, spune B. P. Hasdeu : „Originea unui popor este cîteodată obscură, în orice caz cere o prealabilă cercetare, principii sau dinastiile trec și se uită, tărîmul rămîne singur, neclintit în mijlocul tuturor vicisitudinilor, izbindu-se de la cea dintîi privire și nedezmințindu-se niciodată" [27]. Tărîmul, adică mediul natural, geografic, apare aici ca un factor constant în manifestarea sa, influențînd direct asupra istoriei, cu totalitatea circumstanțelor fizice, climatice etc. *Ginta*, ca unul din factorii ce determină istoria, este un intermediar între mediul natural și cel social, un viguros element de legătură între cele două domenii, pe care „Ippocrat și interpreții săi o uitaseră cu desăvîrșire" [28]. Mai presus deci de influența naturii asupra istoriei, se află elementul activ, uman. B. P. Hasdeu vorbește de modificările esențiale pe care le-a adus omul în natură și istorie. El observă existența unei înrîuriri reciproce între factorii naturali și cei sociali pe plan istoric. În vreme ce, după B. P. Hasdeu, natura a rămas aceeași din timpurile antichității, influențînd uniform istoria, ginta, și oamenii care o alcătuiesc au evoluat neîncetat. Această evoluție a frînt de cele mai multe ori rezistența climei, încît „nu este nici o climă sub soare care să nu fi îndurat măcar o picătură modificare de la diferite națiuni" [29]. Întotdeauna, deci, o gintă sau o națiune constituită a mărginit acțiunea univocă a naturii asupra istoriei.

Alături de gintă, un rol important îl au *instituțiunile sociale*. În cercetarea cauzelor care determină istoria, arată B. P. Hasdeu, ne-am izbit, fie de exclusivismul unora, ca Montesquieu, care explică totul „prin climă și iarăși prin climă", fie de cel-al lui Helvétius care, dimpotrivă, absolutizează rolul instituțiilor și al guvernelor. Ambele concepții sînt „generalizări pripite care întunecă veritatea" [30], după B. P. Hasdeu. E adevărat că instituțiile și guvernele îndeplinesc un rol important în mărginirea acțiunii naturii asupra istoriei. Mai mult, deseori „vițiul instituțiunilor care sînt o oarbă imitațiune dinafară, capriciu individual al celor de la cîrmă, poate mișeli națiunile cele mai bine înzestrate din punctul de vedere al pămîntului" [31]. Dar, subliniază B. P. Hasdeu, importanța factorului instituțional pentru istorie trebuie să țină seama de condițiile reale ale vieții istorice, instituțiile să nu vină dinafara lor.

---

[25] *Ibidem*, p. 171.
[26] *Ibidem*, p. 61.
[27] *Ibidem*, p. 49.
[28] *Ibidem*, p. 173.
[29] *Ibidem*, p. 175.
[30] *Ibidem*, p. 176.
[31] *Ibidem*, p. 178.

Factorul instituţional restrînge acţiunea naturii asupra istoriei, întocmai ca ginta.

Oamenii mari, personalităţile, pot mărgini acţiunile naturii. Este suficient, după B. P. Hasdeu, să apară o idee mare pentru ca să apară şi o doctrină ce influenţează mersul istoriei. E cazul lui Mohamed căruia i se datorează Coranul, spune el.

Intervenţia personalităţilor nu este însă arbitrară şi lipsită de o anumită necesitate istorică. Întrucît, va arăta gînditorul român, acţiunile acestor oameni sînt „după măsura timpului şi a locului" [32], după accidentele locale. Conlucrarea factorilor naturali cu cei sociali este posibilă, şi din împletirea lor se cere să fie înţeleasă istoria în evoluţia ei neîncetată.

B. P. Hasdeu afirmă că „natura nu ucide liberul arbitru, nu împiedică progresul, nu opreşte realizarea celor mai frumoase tendinţe ale unei naţiuni; dar ea le imprimă o direcţiune, o direcţiune adesea întreruptă şi apoi reînnodată din interval în interval, iar supradirecţiunea tuturor direcţiunilor climaterice parţiale, precum şi toate cîte rămîn nestrăbătute pentru cugetul omului, este în providenţă" [33]. *Providenţa* constituie o problemă asupra căreia se va fixa B. P. Hasdeu în volumul II al *Istoriei critice*, urmărind cum sînt posibile *evoluţia şi progresul* în istorie. Faţă de contemporanii săi care-l numeau „spiritualist" (Şt. Michăilescu), discipol al lui Wallace (D. Laurian), „elev al lui Vico" (A. Demetrescu), B. P. Hasdeu afirmă că rămîne adept al metodei experimentale, admiţînd ca bază de discuţie numai realitatea. E adevărat că în această realitate „mai presus de lucrurile cele pipăite, cu degetul, se manifestă o forţă conducătoare omniprezentă inexprimabilă, pe care omului nu-i este dat s-o *cunoască*, dar pe care el nu poate să n-o recunoască" [34]. B. P. Hasdeu consideră că evoluţia în istorie se datoreşte acestei forţe, care este providenţa. Apreciindu-l pe Herbert Spencer, care ar fi disociat cel dintîi sfera cunoscutului de sfera „necunoscutului recunoscibil", B. P. Hasdeu îl consideră ca fiind cel mai adînc cugetător al secolului al XIX-lea.

Gînditorul român s-a folosit de ideile lui Wallace în susţinerea ideii providenţei în istorie. El se declară, în acelaşi timp, adept al teoriei lui Darwin mărturisind: „Am fost totdeauna darvinist. Darwin a descoperit marea lege a evoluţiunii speciei omeneşti întregi din animalul inferior. Această corelaţiune, spune în continuare B. P. Hasdeu, între individ şi între specie este singura temelie adevărat ştiinţifică, singurul piedestal pe care se poate aşeza şi pe care trebuie să fie aşezată filozofia istoriei" [35]. De aici, B. P. Hasdeu deduce că există similitudini între dezvoltarea istorică a omenirii şi cea a individului, că, deci, prima ar trece prin trei faze: copilăria, bărbăţia şi bătrîneţea. De fapt, B. P. Hasdeu relua teoria mai veche a lui Vico [36], în esenţă organicistă, pe care încerca să o întărească cu teza lui Darwin, privind relaţia între individ şi specie, între ontogenie şi filogenie. Ideile expuse de B. P. Hasdeu în 1892 sînt aceleaşi pe care le susţinuse cu aproape două decenii mai înainte, în prefaţa la prima ediţie a *Istoriei critice a românilor* din 1875, în care spunea: „copilăria și giunia sînt singurele chei pentru deslegarea enigmelor bărbăției într-o națiune sau în totalitatea umană". Așadar, pînă la stadiul matur al evoluției sale, istoria trece prin anumite faze, întocmai ca individul. Totuși, B. P. Hasdeu a simțit nevoia să explice cui anume se datorește o astfel de evoluție în istorie, de ce anumite popoare cunosc o dezvoltare superioară față de altele. Explicația o găsește în teoria spiritualistă despre o „inteligență supremă" care imprimă o ordine existenței. B. P. Hasdeu considera că această inteligență este providența, încît „Omul fiind materie și spirit totodată, legea lui Wallace (e vorba de selecția providențială a lui Wallace opusă selecției naturale a lui Darwin — *n.ns.*) este o demonstrațiune materială a creșterii umane sub conducerea providenței" [37].

---

[32] *Ibidem*, p. 178.

[33] *Ibidem*, p. 181.

[34] *Ibidem*, vol. II, p. II.

[35] B. P. Hasdeu, *Sarcasm şi ideal*, Bucureşti, 1897, p. 19–20 şi p. 38.

[36] Prefaţă la *Istoria critică a românilor*. A se vedea şi studiile lui Edgar Papu, *Vico în cultura românească*, în „Studii italiene", 1935, p. 173 şi Magdalena Laszlo, *B. P. Hasdeu şi Giambattista Vico* în „Revista de filozofie", nr. 3/1966, p. 363–374.

B. P. Hasdeu consideră că această providență a acționat esențialmente atît în mediul natural cît și în cel social. Providența ar fi „înzestrat potențialmente pe unii indivizi după cum, arată el, o seamă de ginți poartă sigiliul predestinațiunii" [38]. Hasdeu reia tezele idealiste ale lui Renan și Schopenhauer despre superioritatea unor rase omenești, teze pe care le ridică la rangul de lege.

Totodată, B. P. Hasdeu se întreabă dacă este compatibil liberul arbitru al omului cu providența. Gînditorul român afirmă că după cum superioritatea unor indivizi și rase este numai posibilă, nu și necesară, tot așa progresul în istorie este posibil și depinde de om ca el să devină necesar. Căci, nu e „mai puțin palpabilă sarcina individualității umane, care va rămîne în veci pe loc de nu va progresa prin propriul său liber-arbitru, oricît de bogat ar fi înzestrat potențialmente de către selecțiunea providențială" [39]. Intervenția unei forțe de natură divină în istorie este incidentală, și „nu impune umanității, ginții, poporului, sau individului vreo direcțiune necesară, ci-i facilitează numai posibilitatea de a merge mai bine sau mai iute, posibilitatea de a lupta cu succes contra naturei, o simplă posibilitate, rămînînd în responsabilitatea omului de a-și împlini misiunea sau a o neglija, a face mai mult sau mai puțin, a se ridica sau cădea" [40]. În cele din urmă, progresul în istorie este legat de activitatea omenească, de străduința geniului uman de a înfăptui scopurile ce și le propune ajutat pretutindeni de providență.

Potențial, acțiunea omenească este o măsură a progresului, deși B. P. Hasdeu o pune mereu în corelație cu o forță exterioară, de natură spirituală.

TEORIA CULTURII

Un loc deosebit acordă Hasdeu problemelor legate de cultură, de evoluția ei. Această latură a activității sale a fost și mai mult ignorată de istoria gîndirii filozofice, deoarece nu există o lucrare în care Hasdeu să se preocupe în exclusivitate de problemele filozofice ale culturii. Dar Hasdeu n-a fost numai un mare culegător al documentelor culturii, un comentator al acestora, ci și un teoretician al lor.

O primă problemă pe care o ridică Hasdeu este aceea a *originilor culturii*, cu referință la elementele care alcătuiesc corpul unei culturi. El apreciază în mod deosebit rolul culturii nescrise, al limbii, folclorului, etnografiei, moravurilor şi obiceiurilor în viaţa socială a unui popor. Toate acestea îşi imprimă pecetea lor asupra unei culturi. Hasdeu cercetează cele mai îndepărtate perioade ale culturii noastre pentru a putea pune în lumină procesul ei de constituire, folosindu-se de datele filologiei comparate. „Această proprietate de a împrăştia ceaţa originilor, spune Hasdeu, a fost farmecul care m-a atras pe mine însumi la studiul special al filologiei comparate"[41]. Gînditorul român caută să descifreze începuturile culturii, izvoarele acesteia, pornind de la datele pe care i le puteau oferi istoria culturii, filologia comparată etc.

---

[37] B. P. Hasdeu, *Istoria critică a românilor*, București, 1875, vol. II, p. 13.
[38] *Ibidem*, p. 16.
[39] *Ibidem*, p. 17
[40] *Ibidem*, p. 19—20.

Hasdeu are în vedere faptul că o cultură s-a constituit într-un proces îndelungat, că ea s-a putut forma numai în strictă dependenţă de istoria acelui popor şi de toate formele sale de viaţă materială şi spirituală. Căci — spune el — „O armă, un veşmînt, o locuinţă, fie cîteştrele de grosolane, constituie primul pas, de unde preced toate minunile civilizaţiunii"[42]. Aşadar, cultura şi civilizaţia îşi au începuturile în modul practic de raportare a omului la mediul înconjurător, făurindu-şi cele dintîi mijloace prin care poate acţiona asupra acestui mediu şi asupra sa însăşi. Căci, toate acţiunile lui, tendinţele sau motivele acestor acţiuni, durerile şi eşecurile s-au reflectat în conştiinţa sa. Omul, după Hasdeu, a creat potrivit modelului material un model spiritual, în care s-a oglindit experienţa sa de viaţă. În cele dintîi creaţii orale nescrise a intrat o astfel de experienţă asupra lumii, de aceea Hasdeu le consideră cele dintîi *componente* ale oricărei culturi.

Ponderea creaţiilor nescrise în cadrul unei culturi este uneori incomensurabilă, deoarece ele cumulează în substanţa lor însuşi procesul istoric de formare a acelui popor. Creaţiile nescrise au, după Hasdeu, meritul de a exprima viaţa unei colectivităţi umane în totalitatea trăsăturilor ei, dînd unei culturi originalitatea şi specificul în raport cu celelalte. Creaţiile nescrise sînt apoi simple ca natura însăşi, şi tocmai de aici derivă valoarea lor funcţională, întrucît în ele „se împleteşte poezia amalgamată cu proza, istoria cu fabula, idealul cel mai transcendent cu realitatea cea mai banală, elementele empirice ale tuturor ştiinţelor, în fine, o enciclopedie haotică după care un observator filozof poate judeca tot ce ştie şi tot ce crede o naţiune"[43]. Hasdeu ajunge uneori să privească cultura numai din perspectiva creaţiilor nescrise, deoarece în ele s-ar fi păstrat reacţiile spontane, autentice ale omului faţă de lume, cu o diversitate de motive care participă la înţelegerea integrală a lumii. Aceste creaţii, spune Hasdeu, ar „ascunde tezaure de filozofie"[44]. În aceeaşi măsură, Hasdeu era fascinat de complexul situaţiilor care prezidează la apariţia creaţiilor nescrise, ele fiind o operă comună, colectivă, şi tocmai de aceea de o mare valoare spirituală. Încît, arată Hasdeu, „nu poate fi un mijloc mai interesant de a cunoaşte forţele morale şi intelectuale ale unei naţiuni, decît prin literatura sa populară; şi nu este nici un alt mijloc mai nimerit şi mai frumos de a se da unei literaturi culte un creator original şi distinctiv, decît numai nutrind-o din literatura populară" [45].

---

[41] B. P. Hasdeu, *Principie de filologia comparativa aria-europea*. Tom. I, Bucureşti, 1875, p. 16.

[42] Idem, *Istoria critică a românilor*, Bucureşti, 1875, vol. II, p. 19.

[43] B. P. Hasdeu, *Introducere la Basme, oraţii, păcălitori şi ghicitori*, adunate de I. C. Fundescu, Bucureşti, 1870, p. VIII.

[44] Idem, Introducere la *Legendele şi basmele românilor. Ghicitori şi proverburi*, de P. Ispirescu, Bucureşti, 1872, p. XI.

Hasdeu găseşte elementul vital al creaţiei nescrise în conţinutul şi plasticitatea formei sale, prin care ea intră în originile unei culturi.

Dintre cele mai expresive forme ale creaţiei nescrise, în concepţia lui Hasdeu despre cultură, un loc deosebit ocupă *mitul*. Mitul multiplică unghiurile de vedere asupra lumii. În el ar fi concentrate atitudini faţă de un personaj, faţă de un fenomen al naturii sau o întîmplare deosebită etc. Creaţia nescrisă dă proporţii colosale mitului, îmbogăţindu-i sensurile. Hasdeu are în vedere o realitate de la care porneşte mitul. El se referă la mitul lui Negru-Vodă care a fecundat o serie de creaţii orale, legende şi balade, intrate în patrimoniul culturii.

Hasdeu consideră că mitul ar „deriva dintr-o lege universală" [46], în sfera mitului intră deja „orice iniţiativă, orice construcţiune, orice rest al zilelor bătrîne întocmai precum pruncul, dacă-i arăţi un arbore zicîndu-i că-l cheamă plop, plop o să numească bradul şi fagul şi stejarul" [47]. Hasdeu încredinţează mitului o putere modelatoare avînd în vedere forţa sa de transformare pe planul culturii. Fiecare popor îşi are miturile sale necesare, care-i configurează specificul de viaţă şi un mod de a fi. Totuşi, popoarele îşi depăşesc miturile lor. În planul culturii, aceste mituri cedează treptat locul altor forme de viaţă spirituală cu noi valenţe, mai conforme realităţii.

E adevărat, mitul „are puterea de a mări pînă la colosal" [48], cum spune Hasdeu, dar el nu poate imprima realităţii o altă dimensiune, aşa cum lasă să se înţeleagă gînditorul român. Pe de altă parte, mitul poate fi un element constitutiv al unei culturi, el intră în ţesătura ei originară, cum arată Hasdeu, însă nu-i prefigurează în mod absolut evoluţia ulterioară. Toate creaţiile mitice, de la epoca antichităţii, de la mitul lui Prometeu, pînă la epoca modernă, au suferit modificări succesive, în funcţie de epocă, adăugîndu-se la corpul unei culturi prin puterea de a sedimenta în ele însele o imagine plastică a vieţii.

O altă problemă pe care o ridică teoria culturii a lui Hasdeu se leagă de procesul *comunicării* şi *asimilării* valorilor de cultură. Gînditorul român îşi bazează ideea de mai sus pe vastul material oferit de lingvistică, filologie comparată sau arheologie. În cadrul filologiei comparate, el a pus în lumină „marele principiu al circulaţiunii cuvintelor" [49]. Acest principiu, după Hasdeu, este prezent şi pe planul culturii, căci cuvîntul „este mijlocul universal al circulaţiunii ideilor" [50], şi în el există totdeauna „o manifestare nativă a sufletului" [51]. Şi, arată Hasdeu în continuare, „nimeni nu s-a îndoit că orice popor împrumută cuvinte de la alte popoare" [52]. Acelaşi fenomen se desfăşoară în ansamblul unei culturi, unde are loc o comunicare între valorile ei şi o tendinţă de asimilare a altor valori din diferite culturi.

Fenomenul culturii nu se desfăşoară, după Hasdeu, într-un circuit închis ci, dimpotrivă, îşi măreşte sfera de cuprindere cu cît extensiunea lui în afară e mai mare. Pe această cale a devenit posibilă comunicarea și procesul de asimilare a culturilor, moștenind una de la alta o serie de valori, de idei și probleme. Pornind de la principalul element al unei limbi, cuvîntul, Hasdeu deduce că numai după trecerea lui prin toate limbile în care există am avea dreptul să ne pronunțăm asupra originii lui. Încît, subliniază Hasdeu, vom ajunge la concluzia că „nu există două graiuri — pe suprafața pămîntului, care să nu prezinte interesante paralelismuri materiale sau ideologice" [53]. Acolo unde a apărut un grai, a apărut și o posibilitate de transmisie a unor gînduri și idei, de însușire a lor.

---

[45] Idem, *Introducere* la op. I. C. Fundescu, p. VIII.
[46] Idem, *Istoria critică . . .*, Bucureşti, 1875, vol. I, p. 114.
[47] *Ibidem*, p. 121.
[48] *Ibidem*.
[49] B. P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, tom. I, Bucureşti, 1887, p. LVII.
[50] *Ibidem*, p. XLVIII.
[51] B. P. Hasdeu, *Istoria limbei române, Partea I*. Principii de lingvistică, Bucureşti, 1881, p. 41.
[52] Idem, *Etymologicum...*, p. XXXIX.

Pornind de la ideea paralelismelor materiale și ideologice, Hasdeu se referă la procesul de comunicare între culturi și de asimilare a valorilor. După cum a existat un amestec de popoare, de întrepătrunderi între ele, tot așa „aceste amestecuri au fost predisproporționate prin număr, prin cultură totodată" [54]. Astfel de amestecuri n-au dus la dispariția unei continuități în cultură, ci, în contact cu alte popoare și culturi, s-au adăugat noi valori spirituale la cele cîștigate. De aceea, după Hasdeu, „fără criteriul circulațiunii orice caracteristică totală sau parțială e falsă" [55]. Un simplu cuvînt care a intrat în perimetrul altei limbi sau culturi ne pune în legătură cu „amestecul primar care i-a dat naștere și multiplele amestecuri secundare" [56]. Dar, fie că se folosește de un dat lingvistic, sau filologic, esențială pentru Hasdeu rămîne ideea conlucrării și comunicării între culturi, a continuității acestora. Așa își explică el cum „civilizațiunea fiecărui popor este întîrziatul product al unui număr nedefinit de civilizațiuni anterioare eterogene" [57]. Într-un timp îndelungat al vieții istorice a popoarelor, acestea din urmă au contribuit la elaborarea unor valori materiale și spirituale preluate de alte popoare, în alt context istoric. De aceea „mai niciodată, arată Hasdeu, civilizațiunea nu s-a datorit undeva unei singure națiuni și nici chiar unei singure ginte, ci în cele mai multe cazuri ea a trebuie să se nască printr-o facere de secoli peste secoli din succesiva frecare a mii de popoare" [58]. Există, deci, o legătură între civilizații și culturi, între epocile lor de dezvoltare.

Un exemplu pe care ni-l oferă Hasdeu, deși din domeniul lingvisticii, vrea să probeze tocmai principiul comunicării între culturi. Într-un studiu intitulat *Tzundra și Zeghea*, Hasdeu face o adevărată paleontologie a cuvintelor de mai sus, relevînd mișcări de idei și valori culturale între popoare. Un termen ca tzundra, desemnînd un veșmînt, este obiect al unei civilizații trecute. Nu îl vom găsi la greci, latini, germani, celți sau lituanieni. Îl vom găsi însă la români, și încă nu la toți „ci exclusivamente la locuitori din munți, cei mai credincioși păzitori ai datinelor străbune, care pînă astăzi se îmbracă cu *tzundra*" [59]. Pînă aici nimic deosebit.

Dar Hasdeu abia că găsește un punct de pornire al teoriei sale. *Tzundra* ne aparține, și totuși nu este a noastră. Ca orice act de cultură, termenul a fost împrumutat de undeva și anume din sudul Asiei, suferind modificările proprii limbii noastre și deci: „nimic mai sanscrit ca acest termen" [60] spune Hasdeu. La fel s-au petrecut lucrurile cu *zeghea*. Romanii au folosit-o cei dintîi, dar şi ei au luat-o de la celţi, „iar aceştia de la rădăcina sanscritului *sagîgîa*"[61] desemnînd un veşmînt mai lung.

---

[53] Idem, *Istoria limbei române*, ed. cit., p. 61.
[54] Idem, *Etymologicum*, p. XLVI.
[55] *Ibidem*, p. XLVIII.
[56] *Ibidem*, p. LVIII.
[57] B. P. Hasdeu, *Alfabetul dacic*, în „Columna lui Traian", nr. 10, 1873, p. 194.
[58] *Ibidem*.
[59] Idem, *Istoria critică . . .*, vol. II, p. 20.
Ibidem, p. 40.

Aşadar, un lanţ întreg de împrumuturi de la un popor la altul, de cuvinte şi idei care au intrat apoi definitiv într-o cultură dovedind principiul comunicării şi asimilării între valorile de cultură materiale şi spirituale ale tuturor popoarelor. În felul acesta ni se înfăţişează un mişcător tablou de influenţe : „Celţii duc *zeghea* din India la Oceanul Atlantic, cu mulţi secoli încoace. Dacii tot de acolo duc *tzundra* la Marea Neagră. Latinii iau de la celţi *zeghea* şi o strămută în Dacia, unde însă trebuie să primească, de la daci *tzundra*, transmiţînd apoi ambele noii naţionalităţi daco-latine ; de unde iarăşi după mai multe veacuri le iau pe amîndouă săcuii, pogorîţi de peste Urali, absolutamente străini ginţii ariene şi pe care totuşi astăzi îi apără de frig şi ploaie *indo-celtica zeghe* şi *indo-dacica tzundră*"[62].

În acest mod s-a produs acea stratificare a civilizaţiilor, continua schimbare de forme şi corespondenţe între culturi.

Hasdeu, cum am arătat, nu face încă o distincţie teoretică între termenii de cultură şi civilizaţie, de aceea desemnează prin civilizaţie tot ceea ce omenirea a creat în cultura materială şi spirituală.

O anumită importanţă acordă Hasdeu ideii de *specific naţional* în cultură. El stabileşte că în cultura unui popor există forme specifice, motive *proprii* de viaţă, de gîndire şi exprimare asupra lumii. Astfel că „unirea dintre pămînt şi neam, zice Hasdeu, pe baza căreia se înalţă o naţiune, este atît de strînsă, încît pămîntul răsfrînge în toate ale sale imaginea neamului şi neamul răsfrînge în toate ale sale imaginea pămîntului"[63]. Cultura dă expresie directă acestei răsfrîngeri.

Acest *specific naţional* s-a manifestat în istoria culturii noastre cu deosebită putere, îmbrăcînd forme variate, dar exprimînd totdeauna caracteristicile spirituale ale poporului nostru prin faptul că „orice popor posedă o formă a sa, priminind ca al său numai ceea ce corespunde acelei forme specifice, care se modifică şi ea din epocă în epocă"[64].

Specificul naţional îl putem întîlni, după Hasdeu, în creaţiile poporane, produse de omul din popor în permanent contact cu natura înconjurătoare, cu plasticitatea acesteia, pe care o trece în baladă sau cînt.

Hasdeu a mai pus în discuţie raportul *dintre universal* şi *naţional* în cultură, împotrivindu-se imitaţiei servile, condamnînd cosmopolitismul în cultură, acceptat, după el, de către „Junimea". Naţionalul şi universalul în cultură se îmbină armonios la Hasdeu, dar cu condiţia ca unul să nu prevaleze asupra celuilalt. O cultură naţională are o tablă de valori prin care participă la universalitate, şi fiecare valoare naţională conţine un element valabil pentru întreaga omenire. Un principiu absolut şi universal valabil după care să se călăuzească toate culturile ar „distruge, după Hasdeu, varietatea, reducînd armonia la un singur ton, încarcerînd lumina într-o singură rază, negînd originalitatea prin imitaţiune, sugrumînd entuziasmul prin apatie, înlocuind lupta cu inerţia şi depunînd viaţa în mormînt"[65], de fiecare dată.

---

[61] *Ibidem*, p. 40.

[62] *Ibidem*, p. 42.

[63] *Idem*, *Industria naţională faţă cu principiul concurenţei*, Bucureşti, 1866, p. 17.

[64] Idem, *Cuvente den Betrani*, tom. II, Bucureşti, 1879, p. XIII.

[65] Idem, *Cosmopolitism şi naţionalism*, în „Foaia Societăţii Românismul", nr. 7, 1870.

◆

Problemele de filozofia istoriei au ocupat un loc principal în activitatea teoretică a lui B. P. Hasdeu, marcate de cele două perioade : romantică şi criticistă. Concepţia lui B. P. Hasdeu a evoluat de la o viziune limitată, ce punea accentul pe personalităţi în istorie, către o cunoaştere a istoriei pe baza ştiinţelor biosociologice şi a factorilor naturali şi sociali.

În ansamblul ei, concepţia despre istorie a lui B. P. Hasdeu este idealistă, deşi în conţinutul ei include idei ce generalizează rezultatele ştiinţei vremii sale, de care a fost influenţat. În aprecierile făcute asupra modalităţii în care are loc progresul în istorie, B. P. Hasdeu este inconsecvent. El subliniază că providenţa intervine în mod necesar în dezvoltarea progresivă a istoriei, iar pe de altă parte, nu se îndoieşte de posibilitatea omului de a acţiona şi a dirija procesul istoric Meritul lui B. P. Hasdeu este acela de a fi încercat o confruntare deschisă cu o serie de teorii privitoare la ştiinţa istorică, existente pe plan european. Manifestîndu-se contradictoriu, uneori limitată la un simplu determinism geografic, în explicarea evoluţiei istoriei, de unde rezultă şi o serie de accente naturaliste, concepţia despre istorie a lui B. P. Hasdeu rămîne valoroasă prin tendinţa ei de a cuprinde şi interpreta *critic* fenomenul istoric în *totalitatea sa.* O contribuţie de seamă aduce B. P. Hasdeu în problemele teoriei culturii. La el întîlnim o teoretizare a rolului mitului în cultură, a influenţelor între diferitele culturi, prin comunicarea şi asimilarea valorilor spirituale create.

De asemenea, el este preocupat de problema specificului naţional în cultură, de raportul dintre naţional şi universal, dintre autohtonism şi cosmopolitism.

B. P. Hasdeu acordă o atenţie deosebită creaţiei nescrise în explicarea teoretică pe care o da culturii populare. El este însă preocupat numai de latura istorică a dezvoltării acestor creaţii, fără să le privească în corelaţia lor strînsă cu existenţa socială, în cadrul căreia ele se realizează. Cultura e considerată ca fiind un mod specific de viaţă spirituală a unui popor, oglindită în creaţiile din fiecare epocă. Din acest motiv, B. P. Hasdeu consideră că în cultură se manifestă întotdeauna *continuitatea* istorică a unui popor, cu tot ce are acesta mai deosebit şi mai durabil.

Atît ideile despre sensul şi evoluţia istoriei, cît şi cele privitoare la fenomenul de cultură, susţinute de B. P. Hasdeu, au meritul de a fi stimulat cercetările în aceste domenii, care vor duce la noi sinteze teoretice.

7. ALEXANDRU D. XENOPOL

Personalitate proeminentă a culturii româneşti, A. D. Xenopol a desfăşurat o activitate multilaterală, ilustrînd prin lucrări importante mai toate domeniile în care s-a manifestat : istorie, filozofia istoriei, economie politică, teoria culturii, sociologie.

Alexandru D. Xenopol s-a născut la Iaşi la 23 martie 1847. Copilăria şi adolescenţa sa s-au desfăşurat în atmosfera de avînt patriotic ce a caracterizat deceniile de mari prefaceri sociale şi politice din ţara noastră în a doua jumătate a secolului trecut, care au transformat-o într-un stat naţional modern, cu o economie de tip capitalist.

Şi-a făcut studiile secundare la Iaşi, remarcîndu-se prin setea sa de cunoaştere. A studiat apoi filozofia şi dreptul la Berlin şi Giessen, ca bursier al societăţii „Junimea", obţinînd rezultate strălucite. După ce şi-a trecut doctoratul, în 1871, atît în drept, cît şi în filozofie, s-a întors în ţară, ocupînd diverse funcţii în magistratură.

Încă din timpul studiilor, Xenopol şi-a făcut debutul în publicistică printr-o serie de articole şi studii cu un pronunţat caracter teoretic, inspirate însă de realităţile social-politice şi culturale ale ţării noastre : *Cultura naţională* („Convorbiri literare", 1868), *Istoriile civilizaţiunei* („Convorbiri literare", 1869), *Studii asupra stării noastre actuale* („Convorbiri literare", 1871 şi 1877). Spirit modern, el a început de pe acum să militeze pentru înlăturarea înapoierii economice şi culturale a ţării, preconizînd dezvoltarea industriei, a învăţămîntului şi a ştiinţei. Deşi bursier al societăţii „Junimea", Xenopol îşi exprimă dezacordul cu ideile expuse de Maiorescu în cunoscutul articol *În contra direcţiunii de astăzi în cultura română*, publicat în 1868. Protestînd împotriva tezei lui Maiorescu, după care în ţara noastră progresul ar fi fost aparent, Xenopol susţine că s-a înregistrat un progres real şi-şi exprimă încrederea în viitorul ţării. În dezacord cu politica promovată de mentorul „Junimii", el a părăsit curînd societatea ieşeană şi a trecut la „liberalii moderaţi".

Căutînd soluţii la problemele dezvoltării economice şi sociale a României, Xenopol a publicat un ciclu de articole reunite ulterior în culegerea *Studii economice* (1879), afirmîndu-se ca reprezentant al industrialismului. El înfăţişează în mod documentat neajunsurile unei ţări cu o economie „curat agricolă", cum era aceea a României, pentru a cere cu insistenţă dezvoltarea industriei naţionale. Ca mijloace principale în vederea realizării acestui scop, el indica o politică vamală protecţionistă, încurajarea industriei de către stat şi reorganizarea învăţămîntului în conformitate cu cerinţele economiei, astfel încît şcoala să nu producă „funcţionari", ci oameni care să posede o profesiune practică.

În *Studii economice* se întîlnesc unele consideraţii generale privind raportul dintre „bogăţie şi cultură", care vădesc o tendinţă materialistă în gîndirea socială a lui Xenopol. Ea merită să fie consemnată pentru că s-a răsfrînt pozitiv asupra lucrărilor sale de istorie. Pornind de la constatarea că „popoarele cele mai bogate sînt şi cele mai înaintate în civilizaţie", Xenopol ajunge la o concluzie deosebit de importantă asupra însemnătăţii factorilor materiali : „Dacă căutăm să lămurim în mod ştiinţific această strînsă legătură între starea materială şi cea intelectuală a unui popor, vom găsi că materialul e *mijlocul şi condiţia neapărată* a dezvoltării intelectualului"[1]. El aplică această concluzie la cazul concret al ţării noastre şi afirmă, în sprijinul programului său economic progresist, că „*orice popor care tinde la propăşire trebuie mai întîi să-şi asigure o bază materială pe care să înalţe propăşirea sa*"[2].

Xenopol a adus o contribuţie importantă la dezvoltarea istoriografiei româneşti prin numeroase studii şi înainte de toate prin monumentala realizare care este *Istoria Românilor din Dacia Traiană*. Amintim că din 1883 el a devenit titularul catedrei de istorie a românilor la Universitatea ieşeană. În lucrările sale de istorie (*Teoria lui Roesler. Studii asupra stăruinţei românilor în Dacia Traiană*, Iaşi, 1884 ; *Istoria românilor din Dacia Traiană*, vol. I — VIII, IX, 1, 2, Iaşi, 1880 — 1910 ; *Histoire des Roumains de la Dacie trajane depuis les origines jusqu'à l'Union des Principautés en 1859*. Avec une préface par Alfred Rambaud, tomes I — II, Paris, 1896 ; *Domnia lui Cuza Vodă*, I — II, Iaşi, 1903 ; *Istoria partidelor politice în România*, vol. I, partea I şi a II-a, Bucureşti, 1910), Xenopol a reuşit să traducă în fapt, în mare măsură, dezideratul, formulat la noi în preajma anului 1848 de Kogălniceanu şi Bălcescu, de a scrie o istorie naţională care să înfăţişeze toate laturile vieţii sociale. Bazat pe o informaţie ştiinţifică bogată, el realizează într-adevăr prima istorie a românilor din Muntenia, Moldova şi Transilvania, oferind un tablou cuprinzător al dezvoltării societăţii româneşti de-a lungul veacurilor, sub aspectele ei esenţiale : organizarea politică şi administrativă, situaţia economică a claselor sociale, reforme economico-sociale, viaţa culturală (cu preocuparea pentru pătrunderea şi răspîndirea ideilor înaintate ale vremii) etc. De notat că el se situează pe o poziţie democratică în aprecierea rolului jucat de domnitori în istorie şi în caracterizarea claselor sociale.

Ca o încununare a activităţii sale istoriografice, Xenopol publică în 1899 o importantă lucrare de teorie a istoriei, care a trezit imediat puternice ecouri în lumea ştiinţifică europeană : *Principiile fundamentale ale istoriei* (apărută iniţial în limba franceză, iar în 1900 în limba română). El îşi dezvoltă apoi ideile originale cuprinse în această lucrare într-o serie de comunicări ţinute la Academia Română şi publicate atît în ţară, cît şi în străinătate (în limbile franceză, germană, italiană, rusă, spaniolă), printre care amintim : *Cauzalitatea în succesiune* (1905), *Noţiunea valorii în istorie* (1905), *Evoluţia în istorie* (1907), *Ideile de legi şi de prevedere* (1913) etc. Expunerea completă a concepţiei sale de filozofie a istoriei o realizează gînditorul în ediţia a II-a a lucrării sale, intitulată *Théorie de l'histoire* (Paris, 1908).

Pentru activitatea sa prodigioasă şi de mare valoare din domeniul istoriei şi al filozofiei istoriei, A. D. Xenopol a fost ales membru al Academiei Române şi membru corespondent al Academiei de ştiinţe morale şi politice din Paris.

S-a stins din viaţă în Bucureşti, la 27 februarie 1920.

---

[1] A. D. Xenopol, *Studii economice*, Iaşi, 1879, p. 10.
[2] *Ibidem*, p. 10—11.

zofice. Preocupat încă din tinerețe de a surprinde dinamica progresului istoric, gînditorul ieșean a fundamentat teoria istoriei, care i-a consacrat originalitatea pe plan universal, chiar pe principiul cauzalității, corelat cu teza înlănțuirii complexe a factorilor dezvoltării. În studiul *Cauzalitatea în succesiune*, el formulează în felul următor un principiu de bază al determinismului și al dialecticii: „În natură, ca și în dezvoltare, totul se ține și se înlănțuiește...”[41], iar în privința cauzalității în istorie, într-o altă lucrare, afirmă programatic: „În atîta constă misiunea istoricului, anume de a arăta *cum s-au întîmplat faptele și pentru ce s-au întîmplat ele astfeliu*”[42].

Este adevărat că unele aspecte ale concepției sale deterministe, aplicată în anii tinereții la știința istoriei — cum ar fi, de pildă, opiniile despre legile istorice — au suferit mai tîrziu modificări sensibile. Cu toate acestea, Xenopol a rămas consecvent în afirmarea a cel puțin două principii de bază ale determinismului, principii care afirmă: 1) înlănțuirea complexă a factorilor, a „puterilor” ce determină evoluția fenomenelor realității și 2) existența unei cauzalități specifice faptelor succesive, ce se exprimă în serii.

Conceptul de determinism istoric are la Xenopol o semnificație largă, întrucît gînditorul ieșean a conferit termenului *istorie*, pe lîngă accepția sa obișnuită, și una mai largă de istoricitate, de devenire, dezvoltare.

Se pot diferenția în lucrările sale mai multe planuri de cercetare a problemei determinismului în istorie. El urmărește, în primul rînd, factorii, „puterile” dezvoltării în genere și înlănțuirea lor complexă, cercetează apoi factorii dezvoltării sociale și cauzalitatea istorică și, în fine, problema determinismului, așa cum apare acesta în istoria reflectată, în știința istoriei. Existența acestor planuri de investigație în opera sa este pe deplin explicabilă: spirit filozofic, Xenopol a abordat problematica disciplinei istorice dintr-o perspectivă largă, stabilind de la început cîteva principii filozofice care să-i servească drept călăuză teoretico-metodologică în investigațiile sale. Astfel, în *Principiile fundamentale ale istoriei*, el caută să justifice pluralitatea factorilor dezvoltării și înlănțuirea lor complexă, respingînd orice teorie care ar reduce „propășirea la o singură putere, deci la o singură serie de cauze”. „Viața este complicată — afirmă Xenopol —, dezvoltarea ei este și mai mult: explicarea lor nu poate decît să aibă același caracter”[43]. Aplicînd acest principiu, ca și teza, expusă mai înainte, după care logica succesiunii trebuie elaborată prin generalizarea tuturor categoriilor de fapte ce alcătuiesc lanțul dezvoltării, gînditorul caută factorii ce determină evoluția în fiecare din cele trei domenii, „regnuri”, importante ale realității: în domeniul anorganic, în cel organic și în cel al spiritului. Inspirîndu-se din realizările științelor naturii din vremea sa, a căror terminologie o împrumută, filozoful ieșean privește evoluția ca rezultat al mai multor forțe, puteri naturale — cînd e vorba de domeniul anorganic și de cel organic. Cînd este vorba de domeniul social, optica sa se schimbă întrucîtva, gînditorul explicînd evoluția istorică prin acțiunea mai multor puteri, cu precădere intelectuale. Dacă în regnul anorganic, „puterile” determinante sînt, cum am văzut, mediul natural, acțiunea forțelor fizice, chimice, a legilor mecanice, în regnul organic ele cedează rolul principal altora, afirmă Xenopol, înregistrînd deosebirile calitative dintre aceste domenii, şi anume aici intervin instinctul conservării, lupta pentru hrană şi procreare, „puterea individualităţii", întîmplarea. Mai departe, în domeniul istoriei societăţii, interpretată de Xenopol ca manifestare a spiritului unan, se produce o nouă modificare a factorilor evoluţiei : mediul natural nu mai poate fi determinant, el cedînd locul „mediului intelectual". O dată cu apariţia omului, mediul material şi-a încheiat evoluţia — afirmă gînditorul — speciile au căpătat o anume stabilitate, singura cale deschisă evoluţiei rămînînd cea spirituală : „Omul este, fără îndoială, cea de pe urmă fiinţă materială apărută pe pămînt. Formele nouă, menite a umple viitorul, nu pot fi decît concepţiuni spirituale, forme de civilizaţie"[44].

---

[41] A. D. Xenopol, *Cauzalitatea în succesiune*, București, 1906, p. 2.

[42] Idem, *Règne de Bibesco, Lois et Décrets...*, „Arhiva”, 7—8/1894, p. 458.

[43] A. D. Xenopol, *Principiile fundamentale ale istoriei*, Iași, 1900, p. 222.

În domeniul spiritului, progersul este continuu, fără sfîrşit.

Din ce rezultă progresul *istoric* propriu-zis? Viziunea lui Xenopol asupra factorilor dezvoltării şi înlănţuirii lor este foarte complexă. În cazul dezvoltării sociale, afirmă gînditorul, acţionează două categorii de factori, de „puteri". Factorii statornici, în număr de doi — mediul natural şi rasa —, alcătuiesc un cadru constant al evoluţiei, fără a o putea însă *determina*. Mediul facilitează afirmarea facultăţilor unui popor sau stăvileşte înflorirea lor, el nu constituie însă o forţă modificatoare. Al doilea factor statornic, rasa, fără a fi un element determinant, are, după opinia lui Xenopol, un rol mai important decît mediul, reprezentînd un fel de zestre naturală de idei, simţăminte, voinţe, care pot condiţiona limitele dezvoltării unui popor. În cazul de faţă, se impun unele rezerve : preluînd cîteva principii biologice aplicate la viaţa socială — şi care se bucurau de o circulaţie relativ mare printre oamenii de ştiinţă din a doua jumătate a secolului trecut, datorită coloraturii lor naturaliste —, Xenopol ajunge şi la unele concluzii eronate despre diferenţele intelectuale dintre popoarele aparţinînd unor rase diferite, concluzii infirmate de practica social-istorică. El nu a sesizat caracterul interesat al teoriilor biologico-rasiste, vehiculate de reprezentanţii forţelor sociale retrograde din vremea respectivă.

Principalul factor modificator, determinant, al evoluţiei istorice este, după Xenopol, inteligenţa, ajutată şi ea de „puterile auxiliare" ale evoluţiei. Afirmaţiile sale sînt în această privinţă categorice : „În inteligenţă şi în facultatea sa stăpînitoare de a se ridica întotdeauna mai sus, deasupra animalităţii, rezidă deci principiul evoluţiei şi al genezei istoriei"[45]. Demn de semnalat este faptul că felul de a acţiona al inteligenţei este explicat în mod complex. Anume gînditorul ieşean relevă ca resort intim al manifestării inteligenţei interesele umane, necesităţile luptei împotriva naturii : „Dacă el [omul] a schimbat întocmirile politice, aceasta s-a întîmplat, din pricină că ideile îl împingeau a căuta, fără încetare, o apărare mai sigură a intereselor sale ; (...) dacă sistemele de lucrare ale pămîntului s-au îmbunătăţit, dacă animalele au fost îmblînzite, dacă uneltele au venit în ajutorul puterilor sale istovite, toate acestea s-au făcut tot pentru că ideea împingea pe om a întrebuinţa facultăţile sale spre a lupta mai cu uşurinţă împotriva naturii. Într-un cuvînt, evoluţiunea neamului omenesc s-a făcut pe tărîmul ideilor"[46]. Deşi ultima afirmaţie este categorică, inteligenţa apare în exemplele citate de Xenopol ca un termen mediu între interese şi acţiuni, ca un îndrumător al acţiunii. De aceea, concluziile gînditorului ne apar ca unilaterale, ca insistînd doar asupra factorilor intelectuali, ca hotărîtori în dezvoltarea istorică.

---

[44] *Ibidem*, p. 139.

[45] A. D. Xenopol, *La théorie de l'histoire*, Paris, 1908, p. 177.

[46] Idem, *Principiile fundamentale ale istoriei*, p. 139, 140.

În afară de factorul intelectual propriu-zis, în istorie se mai manifestă o serie de „puteri ajutătoare ale evoluţiunei", un fel de factori ce pot interveni uneori şi ei în mod hotărîtor în cursul dezvoltării istorice, favorizînd-o sau oprind-o momentan. Între aceste „puteri" se află, puşi laolaltă, factori spirituali sau culturali — „mediul intelectual", „puterea individualităţii", „tendinţa de imitaţie" —, alţii de natură biologică, ca „instinctul de conservare", „tendinţa de expansiune", „lupta pentru trai", sau principii mecanice — „reacţiunea contra acţiunii" —, cărora li se poate alătura şi hazardul (înţeles ca sustragere de la manifestarea necesităţii). Factorii auxiliari pot acţiona separat sau combinat şi au capacitatea de a determina serii întregi de evenimente.

Din explicaţiile date de autor în legătură cu acţiunea acestor puteri auxiliare, rezultă din nou că, de fapt, unii factori acoperă o sferă mult mai cuprinzătoare a realităţii decît o arată denumirea lor. Astfel, în noţiunea de „mediu intelectual", autorul include ceea ce azi am denumi suprastructura socială — moravuri, religie, aşezăminte sociale şi politice, drept, morală, artă, ştiinţă — şi chiar aspecte ale bazei, cum ar fi ceea ce Xenopol numeşte „starea socială". De pildă, răspîndirea creştinismului în Imperiul roman a fost determinată de „constituţia socială" a Împărăţiei romane şi de „sărăcia care decurgea din ea"; dar starea socială e privită, în continuare, ca o componentă a mediului intelectual. Şi alte concepte sau principii cum ar fi de pildă, cel al „luptei pentru trai", au de multe ori un sens deosebit de cel obişnuit (de pildă prin „lupta pentru trai" autorul înţelege uneori lupta de idei politice, sociale etc.).

Aplicînd la ştiinţa istorică concepţia sa asupra pluralităţii şi înlănţuirii complexe a factorilor ce acţionează în dezvoltarea socială, Xenopol ajunge la concluzia că „organismul intelectual" ce determină progresul istoric este alcătuit din ideile sau formele obşteşti ce „se raportă la deosebitele nevoi care, întreţinînd viaţa omenească, devin totodată organele propăşirii ei". Aceste nevoi, organe ale propăşirii, sînt în număr de 9: „nevoile *economice*, *politice*, *sociale*, *religioase*, *morale*, *juridice*, *artistice şi literare*, *ştiinţifice*" [47].

Căutînd o formulă sintetică prin care să redea întreaga complexitate a genezei faptelor istorice, Xenopol face următoarea precizare: „Cum iau naştere faptele istorice? Ele sînt productul puterilor dezvoltării, exercitate în oarecare împrejurări, din care cele mai însemnate sînt tocmai formele obşteşti ale minţei omeneşti şi condiţiunile factorilor statornici" [48]. Descifrînd acest citat, ajungem la concluzia că, în istorie, forţele (mediul intelectual, instinctul de conservare, personalităţile etc.) acţionează prin *împrejurări* alcătuite, în principiu din 1) formele obşteşti (nevoi economice, politice, juridice, religioase) şi 2) factori statornici (mediul şi rasa). Rezultatul interacţiunii tuturor acestor elemente ale determinismului istoric îl constituie seriile istorice.

Subscriind la principiul complexităţii dezvoltării istorice şi a cauzelor care o determină, vom observa totuşi că în teoria lui Xenopol lipseşte o ierarhizare adecvată a acestor factori eterogeni, după cum este absentă şi explicarea „jocului" diverselor puteri şi împrejurări care acţionează în istorie. Practic, după el, direcţia evoluţiei poate fi determinată, într-o epocă, de fiecare din aceste elemente. În sfîrşit, mai semnalăm importanţa exagerată acordată, în spirit idealist, factorilor intelectuali în dezvoltarea istorică, ca şi diminuarea însemnătăţii factorilor ce alcătuiesc sfera materială a socialului.

---

[47] *Ibidem*, p. 323.
[48] *Ibidem*, p. 327.

O altă coordonată importantă a concepţiei deterministe a lui Xenopol aplicată la istorie o constituie susţinerea principiului cauzalităţii şi a teoriei seriilor istorice, teorie fundamentată de el. Cauzalitatea reprezintă, pentru gînditorul nostru, fundamentul oricărei ştiinţe, deci şi al istoriei.

Luînd ca punct de plecare principiul filozofic după care „realitatea este originea tuturor percepţiunilor şi a tuturor noţiunilor noastre" şi izvorul din care decurge ştiinţa, A. D. Xenopol stabileşte în *problema cauzalităţii* un cadru de tratare materialist, care afirmă atît existenţa real-obiectivă a cauzelor, cît şi posibilitatea cunoaşterii lor prin apelul la experienţă : „Ştiinţa fiind deci reproducerea intelectuală a realităţii însăşi, urmează că şi *cauzele fenomenelor reale percepute de spiritul nostru nu sînt decît reproducerea intelectuală a cauzelor resort, şi ele reale, care împing faptele la lumină.*

Atribuim deci, împotriva unor filozofi, cunoştinţa cauzei, în sensul arătat, experienţei..." [49].

Definiţia de mai sus învederează perspectiva materialistă din care examinează Xenopol problema cauzalităţii. În comunicarea citată, Xenopol dezvoltă însă şi teza după care forţa şi condiţiile ar avea o *egală importanţă* în determinarea efectului. Consecinţa unei asemenea teze e ideea despre imposibilitatea legităţii la fenomenele mereu schimbătoare ale istoriei : întrucît *condiţiile* producerii evenimentelor se *schimbă mereu*, *faptele* istoriei au un caracter *unic*, singular. Legile sînt posibile în condiţiile constante, repetabile ; altfel, susţine Xenopol, devin simple „legi abstracte". Acesta din urmă ar fi cazul istoriei : aici faptele se pot arăta o singură dată în scurgerea timpului, date fiind condiţiile mereu schimbate în care se manifestă factorii istoriei, „puterile", care o împing înainte. Acţiunea timpului ar fi aici hotărîtoare, repetabilitatea trăsăturilor esenţiale ar fi exclusă, de unde imposibilitatea existenţei legilor de producere a acestor fenomene : „Însă cauzalitatea în succesiune înlănţuind tot fenomene deosebite, manifestarea ei sub formă de lege e cu neputinţă, şi ea trebuie să ia singura formă pe care timpul o învoieşte, cea serială" [50].

Aflarea cauzelor la fenomenele de succesiune ar prezenta însă avantajul că, prin metoda directă, prin cunoaşterea nemijlocită a faptelor, se poate coborî în timp, pe firul succesiunii, pînă la cauze foarte îndepărtate.

În cele din urmă, Xenopol susţine chiar că ştiinţele de succesiune ar poseda o superioritate în privinţa explicării cauzale. În ştiinţele istorice, de succesiune, se poate merge din verigă în verigă la stabilirea cauzelor mai apropiate sau mai îndepărtate ale evenimentelor, pe cînd în ştiinţele de repetiţie cercetătorul s-ar izbi mai curînd de o cauză ultimă, greu de cunoscut.

Gînditorul afirmă deci că în istorie se manifestă o formă specifică a cauzalităţii, şi anume cauzalitatea succesivă, proprie fenomenelor individualizate în timp, a celor care îşi modifică mereu esenţa. Cauzalitatea, care îmbracă forma seriilor istorice, e singurul element de legătură pe firul succesiunii. Aceste serii înlănţuie grupul de fenomene ce au o cauză comună şi constituie „cadrele obşteşti" ale succesiunii.

---

[49] A. D. Xenopol, *Cauzalitatea în succesiune*, Bucureşti, 1906, p. 6.
[50] *Ibidem*, p. 36—37.

În *Noţiunea valorii în istorie*, gînditorul ieşean aduce noi precizări în legătură cu seriile istorice, seriile cauzale. Efortul constructiv e îndreptat în această lucrare în direcţia demonstrării ideii după care seriile reprezintă generalul în istorie, un general de un fel deosebit pe care se poate intemeia istoria ca ştiinţă. Studiul marchează o schimbare în opinia lui Xenopol, care iniţial susţinuse că scopul ştiinţei este stabilirea adevărului, nu a legilor, a generalului. În studiul acesta, Xenopol, deşi critică subiectivismul neokantienilor, acceptă ideea lui Rickert, după care în istorie ar exista un general de un fel deosebit. El consideră şi încearcă să argumenteze această convingere că seriile istorice, puse de el la temelia ştiinţei istorice, ar putea îndeplini cu succes acest rol: „Ca să dobîndească cunoştinţa un caracter ştiinţific, trebuie ca ea să fie *turnată în tiparele generale ale noţiunilor abstracte*, şi aceasta se îndeplineşte tot atît de bine prin mijlocirea seriilor, ca şi prin a legilor" [51]. Ideea că şi istoria trebuie să fie turnată în tipare generale *reprezintă un progres vădit al gîndirii lui Xenopol*. Recunoaşterea necesităţii de a stabili generalul constituie un pas important pe calea întemeierii ştiinţei istorice care, ca orice ştiinţă, nu se poate dispensa de aflarea trăsăturilor generale şi esenţiale ale evenimentelor, ale fenomenelor cercetate. De asemenea, ideea că seriile cauzale constituie „cadre obşteşti de succesiune", idee susţinută în această lucrare, ar fi putut constitui o cale rodnică de cercetare a generalului în istorie: „Aceste cadre obşteşti de succesiune sînt *seriile*, în care se înlănţuiesc faptele individuale ale dezvoltării" [52]. Seria e definită drept o înlănţuire de evenimente care pleacă de la un sîmbure comun pentru a ieşi la un rezultat. Elementul care dă unitate seriei e căutat în sfera cauzalităţii: „Seria înlănţuie faptele individuale deosebite pe firul *cauzalităţii*. Numai strînsa înlănţuire cauzală dă expunerii dezvoltării şi a istoriei caracterul ştiinţific" [53]. Cauzalitatea reprezintă într-adevăr fundamentul oricărei ştiinţe, şi Xenopol are o poziţie superioară celor care încercau să construiască ştiinţa istoriei pe principii finaliste. Poziţia sa e categorică în această privinţă, după cum se vede şi din următoarele cuvinte subliniate de el: „Istoria ştiinţifică fără stabilirea nexului cauzal care leagă faptele succesive nu există" [54].

Odată ajuns în acest punct al demonstraţiilor sale, Xenopol încearcă să opună legilor seriile, afirmînd că acestea din urmă ar constitui un general „deosebit". În eforturile sale de a argumenta existenţa unui general ce nu se exprimă prin legi, ci prin serii care rămîn individuale, istoricul român abordează problema raportului dintre general şi individual în istorie, exprimînd anumite puncte de vedere personale. Xenopol afirmă că generalul exprimat de serii ar fi cînd „totul" (în acest caz el identifică generalul cu întregul, iar raportul general-individual cu raportul întreg-parte), cînd factorul „organizator", care ajută pe istoric să grupeze faptele, sau pur şi simplu afirmă că generalul în istorie „rămîne tot individual în privinţa timpului, adică el nu se produce decît o dată în cursul vremurilor şi nu se mai repetă niciodată" [55] (negînd de fapt generalul).

---

[51] A. D. Xenopol, *Noţiunea valorii în istorie*, Bucureşti, 1905, p. 19.

[52] *Ibidem*.

[53] *Ibidem*, p. 27.

[54] *Ibidem*, p. 29.

[55] *Ibidem*, p. 26.

Xenopol crede că se poate suplini absența legilor în istorie prin sistemul serial rezultat din clasificarea seriilor istorice. Prin supraordonarea și coordonarea seriilor ar rezulta, după opinia sa, o schemă de adevăruri suprapuse, un sistem științific care ar putea conferi istoriei caracterul de știință. Aceasta este și concluzia studiului amintit, îndreptat împotriva subiectivismului neokantian. Istoria este o știință, dar nu datorită noțiunii valorii : „Elementele deci pe care se întemeiază caracterul științific al disciplinelor care tratează despre succesiune sînt : *noțiunea generală a seriei și sistemul pe care aceste serii îl alcătuiesc*" [56].

Importanța seriilor pentru cercetarea istoriei ar fi, după opinia lui Xenopol, dublă : 1) seriile ar facilita alegerea faptelor mai importante în înlănțuirea lor, favorizînd stabilirea ideilor obștești pe care se reazemă istoria, și 2) ar permite raportarea faptelor la puterile și la împrejurările care le-au dat naștere.

Am trecut în revistă pînă acum numai aspectul teoretic al concepției lui Xenopol asupra seriilor istorice. Nu trebuie însă pierdut din vedere că, în lucrările sale de istorie a românilor, gînditorul și istoricul ieșean a aplicat în practică principiile sale teoretice. Xenopol afirmase în considerațiile sale teoretice că rolul seriilor ar fi, printre altele, și acela de a raporta fenomenele la puterile și la împrejurările care le-au dat naștere. Această idee poate fi interpretată în dublu sens : prin puteri și împrejurări, Xenopol înțelege uneori cauza fenomenelor, alteori le identifică cu factorii auxiliari ai istoriei. Aplicînd în practică teoria asupra seriilor, istoricul ieșean ajunge în mod inevitabil la problema puterilor sau a factorilor în istorie, ceea ce ne determină să conchidem că avea în vedere factorii auxiliari cînd definea rolul seriilor de a se raporta la anumite puteri. Într-adevăr, atît în *Domnia lui Cuza-Vodă* și în *Istoria partidelor politice*, cît și în edițiile istoriei românilor ulterioare elaborării teoriei istoriei, istoricul ieșean se ghidează, de regulă, după trei mari factori cînd stabilește principalele „serii longitudinale" ale unei epoci : factorul politic, cel cultural și cel economic. În prima dintre aceste lucrări, Xenopol mărturisea de altfel că în stabilirea seriilor „s-a ținut seama și de puterea care leagă împreună faptele diverselor timpuri în un lanț neîntrerupt" [57]. De aici o primă concluzie care se impune : *teoria seriilor este indisolubil legată în concepția lui Xenopol de teroia factorilor*, a puterilor auxiliare ale istoriei (cum mai numește el acești factori). Dar seriile sînt de mai multe feluri. Fiind grupate mai întîi în funcție de factorii amintiți, seriile sînt mai departe împărțite în mai multe categorii, luîndu-se drept criteriu amploarea lor [58]. În perioada domniei lui Cuza, de pildă, ar exista serii istorice mari, care își au începutul în epoca anterioară și vor continua și în viitor ; ar mai fi serii istorice care își au începutul în epoci precedente, dar se sfîrșesc prin împlinire acum ; serii care abia își încep existența, dar o vor continua în viitor, și, în fine, seriile istorice scurte, care își au începutul și sfîrșitul în această perioadă. Această clasificare, realizată după un criteriu mai mult formal, e mai puțin revelatoare decît prima, totuși ea fixează o ordine a importanței seriilor.

În ce privește seriile politice din anii domniei lui Cuza, Xenopol menționează mai întîi marea serie a regenerării și redeșteptării neamului, care începe după 1821, cu introducerea domniilor naționale, apoi seria atingerii spiritului român cu civilizația apuseană, în speță cu cea franceză, seria unirii Moldovei cu Muntenia, apoi aceea a decăderii orașului Iași (după Unire), seria instaurării unei dinastii străine, seria emancipării poporului român de sub suzeranitatea străinilor, aceea a luptei împotriva privilegiilor, a îmbunătățirii soartei țăranilor etc. Se observă de fapt că aceste serii prezintă, într-o manieră oarecum descriptivă, fenomenele politice care au dus la constituirea statului național român. Deși seriile sînt puse în anumite relații cauzale și aduc o anumită sistematizare a materialului documentar, precum și o interpretare a sa, ele nu ne oferă explicația deplină a acestei epoci, pentru că o asemenea explicație nu era posibilă în lumina teoriei factorilor.

---

[56] *Ibidem*, p. 32.

[57] A. D. Xenopol, *Domnia lui Cuza-Vodă*, vol. I, 1903, p. VIII.

[58] Vezi și N. Gogoneață și Z. Ornea, *A. D. Xenopol. Concepția socială și filozofică*, Edit. științifică, București, 1965, p. 219—244.

În categoria seriilor culturale, Xenopol menționează seria poeziilor patriotice, a poeziilor de iubire, seria istoriei patriotice care trebuie să cedeze istoriei critice, seria utilizării neologismelor și cea opusă, a unei limbi „curate". În știință ar fi o serie mai veche, a însușirii științei străine, și alta mai nouă, a constituirii științei românești în anumite ramuri. Se observă aici tendința de clasificare și de periodizare a unor genuri literare sau curente în istoriografie ori filologie și încercarea de a explica de ce unele au trebuit să cedeze locul altora, dar e vizibil și un anumit schematism prin subsumarea lor noțiunii de serie.

În ce privește sfera economicului, Xenopol consemnează anumite tendințe în evoluția finanțelor, a comerțului, a consumului, pe care le denumește serii. Astfel ar fi precumpănirea importului asupra exportului, serie „descrescătoare în puterile țării", care ar fi favorizată de alte serii: împrumuturile din străinătate pentru înzestrarea țării, creșterea cheltuielilor cauzate de sporirea luxului (serie neutralizată în parte de creșterea producției agricole). Se înregistrează și altă serie cu urmări negative: aceea a înmulțirii funcționarilor în detrimentul profesiunilor productive, seria bugetelor neechilibrate și, ca o consecință, „împuținarea" vieții economice românești. Rezumînd, Xenopol caracterizează perioada lui Cuza ca fiind „purtată de două serii suitoare, acea politică și acea culturală, întovărășită de o a treia, mult mai puțin puternică la suiș și mai grabnică la coborîș, aceea economică, de unde trebuie numaidecît să se urmeze o descumpănire în viața totală a poporului român"[59]. Această concluzie este vizibil viciată de teoria paralelismului factorilor, care îl împiedică pe Xenopol să sesizeze legăturile mai adînci dintre diferitele sectoare ale vieții sociale și să le ierarhizeze conform cu importanța lor reală.

Prin noțiunea de serie istorică, Xenopol înțelege de cele mai multe ori *istoricul* unui aspect al societății, al unei instituții, structurat în așa fel încît să releve *tendințele* în dezvoltarea sectoarelor respective. Astfel, există serii politice, culturale, economice, ceea ce înseamnă de fapt istoricul dezvoltării politicii, economiei, culturii, cu preocuparea de a pune în lumină anumite tendințe și de a găsi cauzele și consecințele acestor tendințe.

În concepția lui Xenopol asupra cauzalității în succesiune trebuie să disociem două aspecte principale, pe care să le apreciem separat, și anume: a) fundamentarea teoriei seriilor istorice; b) negarea legilor dezvoltării, a legilor „de producțiune" a fenomenelor. În legătură cu fundamentarea teoriei seriilor istorice, putem constata că istoricul ieșean s-a orientat în chip realist spre aspecte importante ale vieții sociale, urmărind în înlănţuirea evenimentelor reale tendinţele lor de dezvoltare într-o epocă dată (după ce, în prealabil, a căutat să afle cauza şi împrejurările care le-au generat). În stabilirea seriilor istorice, Xenopol nu urmează deci o cale speculativă, ele nu sînt categorii prestabilite, ci asocieri de fapte reale, existente într-o conexiune intimă în realitatea istorică.

---

[59] A. D. Xenopol, *Domnia lui Cuza-Vodă*, p. 231.

Seriile istorice pot fi numeroase şi complexe, ca şi factorii care le determină. Ele au un important rol metodologic pentru disciplina istoriei, permiţînd o anumită selectare şi sistematizare a faptelor istorice, contribuind la înţelegerea conexiunilor reale ale evenimentelor. Însemnătatea seriilor pentru istoriografie constă, după Xenopol, în faptul că ele facilitează alegerea evenimentelor mai importante, în înlănţuirea lor, şi permit raportarea faptelor la puterile şi la împrejurările care le-au dat naştere. Ele au deci un rol ordonator şi explicativ în ştiinţa istoriei. Xenopol mai afirmă că ştiinţa istoriei se poate întemeia pe sistemul rezultînd din clasificarea seriilor, din coordonarea, subordonarea şi supraordonarea lor. Seriile permit totodată „să se întrevadă'' tendinţa „obştească'' a dezvoltării, nu însă şi faptele istorice noi.

Cum am văzut, afirmarea sistemului serial este asociată la Xenopol cu negarea „legilor de producţie'', a legilor de dezvoltare în istorie. Este adevărat, la un moment dat, gînditorul admite existenţa unor „legi abstracte'' şi în istorie; în cele din urmă însă, aceste legi abstracte, aplicîndu-se la împrejurările mereu schimbătoare, caracteristice devenirii, se metamorfozează în serii cauzale. Negarea legilor de dezvoltare în istorie, opunerea legii faţă de serie constituie, după opinia noastră, punctul slab al determinismului istoric susţinut de Xenopol. De bună seamă, seriile istorice au o importanţă metodologică reală, dar stabilirea lor nu constituie, pentru cercetător, decît o primă treaptă spre aprofundarea procesului dezvoltării, a determinismului istoric complex, o primă treaptă spre aflarea „cadrelor generale'' ale devenirii istorice, cum se exprimă chiar gînditorul ieşean.

Seriile istorice, asociate cu teoria factorilor, nu pot explica însă un moment important al dezvoltării, şi anume ordinea în care se succedă aceşti factori, nu pot stabili o ierarhie a lor, raporturile ce se stabilesc între ei în diverse epoci istorice. Apariţia şi dispariţia seriilor sînt, practic, lăsate în voia întîmplării sau cel puţin neexplicate, pentru că dincolo de serii Xenopol nu admite existenţa unor legi generale ale dezvoltării, deşi gînditorul constată uneori existenţa unei „fatalităţi'' a evoluţiei istorice. Lanţurile cauzale alcătuiesc în istorie reţele foarte complicate, a căror interacţiune este greu de explicat în lipsa legilor dezvoltării sociale. De aceea seriile istorice nu ar trebui să fie opuse legilor, ci privite doar ca o *treaptă* în procesul manifestării necesităţii. Numai integrată unei concepţii deterministe şi materialiste consecvente, teoria seriilor îşi relevă importanţa metodologică reală.

Strîns legată de problema determinismului şi a seriilor cauzale este şi chestiunea previziunii în istorie, abordată de Xenopol în mai multe studii.

Problema previziunii în istorie stă în atenţia istoricului ieşean de la primele sale lucrări, ea căpătînd însă o rezolvare definitivă abia în scrierile elaborate după apariţia lucrărilor de teorie a istoriei. Puse faţă în faţă, tezele susţinute de A. D. Xenopol în această chestiune în diverse scrieri par contradictorii : contradicţia pare că există nu numai între epoca de tinereţe şi cea de maturitate — explicabilă uşor printr-o evoluţie a convingerilor gînditorului —, ci și între unele teze referitoare la previziune din ultima și cea mai importantă perioadă a activității sale, cînd, de pildă, gînditorul afirmă categoric : „Nu se pot prevedea fenomenele viitoare ale dezvoltării” [60], dar susține în același an : „Este netăgăduit că spiritul e uneori în stare de a percepe adevăruri asupra unor fapte ascunse încă în tainele viitorului” [61] și chiar face unele previziuni confirmate azi (destrămarea Imperiului turcesc și a celui austro-ungar, instaurarea unei lumi mai bune în țara noastră etc.). O cercetare a concepției lui A. D. Xenopol în această importantă problemă se impune deci spre a clarifica punctul său de vedere.

În primele sale scrieri, cum s-a văzut, A. D. Xenopol împărtășea entuziasmul oarecum general al oamenilor de știință din a doua jumătate a secolului trecut cu privire la posibilitatea previziunii în toate domeniile științei, entuziasm bazat pe încrederea în capacitatea nelimitată a omului de a cunoaște legile realității. Echivalarea cunoașterii cu posibilitatea de a prevedea devenise atunci o axiomă, cristalizată în formula bine cunoscută a lui A. Comte : „*Savoir c'est prévoir*”. Încă în studiul *Istoriile civilizațiunei*, apărut în 1869 în mai multe numere din „Convorbiri litarare”, A. D. Xenopol afirma că istoria trebuie să dezvăluie „dinamica progresului”, „legile după care omenirea (sau un popor) se dezvoltă” [62]. Într-o amplă recenzie publicată în 1870, intitulată *Opul lui Edgard Quinet*, „*La création*”, consemna de asemenea ca fiind specifică timpurilor moderne „tendința de a cerceta legile după care se produc fenomenele spiritului”. Din această tendință, susținea viitorul istoric, „s-a născut știința economică, știința psihologică, știința istorică și în genere s-a introdus în toată cugetarea omenească asupra producerilor spiritului însuși *ideea de lege*, care dă acestei cugetări caracterul științific adevărat” [63]. Introducerea ideii de lege în disciplinele enumerate — între care și istoria — avea drept consecință directă posibilitatea previziunii, pe care A. D. Xenopol o relevă în continuare. Încrederea tînărului publicist în științele sociale era foarte mare, din moment ce el afirma mai departe că progresul, soarta popoarelor, „guvernarea lor după o cale sigură, și nu după vecinici încercări atîrnă de la progresul științelor sociale” [64]. A. D. Xenopol își punea atunci mari speranțe în cunoașterea legilor istoriei : „În viața popoarelor, pînă nu se vor descoperi legile după care aceasta se îndeplinește în un mod sănătos și normal, omul va fi sclavul mersului lucrurilor”.

Și în anul următor A. D. Xenopol împărtășește aceeași încredere în ideea previziunii, după cum rezultă din seria de articole publicate tot în „Convorbiri literare” sub titlul comun *Studii asupra stării noastre actuale* și în special din studiul apărut ulterior și în broșură separată cu titlul *Despre învățămîntul școlar în genere și îndeosebi despre acel al istoriei*. O anumită nuanțare a modului în care abordează problema previziunii se poate remarca însă de pe acum : „Scopul istoriei — scria Xenopol în 1871 — este de *a ne face să înțelegem starea de față a fiecărui popor în parte și a omenirei în genere și direcția pe care vor apuca popoarele și*

---

[60] A. D. Xenopol, *Despre metoda în știință și istorie*, București, 1910, p. 17.

[61] Idem, *Sociologia și socialismul*, București, 1910, p. 5.

[62] Idem, *Istoriile civilizațiunei*, în „Convorbiri literare”, 1869, nr. 8, p. 121.

[63] Idem, *Opul lui Edgar Quinet, „La création”*, în „Convorbiri literare”, 1870, nr. 11, p. 179.

[64] *Ibidem*.

omenirea în viitor" [65]. Se observă că tînărul doctor în filozofie și drept nu mai vorbește despre posibilitatea calculării precise a evenimentelor istorice, ci doar despre *direcția* pe care vor apuca popoarele în viitor. Ideea unor „legi nestrămutate după care se împlinește soarta popoarelor" este menținută încă și în această scriere. (Mai mult, A. D. Xenopol face trimitere la o altă lucrare a sa, e vorba de *Cuvîntarea rostită pe mormîntul lui Ștefan cel Mare*, în care, între altele, caută să clarifice raportul dintre legea istorică și libertatea umană, problemă soluționată de el printr-o perspectivă apropiată de cea a materialismului istoric).

Din această trecere în revistă a opiniilor lui A. D. Xenopol cu privire la previziune, expuse în lucrările sale de tinerețe, se poate constata că viitorul istoric împărtășește ideea previziunii atît în științele naturii, cît și în științele sociale, în care include în mod expres și istoria. De asemenea, se observă că el asociază în mod constant posibilitatea previziunii cu ideea de lege, admisă pentru toate domeniile științei. Mai constatăm însă că ideea de lege e acceptată pentru viața socială și spirituală fără a fi demonstrată, fără a se cerceta specificul fenomenelor istorice, ca și modul de manifestare a legilor în domeniul istoriei.

Punctul de vedere al lui A. D. Xenopol asupra legilor istorice, asupra previziunii în acest domeniu suferă o modificare importantă în cursul elaborării lucrărilor sale de teorie a istoriei. Legea, susține Xenopol în scrierile sale teoretice, nu poate apărea decît acolo unde fenomenele se repetă, adică se reproduc necontenit în același mod, în părțile lor esențiale.

El definise dintru început istoria ca „o disciplină ce se îndeletnicește cu dezvoltarea" [66], o disciplină care are ca obiect fenomenele de succesiune irepetabile, nesupuse unor „legi de producțiune". „Năzuința cugetătorilor cari voiesc să prefacă istoria, de a închega în noțiuni și judecăți obștești producerea fenomenelor succesive, de a le formula în legi, se va lovi totdeauna de nerăsturnata piedică a nerepetării fenomenelor succesive" [67]. Civilizația feniciană, civilizația greacă au fost unice, exemplifică istoricul ieșean această teorie, ca și cruciadele, revoluția de le 1789, cea din 1848, evenimente care nu se vor mai produce niciodată *așa cum au fost*. Fenomenele succesive sînt unice, precizează A. D. Xenopol, și „nu se mai reproduc niciodată" [68]. Ideea este reluată de nenumărate ori și se întîlnește aproape în toate comunicările prezentate secțiunii istorice a Academiei Române. Concluzia ce rezultă din această caracteristică, atribuită fenomenelor succesive, este ideea că pentru ele „nu există... o lege de producțiune adică de reproducțiune la infinit" [69]. De aici decurge în mod logic imposibilitatea previziunii în cazul fenomenelor succesive. Citînd maxima lui A. Comte : „A ști pentru a prevedea și pentru a putea", A. D. Xenopol exprimă un punct de vedere opus : „Noi susținem, dimpotrivă, că această prevedere a lucrurilor viitoare succesive este cu neputință" [70]. Într-o comunicare din 1913, acest punct de vedere este întărit și reafirmat cît se poate de categoric : „Cît despre faptele succesive, prevederea lor este absolut cu neputință din pricină că aceste fapte fiind totdeauna nouă și unice, legea repețirii lor nu poate fi prinsă, ceea ce împiedică prevederea. A prevedea ceva *nou* și care nu s-a mai întîmplat încă este un nonsens și o contrazicere" [71].

---

[65] Idem, *Studii asupra stării noastre actuale*, în „Convorbiri literare", 1871, nr. 20, p. 319.

[66] A. D. Xenopol, *Expunere pe scurt a principiilor fundamentale ale istoriei*, în volumul A. D. Xenopol, *Scrieri sociale și filozofice*, Edit. științifică, București, 1967, p. 218.

[67] *Ibidem*, p. 221.

[68] *Ibidem*.

[69] Idem, *Principiile fundamentale ale istoriei*, p. 276.

[70] *Ibidem*, p. 275.

Imposibilitatea previziunii unor fenomene succesive noi este amplu argumentată de A. D. Xenopol. Pe lîngă invocarea tezei despre inexistența unor legi ale devenirii, el se mai referă și la intervenția unor forțe noi în procesul istoric, în special a elementului individual și a întîmplării. Întîmplarea și intervenția personalității omenești, susține gînditorul în studiul *Neconștiutul în istorie*, dau adeseori naștere unor fapte ce nu pot fi prevăzute de conștiință și nici supuse voinței. De aceea seria istorică „poate să se îndeplinească sau în sensul îndreptării luate, sau să se întoarcă tocmai în sens potrivnic, după cum va hotărî-o soarta" [72]. În altă comunicare susținea, de asemenea, că „nu se poate formula nici o lege pentru întîmplare (hazard)" [73].

S-ar părea din cele relatate pînă aici că punctul de vedere al lui A. D. Xenopol în problema previziunii s-ar fi schimbat în mod radical în raport cu poziția sa din lucrările de tinerețe, cînd se manifestase ca un partizan plin de optimism al ideii anticipării în domeniul dezvoltării sociale. După cum se va vedea, schimbarea, deși există, nu e totuși radicală. Observăm, mai întîi, că Alexandru D. Xenopol neagă posibilitatea prevederii unor *fenomene noi*, a unor *fapte concrete*, a unor evenimente istorice în *concretitudinea lor*. El utilizează chiar termenul de „legi *concrete* de producțiune". Pe acestea le neagă gînditorul, care admite totuși existența în istorie a unor „cadre obștești" [74], a unui „general deosebit", identificat cu seriile cauzale. Se poate spune că istoricul ieșean neagă doar posibilitatea de a prevedea concretul, evenimentul istoric în sine, faptul individual, admițînd în schimb — după cum vom vedea îndată — că poate fi prevăzută „direcțiunea în care se vor mișca aceste fapte, în ele înseși necunoscute" [75]. Această ultimă idee este reluată și explicată în mai multe studii. Spiritul nu poate decît „să întrevadă această direcție — afirmă A. D. Xenopol în *Sociologia și socialismul*, referitor la mersul evenimentelor istorice — fără a putea niciodată să-și închipuie și faptele pe care timpul le va înlănțui în seriile viitoare" [76]. Amintind însă și de data aceasta că întîmplarea poate interveni în cursul evenimentelor, A. D. Xenopol avertizează : „Se vede deci cu cîte îngrădiri trebuie privită facultatea de prevedere a sociologiei pentru faptele succesive" [77]. Așadar, în cele din urmă, ideea de prevedere este acceptată, dar cu anumite rezerve. Entuziasmul lipsit de spirit critic din anii tinereții a făcut loc în scrierile de maturitate discernămîntului critic, analizei riguroase a faptelor, care îl determină pe autor să abordeze cu mai multă prudență ideea previziunii, cu o prudență exagerată uneori, la care se adaugă unele rețineri dictate de considerente de sistem, dar justificată în principiu și mai conformă cu spiritul științific.

În una din ultimele comunicări prezentate în ședințele Academiei, A. D. Xenopol se apropie cel mai mult de rezolvarea științifică a problemei printr-o formulare mai adecvată a soluției: „legile sociologice învoiesc cu toate acestea o prevedere cu totul obștească, dedusă din seriile istorice ce le-au dat naștere" [78]. Într-adevăr, filozofia științifică admite azi că numai generalul (obștescul) se poate întrevedea, întrucît numai generalul este exprimat de legi, nu și forma concretă pe care o va lua în viitor.

---

[71] Idem, *Ideile de legi și de prevedere*, în *op. cit.*, p. 342.
[72] Idem, *Neconștiutul în istorie*, București, 1907, p. 23.
[73] Idem, *Metoda în științe și în istorie*, București, 1910, p. 5.
[74] Idem, *Noțiunea valorii în istorie*, în *op. cit.*, p. 308.
[75] Idem, *Principiile fundamentale ale istoriei*, p. 282.
[76] Idem, *Sociologia și socialismul*, p. 6.
[77] *Ibidem*.

Acceptarea ideii după care generalul, direcția obștească a dezvoltării se poate întrevedea se bazează în concepția lui A. D. Xenopol pe teoria seriilor istorice, serii fundamentate pe principiul cauzalității.

A. D. Xenopol credea că se poate suplini absența legilor în istorie — postulată de teoria sa — prin sistemul serial, rezultat din clasificarea seriilor istorice. Prin noțiunea de serie, așa cum e aplicată în scrierile istorice de la începutul secolului nostru — *Domnia lui Cuza Vodă* și *Istoria partidelor politice* —, el urmărea să surprindă *tendințele* în evoluția unor aspecte ale realității, ale unor instituții sau compartimente ale vieții sociale, țel realizabil dacă avem în vedere acceptarea de către marele istoric a principiului cauzalității, bază a legității și a previziunii. Desigur, faptul că A. D. Xenopol împărtășește teoria factorilor, ca și tendința de a absolutiza momentul schimbării și individualul în procesul dezvoltării nu i-au permis să înțeleagă dialectica generalului și a individualului, raportul dintre repetabilitate și unicitate în dezvoltare, l-au dus la anumite oscilări în problema previziunii. Dar spiritul său realist, care l-a condus spre principiul cauzalității, l-a ajutat în cele din urmă să depășească aceste oscilări, să accepte ideea despre posibilitatea de a prevedea *direcția generală* a dezvoltării. Marx atrăgea atenția în *Capitalul* că legile sociale, care se manifestă doar ca o *tendință*, pot oferi o imagine asupra viitorului, dar, desigur, o imagine cu totul generală; „Este vorba — explica Marx — *de înseși aceste legi*, de aceste *tendințe*, care acționează și se impun cu o necesitate de fier. Țara mai dezvoltată din punct de vedere industrial arată țării mai puțin dezvoltate doar imaginea propriului ei viitor" [79].

În cursul dezbaterii problemei despre posibilitatea previziunii, A. D. Xenopol nu s-a mărginit la considerații teoretice, ci a abordat adesea chestiuni practice de istorie propriu-zisă, exprimîndu-și punctul de vedere și asupra evoluției evenimentelor istorice contemporane lui. El nu a evitat anumite anticipări, atunci cînd credea că seriile istorice îndreptățesc o prognoză. De pildă, exemplificînd teza sa după care „istoria nu poate decît întrevedea, după îndreptarea pe care faptele o au urmat în trecut și pînă în vremurile noastre", direcția lor viitoare, istoricul nota: „Așa, bunăoară, istoria poate întrevedea sfîrșitul stăpînirii turcești în Europa și schimbarea în alcătuirea împărăției Habsburgilor" [80], cu rezerva însă că „închipuirea faptelor înseși" care vor pune capăt stăpînirii otomane sau a celor care vor da o altă formă de existență naționalităților ce alcătuiau atunci Imperiul austro-ungar nu este posibilă (rezervă, desigur, îndreptățită, întrucît se referea la elementul individual, concret, la fenomen, nu la esența sa).

A.D. Xenopol a căutat să pătrundă sensul istoriei și în alte probleme importante ale epocii. Referindu-se la mult controversata problemă a socialismului, a mișcării socialiste și a perspectivelor ei, gînditorul scria: „Seria faptelor constatate pînă acum în un chip hotărît ne arată o tendință către îmbunătățirea condiției claselor care trăiesc din munca mîinilor lor. Dacă socialismul voiește să ajungă la acest rezultat, este aproape sigur că el va fi atins" [81]. „Seria socialistă" îi apărea lui Xenopol ca fiind rezultatul unor cauze reale, care își așteaptă rezolvarea. Prevăzînd o îmbunătățire a situației claselor muncitoare în viitor, el se abține totuși să accepte ca sigură „forma prevăzută de socialiști pentru societatea viitoare" sau modalitățile preconizate de ei pentru realizarea țelului propus. Nerecunoașterea existenței unor „legi de producțiune" în istorie determină rezervele sale, nu tocmai justificate în cazul de față. Totuși, admiterea principiului cauzalității, precum și atitudinea sa realistă și general-progresistă îl determină să remarce tendința obiectivă, consemnată de realitatea istorică, spre „o îmbunătățire a stării clasei muncitoare". De aici urmează recomandarea sa plină de semnificație : „Sociologia trebuie să păstreze față cu socialismul o atitudine espectativă plină de bunăvoință" [82]. Într-o împrejurare tragică pentru țărănimea noastră, în anul marilor răscoale țărănești — 1907 —, A. D. Xenopol căuta din nou să descifreze sensul istoriei și să anticipeze asupra viitorului. Întrebîndu-se care va fi soarta civilizației în viitor, istoricul patriot își afirmă încrederea deplină în acest viitor și în special în viitorul țării sale. Văzînd cauzele frămîntărilor sociale din vremea sa — grevele lucrătorilor industriali, răscoale țărănești — în încălcarea principiului de dreptate și de bine, A. D. Xenopol se întreabă : „Însemnează însă toate aceste mișcări pentru realizarea ideii dreptului care frămîntă omenirea actuală că ne apropiem de zilele de apoi ; că civilizația este în pericol, că aceste frămîntări vor readuce omenirea la timpurile cele vechi de barbarie... ? Noi nu o credem — răspunde hotărît istoricul și gînditorul ieșean — ; noi vedem în asemenea frămîntări, fierberi din care va ieși o lume nouă. Vedem în ele un pas uriaș al evoluției, pe urma căruia va răsări o lume mai dreaptă, mai adevărată și mai frumoasă — și tot către aceeași cale ne îndreaptă și marea turburare prin care trece acuma iubita noastră țară" [83].

---

[78] A. D. Xenopol, *Ideile de legi și de prevedere*, în *op. cit.*, p. 342.
[79] K. Marx, *Capitalul*, Edit. politică, București, 1960, p. 44.
[80] A. D. Xenopol, *Sociologia și socialismul*, p. 9.

Asemenea anticipări asupra mersului evenimentelor contemporane, cum sînt cele citate mai înainte, implicau o atitudine de încredere în posibilitatea previziunii, atitudine în deplin acord cu teza fundamentală susținută de A. D. Xenopol în această problemă, teză foarte importantă, pe care ținem s-o relevăm încă o dată : istoria nu poate prevedea faptul concret, forma evenimentelor, dar poate să întrevadă direcția generală a dezvoltării lor.

PROBLEME DE FILOZOFIA CULTURII

În domeniul filozofiei culturii, A. D. Xenopol are contribuții demne de reținut de istoria filozofiei românești. Legate, ca și în cazul predecesorilor, de problematica concretă ridicată de procesul modernizării României, preocupările sale în sfera teoriei culturii se disting — în comparație cu cele care l-au precedat — printr-o ținută teoretică elevată, marcînd o etapă distinctă în istoricul acestei probleme la noi. Formulările cu caracter teoretic nu se mai întîlnesc, la Xenopol, în contextul unor lucrări de politică, a culturii sau al unor programe literare. Deși menite, în ultimă instanță, să fundamenteze o anumită direcție în orientarea culturii, lucrările sale au un pronunțat caracter teoretic. Abordarea teoretică a problematicii culturii este la el programatică, după cum rezultă din următoarea mărturisire: „În secolul nostru unde reflexiunea pătrunde totul, unde instinctul se retrage din ce în ce, o însemnare a direcțiunei pe care mai cu seamă ar trebui să o apuce activitatea inteligenței noastre nu ne-a părut nepotrivită și de aceea am îndrăznit a supune compatrioților mei această primă încercare în cadrul științei'' [84] (este vorba de studiul *Cultura națională*, cu care a debutat în publicistică).

---

[81] *Ibidem*, p. 6.
[82] *Ibidem*, p. 11.
[83] A. D. Xenopol, *Evoluția în istorie*, în *op. cit.*, p. 330.

În studierea conceptului de cultură națională, gînditorul elaborează mai întîi un aparat conceptual și numai după ce, cu ajutorul unei demonstrații riguroase, susținută de o informație adecvată, de nivel european, definește noțiunile fundamentale cu care operează, deduce de aici concluziile ce se impun pentru realitatea țării noastre, atent studiată.

O primă temă cercetată de Xenopol — și care are un caracter fundamental, rămînînd de aceea cea mai importantă dintre preocupările sale în acest domeniu — este aceea a definirii conceptului de cultură națională. Cercetările sale nu s-au oprit însă aici. În *Istoriile civilizațiunei*, el analizează factorii care concură la realizarea progresului social, temă reluată în lucrările de teoriei a istoriei, iar în altă lucrare, în *Studii asupra stării noastre actuale*, face aplicarea practică a concluziilor teoretice la care a ajuns. În fine, peste cîteva decenii, gînditorul abordează problema valorilor în strînsă legătură cu preocupările sale de filozofia istoriei.

În abordarea problematicii care face obiectul studiului *Cultura națională*, Xenopol este mînat de resorturi patriotice, dar interesul său a fost stimulat și de filozofia romantică germană, cu care a luat contact în perioada studiilor, de asemenea preocupată de problema specificității naționale [85].

Țelul principal al studiului *Cultura națională* îl constituie delimitarea precisă a sferei culturii naționale și relevarea principalelor note ale conținutului ei. Xenopol pornea de la premisa că stimularea culturii naționale reprezintă pentru români o necesitate istorică, deoarece, așa cum ține să precizeze, „orice progres pe cale civilizațiunii nu are pentru noi o adevărată valoare decît întrucît (se) reflectează asupra naționalității noastre'' [86].

Gînditorul considera că un popor abia trezit la viață, integrat adică de curînd ritmului civilizației moderne, se poate afirma în familia celorlalte popoare în primul rînd prin cultura sa națională, prin dezvoltarea spiritualității sale specifice. Xenopol pune explicit problema în termenii raportului cosmopolitism-naționalitate, pronunțîndu-se hotărît în favoarea celui din urmă termen, singurul apt să asigure progresul poporului nostru.

Dacă în studiile economice gînditorul milita pentru dezvoltarea industriei naționale, în cele de filozofia culturii, conștient de imperativul epocii, el se pronunță cu tot atîta fermitate pentru „îndreptarea silințelor'' spre domeniile culturii naționale.

Dar înainte de a cerceta conceptul de cultură națională, credincios programului său de abordare teoretică a problemei, gînditorul își propune să definească însăşi noţiunea de *cultură*. El caută să stabilească anume „elementele" culturii şi „mecanismul" prin care omul devine capabil de cultură — spre a deduce apoi particularismele culturii naţionale. „Elementele de cultură — scrie Xenopol — sînt două şi numai două: sufletul şi impresiunile primite de el din lumea exterioară; din alimentarea unuia prin celelalte decurge necontenit progresul omenirii, şi acesta tinde spre infinit"[87].

---

[84] A. D. Xenopol, *Scrieri sociale și filozofice*, Edit. științifică, București, 1967, p. 145.

[85] Cf. A. D. Xenopol, *Scrieri sociale și filozofice*. Studiu introductiv de N. Gogoneață și Z. Ornea.

[86] A. D. Xenopol, *Cultura națională*, în *op. cit.*, p. 177.

Punînd accentul, în definirea culturii, pe potenţele psihologice ale popoarelor, Xenopol nu priveşte psihicul în sine, izolat de mediul ambiant, ci, dimpotrivă, relevă strînsa lor legătură. Sufletul este alcătuit din complexul „puterilor" cu care se naşte omul (judecata, gîndirea), dar, pentru a se produce cultura, este nevoie şi de impresiile venite din lumea exterioară. Cînd sufletul omului apare pe lume, el este gol, este o „oglindă infinită", în care încă nu s-a răsfrînt nimic, afirmă Xenopol în spiritul filozofiei lui Locke. Prin simţuri, sufletul primeşte apoi „impresiuni variate", „icoane" ale obiectelor naturii. Reprezentările şi noţiunile care iau naştere din aceste impresiuni, în virtutea unor legi proprii psihicului uman intră în raporturi „infinit variate" în tot timpul vieţii individului. Dar oare dispar aceste „icoane" şi noţiuni o dată cu nimicirea indivizilor? Nu, afirmă hotărît gînditorul, relevînd în continuare mecanismul constituirii culturii. Pentru Xenopol, cultura înseamnă progres, iar acesta nu este posibil să se realizeze fără dimensiunea istorică. Generaţiile ce se succedă îşi transmit în curgerea veacurilor noţiunile acumulate, sub forma de „exemplu, consiliu sau învăţătură" în felul acesta „experienţa seculilor trecuţi devine comoara celor viitoare"[88].

Problema definirii „elementelor" şi a „mecanismului" constituirii culturii este, cum se vede, sumar tratată de Xenopol; aceasta se explică prin faptul că ea are doar menirea unei introduceri care oferă cîteva elemente de bază în chestiunea principală urmărită de el, aceea a delimitării „cîmpului" culturii naţionale, a ceea ce are specific o cultură în raport cu celelalte.

Trecînd la analiza specificului naţional, Xenopol caută să stabilească, mai întîi, care din cele două „elemente" ale culturii determină acest specific. Întrucît legile sufletului sînt identice la toţi oamenii, ele nu pot constitui cauza acestui specific, remarca gînditorul, referindu-se la primul element. Rămîne atunci să se recurgă la celălalt element al culturii, şi anume la „tezaurul de reprezentaţiuni şi de noţiuni ce sufletul uman poate conţine". Din acest tezaur de noţiuni, gînditorul le elimină însă de la început pe cele ştiinţifice, întrucît noţiunile ştiinţifice renunţă la orice particularism, reţinînd tocmai ceea ce e general în fenomene. Xenopol ajunge astfel la concluzia că „elementul culturii naţionale a unui popor" îl constituie „complexul de noţiuni ce acel popor, în cercul hotărît lui de natură, va fi adunat în sufletul său"[89].

Acest complex de noţiuni ce constituie specificul culturii naţionale este şi el produsul a trei cauze principale: 1) aspectul diferit al naturii în regiunile ocupate de popoare; 2) „diversitatea constituirii trupului" la diferite popoare; 3) acţiunea sufletului asupra naturii exterioare. Aceasta ultimă cauză e considerată a fi cea mai importantă.

---

[87] *Ibidem*, p. 79.
[88] *Ibidem*.
[89] *Ibidem*, p. 81.

Prin referiri la climă, la relief și vegetația unui ținut, Xenopol pune în lumină acțiunea mediului geografic-natural asupra culturii, rolul său stimulator sau inhibitor în dezvoltarea unei culturi : în funcție de aspectul regiunii ocupate, sufletele popoarelor primesc impulsiuni particulare. Dar aceste impulsiuni, scrie gînditorul referindu-se la acțiunea celei de-a doua cauze — caracteristicile antropologice — , sînt nuanțate în mod deosebit „în trecerea lor prin organele simțului ideal, pentru a ajunge în suflet'' [90]. Xenopol insistă asupra strînsei legături dintre suflet și trup, ca și asupra importanței văzului și auzului, „organele ideale'' ale spațiului și timpului, prin care, în principal, sufletul comunică cu lumea exterioară.

Dacă cele două cauze analizate pînă acum acționează mai mult pasiv, un rol activ și mult mai important în constituirea tezaurului culturii naționale îndeplinește cea de-a treia cauză : acțiunea sufletului însuși asupra naturii exterioare, realizată în cursul dezvoltării istorice a omenirii. Această acțiune este înțeleasă în mod complex, ca fiind și ea determinată de anumite necesități obiective, și totodată nu ca o simplă reacție pasivă de adaptare, ci ca una activă și creatoare. „Dezvoltarea istorică a unui popor — scria Xenopol — este rezultatul mulțămirei necesităților sale, mai întîi a celor fizice, apoi a celor intelectuale și morale. Progresul este productul acestor aspirațiuni nemărginite către perfecționarea materială, intelectuală și morală'' [91]. Rezultatul dezvoltării istorice a unui popor este deci dublu : pe de o parte, în sufletul său se adună și se formează „șiruri de noțiuni'' (sub imperiul necesităților vieții și în funcție de condițiile sale de viață — mediu, clima, îndeletniciri — care determină și calitatea acestor noțiuni), iar pe de altă parte, lumea interioară astfel constituită „pășește din nou în lumea exterioară'', producînd cultura.

În activitatea creatoare de cultură, sufletul are o funcție esențialmente activă. Cultura nu este o simplă reproducere a lumii interioare, ce s-a format din impulsiunile primite din afară ; ea este *creație* : „În adîncul mister al ființei omenești sînt ascunse puteri creatoare care intră în mijlocul țesăturei complicate a cuprinsului sufletesc, umplu cu o viață nouă fiecare element ca prin o suflare dumnezeiască și fac ca sufletul să reverse cuprinsul său în lumea exterioară sub forme determinate de acele puteri'' [92]. Aceste puteri ce lucrează asupra cuprinsului sufletesc spre a da naștere formelor culturii au menirea de a satisface anumite necesități ale ființei omenești, căci „cultura nu e produsă decît prin cerințele naturei omenești'' [93], precizează gînditorul, pentru a evita posibilitatea unor interpretări eronate ale afirmațiilor sale.

Spre a delimita cu mai multă precizie sfera culturii naționale, Xenopol pornește de la constatarea că omul are „o natură întreită'', poate fi adică privit ca individ, ca membru al umanității sau ca „membru al acelei societăți determinate de natură pe care am studiat-o sub numele de popor'' [94]. Formele vieții sale pot răspunde cerințelor determinate de fiecare din aceste situații în care se află el.

Cultura națională nu răspunde exclusiv naturii fizice sau celei spirituale a omului, pentru că, așa cum s-a văzut, ea este o rezultantă a interacțiunii lor și, în consecință, formele culturii naționale răspund unei „naturi mediane'' a omului, care stă între cea fizică și cea spirituală a ființei omenești. Care ramuri ale activității umane vor intra deci în cîmpul culturii naționale? Mai înainte, gînditorul exclusese știința din această sferă, întrucît ea este universală. Ca fiind în afara cîmpului culturii naționale, el mai consideră religia, comerțul și industria. Religia — pentru că credința e ceva cu totul individual, ce pornește din sufletul fiecărui om și nu are valoare decît pentru el. Cît privește comerțul și industria, acestea au menirea tocmai de a pune „în comunicațiune'' popoarele, de a bucura pe orice individ, prin urmare, caracterul național e împotriva esenței lor.

---

[90] *Ibidem*, p. 92.
[91] *Ibidem*, p. 93.
[92] *Ibidem*, p. 100–101.
[93] *Ibidem*, p. 101.
[94] *Ibidem*.

În consecință, în sfera culturii naționale gînditorul include următoarele ramuri ale activității omenești: limba, dreptul și moravurile, literatura și tradițiile, artele frumoase.

Limba răspunde pe deplin cerințelor formulate cu ocazia definirii culturii naționale: ea reproduce complexul de noțiuni adunate de un popor în sufletul său, comunică interiorul sufletesc al unui popor, satisfăcînd simțul sociabilității ce se dezvoltă „natural în omenire numai sub forma de popoare''. Mai mult, limba este semnul cel mai clar al naționalității, ea crește, se dezvoltă și decade o dată cu poporul care o vorbește. Dezvoltîndu-se împreună cu întregul cuprins sufletesc al unui popor, ea are o dezvoltare istorică, adică liberă, spontană, ține să precizeze gînditorul, respingînd reglementările arbitrare ce s-ar aduce în domeniul lingvistic. Cu ocazia examinării limbii ca ramură a culturii naționale, Xenopol face o serie de observații și recomandări în problema introducerii neologismelor, a terminologiei științifice și altele, în spiritul orientării junimiste, care, cum se știe, s-a impus în cele din urmă în cultura noastră.

Dreptul și moravurile sînt considerate și ele ca expresii ale lumii interioare, legate indisolubil de simțul sociabilității și de voința indivizilor. Deși înnăscută sufletului uman, ideea de drept, atunci cînd se realizează în lumea exterioară, are valoare numai pentru indivizii unui popor, scrie autorul. Din faptul că dreptul are o dezvoltare istorică diferită „după timpuri și locuri'', Xenopol trage concluzia că nu poate fi vorba de o știință a dreptului realizată pe baza dreptului natural, ci doar de o știință realizată pe o bază istorică, întrucît dreptul se dezvoltă necontenit. Împotriva obiecției că dreptul roman este adoptat de majoritatea popoarelor moderne, el observă că „recepțiunea dreptului roman este un fapt anormal în istorie''[95] și conchide în această problemă: „Codificațiunea trebuie să fie expresiunea dreptului dezvoltat în popor, iară nu o regulare arbitrară a relațiunilor acelui popor, prin legi străine sau imitate de la străini''[96].

Cît privește literatura și tradițiile, autorul remarcă, pe bună dreptate, că nu există obiecții pentru includerea lor în sfera culturii naționale. Literatura e strîns legată de limbă, ca element esențial în constituirea ei, ca formă de exprimare a unui cuprins sufletesc, iar tradițiile, în măsura în care se nasc în sufletul unui popor din urmele lăsate de fapte, nu pot să intereseze decît pe aceia în mijlocul cărora s-au produs.

Trecînd la analiza artelor frumoase, ca ultimă componentă a culturii naționale, Xenopol afirmă că acestea, ca și literatura, „tind a mulțămi și ele necesitatea simțită de sufletul omenesc de a găsi repaos și fericire prin cufundarea totală și nemijlocită a sa în alte existențe reale sau ideale"[97]. Această uitare se sine se realizează prin contemplarea unor existențe care fac parte din natura ce ne înconjoară sau sînt produse ale sufletului omenesc și înalță sufletul în afara sferei materiale și prozaice a vieții cotidiene. Arhitectura, sculptura, pictura, muzica și poezia — privite ca întrupări ale frumosului în forme sensibile — sînt trecute succesiv în revistă spre a evidenția elementele prin care se integrează în cultura națională : arhitectura creează monumente ce intră în tradiție, sculptura, prin idealul în privința ,,tipului poporului'' urmat de artist dobîndește un caracter particular, pictura reflectă specificul național prin peisaj și scenele istorice, muzica, ca expresie a cuprinsului sufletesc, ,,face un pas mai departe . . . în facultatea de a lua un caracter național'' și, în fine, poezia atît prin limbă, cît și prin imaginile sensibile ce exprimă anumite stări sufletești ia un caracter diferit în funcție de popoare.

---

[95] *Ibidem*, p. 122.

[96] *Ibidem*.

După aceste analize detaliate ale formelor culturii naționale, Xenopol dă o definiție cuprinzătoare a conceptului studiat și îi subliniază importanța : ,,Cultura națională a unui popor consistă mai înainte de toate în păstrarea, dezvoltarea și cultivarea limbei sale, apoi în regularea raporturilor indivizilor săi atît a celor de drept, cît și a celor de moravuri după formele ce sufletul său a dezvoltat pentru împlinirea lor, în cercetarea trecutului său ca popor, ca existență particulară în această lume, pentru a înțelege prezentul și a întrevede viitorul, în fine în cultivarea artelor și a literaturei, astfeliu ca tot ce este frumos și original în sufletul său să se dezvolte și să se producă în lumea exterioară''[98].

Relevînd importanța culturii naționale, Xenopol o pune în legătură indisolubilă cu existența unui popor, a cărui conștiință de sine se poate menține trează doar prin cultivarea ramurilor ce intră în alcătuirea acestui concept. Atitudinea gînditorului nu este însă exclusivistă : el nu desparte viața națională a unui popor de aspirațiile universale ale omenirii, ci o încadrează în comunitatea largă a umanității, cu observația îndreptățită că ,,numai popoarele care au ajuns la o viață națională, la o conștiință clară a existenței lor au produs ceva pentru binele omenirii''[99]. Cultivarea domeniilor ce exprimă specificul național nu trebuie făcută, mai spune Xenopol, în opoziție cu cele ce răspund nevoilor omenirii întregi : știință, industrie, comerț etc. Omul e născut pentru progres, și individul sau un popor izolat este incapabil de progres. Cultura unui popor nu are o importanță exclusivă : există o aspirație a întregii omeniri spre progres, spre ,,perfecționarea individului ca membru al omenirii în privirea sa materială, intelectuală și morală''[100].

Încadrîndu-se în mișcarea de idei determinată de fenomenul numit adesea al redeșteptării naționale, asociat cu procesul modernizării României, preocupările lui A. D. Xenopol pentru problematica culturii naționale s-au soldat cu o contribuție importantă la dezvoltarea filozofiei culturii în țara noastră. Aportul său teoretic este indiscutabil și el nu are numai o valoare istorică. Xenopol vine cu o viziune complexă asupra factorilor determinanţi ai culturii, în care include atît factori de natură obiectivă, cît şi factori subiectivi; atît factori materiali, cît şi factori spirituali. Ierarhizarea acestora, aşa cum o întîlnim la Xenopol, nu este acceptabilă azi; putem remarca şi lipsa dintre aceşti factori a celor social-economici; mai constatăm că în interpretarea literaturii şi a artei, gînditorul a preluat o serie de teze idealiste, care au circulat în epocă, mai ales la „Junimea'', inspirate de estetica lui Hegel şi Schopenhauer. Reţinem însă definiţia dată de Xenopol conceptului de cultură naţională, care, credem, poate sluji ca un punct rodnic de plecare pentru noi discuţii, chiar dacă s-ar putea aduce unele obiecţii, în legătură cu includerea dreptului, fără rezerve, în specificitatea naţională. Mai notăm că gînditorul face o serie de observaţii pertinente în legătură cu o formă sau alta a culturii şi formulează propuneri practice pentru stimularea dezvoltării acestora în ţara noastră.

---

[97] *Ibidem*, p. 131.

[98] *Ibidem*, p. 140.

[99] *Ibidem*, p. 145.

[100] *Ibidem*, p. 143.

Studiul *Cultura naţională* a fost urmat de alte articole şi studii în care gînditorul a abordat şi alte aspecte teoretice sau practice legate de sfera culturii. Reţinem polemica sa cu Buckle din studiul *Istoriile civilizaţiunei* în problema factorilor progresului, în cursul căreia concepţia lui Xenopol asupra factorilor civilizaţiei se completează cu puncte de vedere noi. Gînditorul român menţionează acum — între aceşti factori — faptele politice şi sociale, care pot să influenţeze asupra sufletului omului, contribuind în acest fel la geneza formelor culturii.

Participînd la dezbaterile în legătură cu căile progresului în ţara noastră, Xenopol expune de asemenea un punct de vedere deosebit de cel susţinut de Maiorescu, sprijinindu-se şi de data aceasta pe argumente teoretice şi de ordin istoric. În problema „formelor fără fond'', care poate fi subsumată celei despre raportul dintre tradiţie şi inovaţie, Xenopol argumentează poziţia sa în felul următor: „În două chipuri poate să se civilizeze un popor: sau civilizaţiunea este productul său propriu, este pornită de-a dreptul din interiorul său şi ramurile de cultură se dezvoltă treptat cu necesităţile ce apar pe rînd în acel popor, sau un popor e pus deodată în faţă cu o cultură deja existentă şi prin influenţa acesteia el se simte atras spre a ieşi din starea în care se află şi a mulţumi necesităţile ce se dezvoltă atunci în el''[101].

Gînditorul admite deci primirea unor influenţe din partea unei culturi străine, arătînd că nu se poate pretinde unui popor să ofere încă de la începutul dezvoltării sale numai lucruri bune. Fără a nega anomaliile produse de copierea unor instituţii străine, Xenopol nu cere desfiinţarea, ci perfecţionarea instituţiilor, „formelor'', pentru că altfel înseamnă „a ucide chiar posibilitatea progresului, a cărui natură cere de a merge de la rău la bine, de la neştiinţă la ştiinţă''.

În strînsă legătură cu filozofia istoriei, Xenopol a abordat mai tîrziu o altă problemă de mare actualitate din domeniul filozofiei culturii: problema *valorilor*. Deşi chestiunea nu este examinată în sine, prin prisma teoriei culturii, gînditorul are şi aici unele contribuţii care se impun a fi relevate[102].

---

[101] A. D. Xenopol, *Scrieri sociale şi filozofice*, p. 149.

[102] Vezi şi Ion Pascadi, *Din tradiţiile gîndirii axiologice româneşti*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1970.

Căutînd să demonstreze că noţiunea valorii este inaplicabilă în istorie, gînditorul român face cîteva obiecţii teoriei susţinute de neokantieni.

Obiecţia de bază e aceea că „prin noţiunea valorii se introduce un element personal şi antiştiinţific în organismul istoriei" [103]. Prin conţinutul ei, obiecţia lui Xenopol respinge anume subiectivismul teoriei valorilor şi, în principiu, subiectivismul istoric.

Gînditorul român sesizează foarte exact principala slăbiciune a neokantianismului în problema abordată, punînd în evidenţă faptul că, făcînd din valoare factorul organizator al ştiinţei istorice, se introduce în această disciplină un punct de vedere subiectivist, în măsura în care subiectul cugetător are libertatea de a aprecia şi ierarhiza faptele, raportîndu-le la anumite ţeluri ale sale.

Xenopol remarcă totodată caracterul relativ al valorilor, condiţionarea lor de anumite împrejurări sociale în care se află indivizii; cînd este vorba de a aprecia importanţa faptelor istorice, indivizii atribuie o valoare mai mare faptelor legate de interesele lor, de cîmpul lor de activitate şi se orientează în mod unilateral spre anumite grupe de fenomene.

A. D. Xenopol nu neagă intervenţia aprecierii personale în ştiinţă, în selectarea şi ierarhizarea faptelor, apreciere care echivalează cu exprimarea valorii lor. Dar observă că aprecierea personală devine o piedică atunci cînd valoarea e transformată în criteriu de selectare şi ordonare a faptelor, părăsindu-se adevăratul criteriu ce trebuie să se afle la baza ştiinţelor — stabilirea adevărului, eliberat de orice influenţe personale, subiective.

◆

Cu opera lui Xenopol, gîndirea românească a cunoscut o puternică afirmare pe plan european şi chiar mondial.

Mai întîi scrierile referitoare la istoria românilor şi în special *Istoria românilor din Dacia Traiană*, editată şi în limba franceză, l-au impus pe Xenopol ca istoric de mare valoare. O faimă statornică, întrecînd-o cu mult pe cea adusă de opera istorică propriu-zisă, cunoaşte Xenopol cu lucrările sale de teorie a istoriei. Ideile lui Xenopol dau naştere unei adevărate polemici : nume ilustre — Croce, Rickert, Berr, Lacombe — le aprobă sau le aduc obiecţii şi, indiferent de atitudinea faţă de conţinutul scrierii, unanimitatea consemnează trăinicia cercetării.

Cu teoria sa asupra istoriei, Xenopol şi-a cucerit un loc în istoria gîndirii universale. După apariţia lucrării sale nu există istorie a sociologiei, a filozofiei istoriei care să nu-i expună concepţia. Numele lui Xenopol este citat frecvent şi în zilele noastre de către specialişti din alte ţări care abordează diferite probleme ale filozofiei istoriei.

Încadrarea lui Xenopol în istoria culturii ţării noastre şi în istoria gîndirii europene trebuie să ţină seama, în primul rînd, de elementele realist-materialiste ale concepţiei sale filozofice şi sociologice, de latura progresistă a gîndirii sale economice, de contribuţia importantă adusă la elaborarea, dintr-o perspectivă realistă, a problemelor de teorie a istoriei, de studiile sale referitoare la diferite aspecte ale teoriei culturii. Gîndirea sa trebuie apreciată în mod nuanţat, cu relevarea a ceea ce este predominant pozitiv şi consemnarea limitelor impuse de condiţiile istorice în care a trăit gînditorul, de poziţia sa de clasă. Privită în ansamblu, opera sa apare ca o contribuţie de mare valoare la dezvoltarea culturii progresiste româneşti, la afirmarea ei pe plan internaţional[104].

---

[103] A. D. Xenopol, *Noţiunea valorii în istorie*, p. 11.

---

[104] Dintre lucrările referitoare la viaţa şi opera filozofică a lui Xenopol, menţionăm: Octav Botez, *Alexandru Xenopol, teoretician şi filozof al istoriei*, Casa şcoalelor, Bucureşti, 1928; N. Bagdasar, *Filozofia contemporană a istoriei*, Bucureşti, 1930; I. Siadbei, *Învăţaţii noştri — A. D. Xenopol*, Bucureşti, 1940; Eugen Lovinescu, *T. Maiorescu şi contemporanii lui*, Bucureşti, 1943; Athanase Joja, *Despre logica istoriei*, în „Studii" 1962, nr. 6; *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1964; N. Gogoneaţă şi Z. Ornea, *A. D. Xenopol. Concepţia socială şi filozofică*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1965; A. D. Xenopol, *Scrieri sociale şi filozofice*, ediţie, studiu introductiv, comentarii şi note de N. Gogoneaţă şi Z. Ornea, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1967; A. Toma, *Xenopol despre logica istoriei*, Edit. politică, Bucureşti, 1971; *A. D. Xenopol, Studii*, coordonatori: L. Boicu şi Al. Zub, Edit. Academiei, Bucureşti, 1972.

8. CONSTANTIN DIMITRESCU-IAŞI

VIAŢA ŞI OPERA

După moartea prematură a lui Vasile Conta [1], linia materialistă din filozofia românească din ultimele trei decenii ale secolului trecut şi primele două decenii ale secolului nostru a fost ilustrată de C. Dimitrescu-Iaşi.

Născut la Iaşi, la 25 februarie 1849, şi-a făcut studiile universitare în fosta capitală a Moldovei. A fost profesor de filozofie în învăţămîntul secundar, la Iaşi, Botoşani şi Bîrlad. Între 1875—1877 a studiat la universităţile din Berlin şi Leipzig, unde a obţinut titlul de doctor în filozofie, cu o lucrare din domeniul esteticii, intitulată *Der Schönheistbegriff* (*Conceptul de frumos*) şi publicată în acelaşi an (1877) la Leipzig. Întors în ţară, a fost numit profesor la Universitatea din Iaşi [2], de unde a fost transferat, în 1885, la Facultatea de litere şi filozofie din Bucureşti [3]. Şi-a desfăşurat activitatea pînă în 1919, cînd a ieşit la pensie, retrăgîndu-se la Turnu Severin, unde colaborează la ziarul local „Cerna'' şi moare, sărac şi aproape părăsit, la 16 aprilie 1923.

Pe lîngă activitatea de catedră, a avut şi numeroase alte funcţii: a fost rectorul Universităţii din Bucureşti peste 12 ani [4], inspector general al învăţămîntului, directorul Bibliotecii centrale de stat din Bucureşti, directorul Şcolii normale superioare din Iaşi, apoi al Seminarului pedagogic universitar [5] din Bucureşti timp de peste 20 de ani.

C. Dimitrescu-Iaşi este una din figurile luminoase din trecutul nostru cultural, un însemnat gînditor şi luptător în domeniul filozofiei şi ştiinţei. Activitatea lui îndelungată în viaţa culturală şi în învăţămînt, ideile înaintate pe care le-a răspîndit în ultimul sfert al veacului trecut şi primul sfert al veacului nostru, constituie o importantă contribuţie la lupta pentru o concepţie ştiinţifică asupra lumii şi vieţii.

În trecut, importanţa operei sale a fost trecută, de regulă, cu vederea sau a fost minimalizată, ridiculizată sau condamnată ca fiind primejdioasă pentru ordinea socială constituită. Ion Găvănescul, care îl precedează în cariera didactică, îl atacă cu înverşunare pentru ideile lui înaintate. Pe de altă parte, Marin Ştefănescu, în *Filozofia românească* (București, 1922, cap. VII, p. 190—200), deși îi acordă un loc important, prin felul în care îl prezintă îi deformează ideile, punîndu-le într-o lumină cu totul falsă, silindu-l să intre în rîndul spiritualiștilor, care, după el, ar reprezenta concepția filozofică specifică „conștiinței neamului românesc"[6]. Contrariat însă de fondul materialist al concepției lui Dimitrescu-Iași, Marin Ștefănescu încearcă, prin argumente cu totul „nefilozofice", să-l reconcilieze cu religia[7].

---

[1] Vasile Conta a murit în 1882, la vîrsta de 37 de ani.

[2] Secţia de filozofie de la Universitatea din Iaşi avea o singură catedră, ocupată de Simion Bărnuţiu, apoi în 1863 de Titu Maiorescu pînă în 1872. În anul şcolar 1878—1879 s-a creat un curs special de psihologie, pedagogie şi estetică pentru C. Dimitrescu-Iaşi.

[3] Aici a predat cursuri de estetică, etică şi sociologie.

[4] Din octombrie 1898 pînă în ianuarie 1911.

[5] Prin legea alcătuită de Haret (1898), în colaborare cu Dimitrescu-Iaşi, a luat fiinţă Seminarul pedagogic universitar din Bucureşti — instituţie a cărei menire era pregătirea teoretică şi practică a profesorilor secundari.

C. Dimitrescu-Iași a ținut cursuri universitare în mai toate domeniile filozofice din vremea aceea: istoria filozofiei, pedagogie și istoria pedagogiei, psihologie (generală, comparată, morală și pedagogică), antropologie, etică, estetică, sociologie.

Ca profesor universitar, a fost un emul al lui Titu Maiorescu, admirat pentru calitățile sale oratorice deosebite, precum și pentru conținutul prelegerilor sale[8]. A fost însă și denigrat de unii din cauza ideilor sale înaintate[9], pe care le răspîndea la catedră, în parlament ca deputat, în conferințe publice și în diferite ziare și reviste, mai ales în cele două reviste de ținută științifică, înființate și conduse de el: „Revista pedagogică" și „Revista de filozofie și pedagogie".

Datorită pregătirii sale superioare și interesului său pentru școală, a fost consultat de miniștrii învățămîntului. A fost colaboratorul cel mai apropiat al lui Spiru Haret în opera de modernizare și democratizare a învățămîntului. Istoria organizării învățămîntului de toate gradele în țara noastră și, mai ales, a celui superior se leagă strîns de numele său[10].

Învățămîntul filozofic de la Universitatea din București a fost organizat după un plan unitar, alcătuit de C. Dimitrescu-Iași[11]. Lui i se datorește și organizarea seminariilor pe lîngă catedrele universitare în spiritul de colaborare între cadrele didactice și studenți, pentru ucenicia în cercetarea liberă și metodică în domeniul științei.

C. Dimitrescu-Iași s-a format sub influența curentului materialist și ateist din științele naturii și sub influența literaturii socialiste, care, mai ales datorită acțiunii „Contemporanului", cucerise o mare parte dintre intelectualii români care voiau să fie la curent cu mișcarea științifică[12].

---

[6] Iată cum caracterizează Mihail Dragomirescu *Filozofia românească* a lui Marin Ștefănescu și felul în care îl înfățișează acest istoric pe C. Dimitrescu-Iași, silindu-l să intre în patul lui Procust al propriei sale concepții filozofice: „Această concepție, spune M. Dragomirescu, pe care d-sa [Marin Ștefănescu] o numește *spiritualismul armonic* și care își găsește temeiul, pe de o parte în *religia creștină*, iar pe de alta în *naționalismul* unui anume partid... este atît de indisolubil legată de cugetarea sa, că, cu vrere și fără vrere, o caută — și cine caută găsește — chiar în doctrinele filozofice cele mai potrivnice (ca de exemplu ideile lui Vasile Conta, Titu Maiorescu, Dimitrescu-Iași)" (M. Dragomirescu, *De la misticism la naționalism*, București, 1925, p. 90—91).

[7] Cf. *ibidem*, p. 195.

[8] Ion Petrovici, *Amintiri universitare*, 1921; Gr. Tăușan, *Profesorul*, în *C. Dimitrescu-Iași, Omul și opera*, 1934; Eugeniu Sperantia, *Figuri universitare*, 1967 etc.

[9] S. Mehedinți, *Cea dintîi școală normală superioară*, 1939; Ion Găvănescul, *Amintiri*, 1944 ș.a.

[10] Legea din 1898 pentru organizarea învățămîntului secundar și superior a fost alcătuită de „Spiru Haret, ca factor politic, și C. Dimitrescu-Iași, ca factor pedagogic" (D. C. Nădejde, în vol. *Omagiu lui C. Dimitrescu-Iași*, 1904, p. 19—20).

[11] M. Popescu-Spineni, *Contribuții la istoria învățămîntului superior*, 1928, p. 33—34; idem, *Instituții de înaltă cultură*, Vălenii de Munte, 1932, p. 46.

[12] „La noi (socialismul) era privit ca o formă superioară de înțelegere a societății. Orice om inteligent în curent cu mișcarea științifică a vremii trebuia să fie socialist" (C. Rădulescu-Motru în declarația sa autobiografică din „Rampa", nr. 3 068, din 13 aprilie 1928).

Noile cuceriri ale științelor naturii au creat condiții favorabile pentru eliberarea gîndirii de concepțiile idealiste tradiționale și orientarea ei spre o filozofie științifică și în țara noastră. Medici, naturaliști, gînditori progresiști ca Grigore Cobălcescu, Vasile Conta, Ștefan Michăilescu, Victor Babeș și alții au dus o luptă activă și susținută împotriva concepțiilor idealiste, speculative și au izbutit să asigure dezvoltarea tot mai mare a interesului pentru cercetările și teoriile științifice. Pe această linie s-a plasat în mod mărturisit și C. Dimitrescu-Iași : ,,Sfîrșitul secolului XVIII și întreg secolul XIX reprezintă triumful științei. N-a rămas direcție a activității omenești în care să nu se afirme metodele pozitive ale științei'' [13]. Încă din 1877, el motiva orientarea materialistă a concepției sale generale despre lume ca fiind determinată de progresele și descoperirile științelor [14].

Autorii săi preferați sînt W. Wundt, creatorul primului laborator de psihologie experimentală (1879, la Leipzig), ale cărui cursuri le-a urmat și pe care l-a avut referent principal la teza lui de doctorat, Fechner, Comte, Darwin, Spencer, Bain, confruntîndu-și ideile și cu Immanuel Kant, Schopenhauer, Hegel ș.a., dar militînd consecvent pentru metode experimentale, nu numai în psihologie, dar în toate științele sociale pe care le-a abordat, inclusiv în estetică, pledînd totdeauna pentru o metodă de cercetare al cărei punct de plecare să fie ,,experiența'', studiul metodic al realității obiective, împotriva speculațiilor și apriorismului în orice domeniu al științei și filozofiei [15].

Ca om politic, deși a activat toată viața în partidul liberal, fiind și deputat, s-a situat pe o poziție sincer democratică, dînd dovadă de o remarcabilă independență de gîndire și, la un moment dat, fiind în strînse legături cu o serie de elemente socialiste. Este un fapt demn de remarcat că la conferințele de la universitate, precum și la cele publice, el era urmărit cu o atenție și simpatie deosebită și de intelectualii care militau pentru socialism în țara noastră, datorită ideilor sale progresiste [16]. De asemenea, este un fapt important acela că majoritatea studiilor sale au fost republicate în ,,Revista Ideei'' și reproduse în diferite broșuri de aceeași revistă, care era o publicație progresistă militantă. C. Dimitrescu-Iași însuși explică atitudinea lui, scriind, în 1897, că ar fi ,,o erezie sociologică'' să se creadă că partidul liberal constituie un bloc unitar, el fiind alcătuit din straturi sociale diferite, cu năzuințe diferite [17]. Ideile sale veneau adesea în conflict cu doctrina partidului din care făcea parte, ceea ce dovedește că el nu a abdicat de la propria sa gîndire, nu s-a supus orbește doctrinei de partid [18].

În întreaga sa activitate politică, a militat pentru drepturile maselor populare la libertate și cultură. După Dimitrescu-Iași, burghezia românească, în egoismul și ignoranța ei, nu poate nici înțelege, nici promova idealurile culturale : ,,Afară de rare excepții, în burghezia românească nu găsești nici o idee mai înaltă, care să-i pună în vibrare coardele simţirii. Libertate, ideal naţional, artă, ştiinţă sînt pentru cei îmbogăţiţi cuvinte goale, cu un înţeles nebulos. Un fel de ecou îndepărtat pare că spune gîndului lor, că este o înrudire între situaţia lor de burghezi şi între aceste cuvinte magice care au electrizat o dată masele populare lesne crezătoare, cu ajutorul cărora a izbutit burghezia apuseană să-şi cucerească situaţia. Dar acum, cînd situaţia e cucerită, fiecare parvenit simte că nu mai are nevoie de a sacrifica nimic pentru masele populare'' [19].

---

[13] C. Dimitrescu-Iași, *Discursul d-lui Zola*, în ,,Revista pedagogică'', nr. 7—9, 1894.

[14] Idem, *Studii de estetică*, Edit. științifică, București, 1974, p. 70.

[15] Cf. idem, *Nevoia de ideal*, în volumul *Lui Titu Maiorescu. Omagiu*, București, 1900

[16] Pe lîngă aprecierile revistei ,,Contemporanul'', a se vedea și scurtele introduceri ale lui P. Mușoiu, prin care acesta prezintă lucrările lui Dimitrescu-Iași, în vol. C. Dimitrescu-Iași, *Studii de psihologie socială*, Biblioteca ,,Revistei Ideei'', București [1927].

[17] Idem, *O erezie sociologică*, în ziarul ,,Drapelul'' din 13 iulie 1897.

[18] Idem, *O lămurire de idei*, în același ziar, din 3 august 1897.

Cu accente de adîncă revoltă Dimitrescu-Iaşi condamnă încătuşarea gîndirii libere şi oprimarea poporului sub toate formele ei: ,,Multe crime politice s-au comis în numele ordinei sociale, de cînd există societăţi omeneşti şi pînă astăzi. În numele ordinei sociale, care trebuie garantată, s-au pus cătuşe libertăţii cugetării. În numele ordinei sociale s-au pus toate piedicile posibile mersului natural al popoarelor pe calea progresului. În numele ordinei sociale periclitate, au fost zdrobiţi fără milă cei ce ţipau de foame'' [20].

O preocupare principală a sa a fost chestiunea ţărănească. Dimitrescu-Iaşi intenţiona să scrie o lucrare cu titlul *Clipe din chestiunea ţărănească*, dar n-a izbutit s-o realizeze. Ne-au rămas însă cîteva articole publicate în reviste şi ziare, din care reiese dragostea lui pentru ţăran — pe care ,,elementele sociale care au stăpînit acest pămînt l-au considerat prea lungă vreme ca un simplu instrument de producţiune'' [21]. Dintre acestea, cele mai importante sînt *Plumbi în loc de pîine* [22] şi *Dar de Crăciun*, scrise cu prilejul reprimării sîngeroase a răscoalelor ţărăneşti din 1888. Iată un pasaj sugestiv din acest din urmă articol: ,,În lungile nopţi de iarnă, cînd ţăranul ghemuit de frig stă pe gînduri în jurul vetrei, privind în mod inconştient un tăciune care se stinge — el va fi gîndit adesea, poate: « *ce fac boierii, ce fac stăpînitorii lui pentru a-i deschide o cale mai lesnicioasă de trai?* » (. . .) Dar gîndul lor nu era nici la nevoile ţăranului, nici la nevoile breslaşului muncitor. Gîndul lor era cum şi cine să pună mîna mai curînd pe putere. Luptele lor aveau un singur scop: cine să stăpînească ţara, nu cum s-o stăpînească . . .'' [23]

După părerea lui — şi aici se vede încă mai clar influenţa literaturii socialiste —, burghezia şi-a îndeplinit rolul ei istoric, viitorul aparţine ,,straturilor democratice'' [24].

Un alt aspect important al activităţii lui Dimitrescu-Iaşi l-a constituit lupta împotriva politicii de menţinere în ignoranţă a poporului muncitor din ţara noastră, împotriva superstiţiei, lupta pentru răspîndirea în mase a unei concepţii ştiinţifice asupra lumii. De aceea, el a criticat cu multă vigoare filozofii (Renan, Caro, Spronk etc.) care negau capacitatea maselor de a se ridica la o viaţă culturală. Dimitrescu-Iaşi pleda pentru ,,democratizarea'' culturii, pentru o ,,democraţie cultă'' [25].

Revista ,,Contemporanul'', încă de la primul ei număr, făcea dări de seamă şi aprecieri critice favorabile asupra conferinţelor sale, alături de ale altor gînditori însemnați din țara noastră : „Nu voi uita niciodată pe aceea [conferință] a d-lui Conta despre originea religiunilor, în care cu atît talent a zdrobit orice credință fanatică, explicînd așa de admirabil cum s-a dezvoltat ideea de suflet, D-zeu, drac, rai etc. și altele mai recente ca a d-lui Dimitrescu, deși prea științifică pentru publicul nedeprins" [26]. Aceeași revistă, în 1883, îl elogiază pe Dimitrescu-Iași pentru „faptul că d-sa a avut curajul de a spune pe față ce gîndește de religie și de metafizică" [27].

---

[19] Idem, *Recenzentul*, în *Studii de psihologie socială*, ed. cit., p. 48.

[20] Idem, *Ordinea socială*, în ziarul ,,Democraţia'', nr. 229 din 31 decembrie 1888.

[21] În darea de seamă asupra revistei ,,Educaţia'', în ,,Revista pedagogică'', nr. 3—4, 1982, p. 174.

[22] În ziarul ,,Democraţia'', nr. 21 din 1888.

[23] Din articolul C. Dimitrescu-Iaşi, *Dar de Crăciun*, în ziarul ,,Democraţia'' din 25 decembrie 1886/6 ianuarie 1889.

[24] Cf. idem, *O chestie de stat*, în acelaşi ziar, 16 iulie 1897 (nr. 54).

[25] Idem, *Spiritul democratic în literatură, arte, ştiinţe* (vezi *Studii de psihologie socială*, ed. cit., p. 28—29).

C. Dimitrescu-Iași a luptat împotriva obscurantismului și pentru promovarea științei și culturii naționale, împotriva imitației fără discernămînt a culturii străine, ca și a naționalismului din literatură [28]. În locul artei abstracte, rupte de viață, el voia o artă realistă, care „să reprezinte ... *viața așa cum este* ... crezînd în puterea vie a adevărului" [29]. El a criticat idealismul în artă și a elogiat realismul [30].

De la C. Dimitrescu-Iași ne-au rămas puține scrieri. Se presupune că multe au fost distruse cu prilejul unei inundații. Se poate ca unele din lucrările nepublicate și mai ales interesantele sale cursuri universitare să se găsească la rudele sau familiile prietenilor săi [31]. Dintre lucrările publicate, cele mai multe le găsim în revistele înființate și conduse de el : „Revista pedagogică" și „Revista de filozofie și pedagogie" [32]. Ele au fost în

---

[26] Revista „Contemporanul", an. I, nr. 1, 1881, în articolul *Către cititorii noștri*, de Ana Nădejde, p. 5.

[27] *Ibidem*, an. III, 1883—1884, în articolul despre „Noua revistă", sub semnătura „Audax", p. 591—592.

[28] A se vedea îndeosebi C. Dimitrescu-Iași, studiul *Recenzentul*.

[29] Idem, *Un document omenesc*, în „Revista pedagogică", seria II, nr. 7—9, iulie-august 1894, p. 304.

[30] Cf. relatarea revistei „Contemporanul", 1883, p. 677 (semnată Verax), asupra conferinței lui Dimitrescu-Iași, *Idee și ideal*, ținută la Universitatea din Iași, la 6 martie 1882.

[31] Marin Ștefănescu, în a sa *Filozofie românească* (București, 1922, cap. VII, p. 19), menționează următoarele lucrări în manuscris: „o schiță de istoria filozofiei, o psihologie, o morală și o schiță de sociologie". A fost publicat ulterior un curs litografiat de istoria filozofiei medievale, aflat în posesia lui Ion Iliescu (vezi C. Dimitrescu-Iași, *Studii de estetică*, Edit. științifică, București, 1974, p. 15, nota 25).

[32] Dintre cele mai însemnate, cunoscute pînă acum, amintim următoarele studii: *Maragna sau nevoia de hrană*, în „Revista pedagogică", nr. 30, 1891, reprodus în „Revista Ideei", nr. 37, 1906, apoi în broșuri, 1919; *Spiritul democratic în literatură, artă, știință*, în „Revista pedagogică", nr. 3—4, 1892; *Recenzentul*, în „Revista pedagogică", nr. 5—6, 1893, reprodus în „Revista Ideei", nr. 58, 1906; *Cele două morale*, în „Revista de filozofie și pedagogie", fasc. II—III, 1906, reprodus în „Revista Ideei", nr. 66, 1907, apoi în broșură, 1907: *Fericirea de a trăi*, în „Revista pedagogică", nr. 1, 1891; *Nevoia de ideal*, în volumul omagial *Lui Titu Maiorescu, Goana după noroc*, publicat de P. Mușoiu, împreună cu toate studiile enumerate pînă aici, în volumul purtînd titlul general de *Studii de psihologie socială*, însoțite de notițe introductive caracterizare scrise de editor.

Singura lucrare publicată în volum în timpul vieții a fost teza sa de doctorat în limba germană, la Leipzig: *Der Schönheitsbegriff. Eine ästhetisch-psychologische Studie* von Dr. Constantin D. Dimitresco, Leipzig, Verlag von Heinrich Matthes, 1877, tradusă în limba română de Drăgoi D. Traian și publicată abia în 1974 în volumul C. Dimitrescu-Iași, *Studii de estetică* (ediție întocmită și studiu introductiv de I. Iliescu, Edit. științifică, București), în care, pe lîngă traducerea tezei *Conceptul de frumos. Un studiu estetico-psihologic* (p. 59—138) sînt reproduse și alte scrieri ale lui C. Dimitrescu-Iași, sub titlul *Studii, articole și cronici din presă* (p. 139—169): *Lucrarea de concurs* a lui C. Dimitrescu-Iași pentru ocuparea postului de profesor la Universitatea din București; I. Manliu, *Poetica, antologia și chrestomația română; La C. Dimitrescu-Iași, fragment din interviul acordat ziarului „Adevărul"; Discursul d-lui Emile Zola; „Criticile d-lui Gherea; Estetica și critica modernă; Opera d-lui Gherea; Zola osindit; Arta națională; Arta și morala.*

În 1969 i s-a mai publicat lui C. Dimitrescu-Iași o colecție de *Texte despre educație și învățămînt*, cu un studiu introductiv, note și comentarii de Ioan N. Vlad (Edit. didactică și mare parte republicate de Panait Mușoiu în „Revista Ideei", apoi în broșuri, în biblioteca aceleiași reviste. O colecție mai bogată, cuprinzînd și cîteva din articolele apărute în ziarele „Democrația", „Libertatea" și în ziarul „Cerna" al profesorului C. Lacrițeanu (Turnu-Severin), o avem în volumul omagial *C. Dimitrescu-Iași. Omul și opera*, București, 1934, publicat de Societatea română de filozofie, cu o introducere de C. Rădulescu-Motru.

În pofida volumului ei restrîns, opera lui C. Dimitrescu-Iași cuprinde o vastă arie de preocupări. Dotat cu o inteligență vie, cu ușurință și eleganță în exprimare [33], posedînd o erudiție temeinică, pe care o punea la baza gîndirii sale independente și originale — calități unanim recunoscute și peste hotare [34] — , el s-a afirmat, deopotrivă, ca filozof, sociolog, psiholog, estetician, etician, pedagog, critic literar, publicist și om politic. Oricare ar fi însă domeniul în care a lucrat, întreaga sa operă prezintă o unitate de gîndire izvorîtă dintr-o concepție generală unitară asupra lumii, a vieții și a omului, o concepție originală, neconformistă, orientată ferm spre cunoașterea științifică și spre aplicarea practică a cuceririlor științelor în serviciul progresului social, în spirit democratic.

---

pedagogică, București). În ambele volume se indică și alte lucrări ale lui C. Dimitrescu-Iași, găsite de cei doi îngrijitori ai edițiilor, apărute fie sub semnătura sa, fie sub pseudonime, în diferite publicații periodice.

Părți din cursul de sociologie s-au publicat în revista „Lumea nouă" (1896—1897) Alte cursuri universitare încă nu au văzut lumina tiparului.

Cît privește interpretarea operei lui C. Dimitrescu-Iași în scrieri de *istorie a filozofiei românești*, afară de lucrarea citată a lui Marin Ștefănescu *(Filozofia românească)*, a mai fost menționat în volumul V din *Istoria filosofiei moderne, Filozofia românească de la origini pînă astăzi*, București, 1941, în capitolul *Sociologia*, scris de Traian Herseni (p. 517, paragraful „Primele încercări"), și în capitolul *Pedagogia*, scris de Ștefan Bârsănescu (p. 701—703), care apreciază că „opera lui C. Dimitrescu-Iași e mică din punct de vedere cantitativ dar valoroasă calitativ. Ideile pedagogice ale lui C. Dimitrescu-Iași au o valoare care pînă in prezent n-a fost pusă în evidență și nici n-a fost caracterizată ca aceea ale altora, deși o merită" (p. 701).

Opera lui C. Dimitrescu-Iași a început a fi valorificată și apreciată la justa ei valoare abia în 1956, din inițiativa Institutului de filozofie al Academiei. Adunarea și publicarea integrală a scrierilor sale într-un volum (sau volume) rămîne de domeniul viitorului. Din ce s-a publicat despre C. Dimitrescu-Iași din 1957 pînă în prezent, amintim, în ordine cronologică: Ilie Sulea-Firu: *Constantin Dimitrescu-Iași*, în „Cercetări filosofice", an. IV, nr. 6, 1957; M. Roșianu, *Activitatea pedagogică a lui C. Dimitrescu-Iași*, în „Revista de pedagogie" an. VII, nr. 4, 1958; *Constantin Dimitrescu-Iași*, în vol. *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, Edit. Academiei, 1964; Ernest Stere, *O contribuție românească la estetica secolului XIX. „Der Schönheistbegriff" de C. Dimitrescu-Iași*, în „Revista de filozofie", tom. XI, nr. 5, 1964; *C. Dimitrescu-Iași*, în *Antologia gîndirii românești*, vol. I, partea a doua, Edit. politică, București, 1967; Stanciu Stoian, *C. Dimitrescu-Iași*, în vol. *Din istoria pedagogiei românești*, vol. IV, Edit. didactică și pedagogică, București, 1968; Ioan N. Vlad, *The first University Course in Sociology held in Romania* (Primul curs universitar de sociologie ținut în România), în „Revue roumaine des sciences sociales. Série des sciences sociales-sociologie" tome 13, 1969; Idem, *C. Dimitrescu-Iași estetician și critic literar*, în „Revista de istorie și teorie literară", tom. 21, nr. 4, 1972; Ion Iliescu, *Cursul de sociologie al lui Constantin Dimitrescu-Iași*, în „Viitorul social", nr. 2, 1974; Stanciu Stoian, *C. Dimitrescu-Iași*, în *Pedagogia română modernă și contemporană*, București, Edit. didactică și pedagogică, București, 1976.

[33] Vezi aprecierile lui C. Hogaș, F. Stoenescu, C. Sărățeanu, I. Petrovici ș.a., citate de I. Iliescu, în studiul introductiv la volumul C. Dimitrescu-Iași, *Studii de estetică*, p. 9—10.

[34] Vezi *ibidem*, p. 14, 30.

RAPORTUL DINTRE FILOZOFIE ȘI ȘTIINȚĂ ÎN ISTORIA FILOZOFIEI

C. Dimitrescu-Iași s-a format într-o epocă în care progresele fără precedent ale științelor au adus după sine o repulsie față de speculațiile metafizice, abstracte, rupte de viață, de experiență, o atracție față de științele pozitive, bazate pe legi obiective și pe adevăruri verificabile în practică. Pozitivismul și scientismul izolau științele de filozofie, în disprețul lor față de orice „speculație" dincolo de datele pozitive ale științei. În această atmosferă dominantă în cultura europeană din ultimul pătrar al secolului trecut, C. Dimitrescu-Iași se situează pe o poziție critică atît față de filozofia speculativă idealistă, cît și față de pozitivismul ortodox și scientismul „pur". El atrage atenția că separarea arbitrară a științei de filozofie și a filozofiei de știință este la fel de neîntemeiată și de păgubitoare pentru ambele direcții de gîndire. Gînditorul remarcă, în 1877, că însuși progresul științei a dus la o nouă concepție filozofică și că este imposibil de separat știința de filozofie [35].

În general, el a pledat pentru o legătură organică a științelor cu filozofia și pentru o „filozofie științifică", adică o filozofie care progresează în strînsă legătură cu constituirea și progresul științelor; mai mult, o filozofie ale cărei adevăruri trebuie confirmate de cuceririle treptate ale științelor: „au simțit înseși științele necesitatea de a se apropia, tot mai mult de speculație; pe de altă parte, și filozofia s-a văzut nevoită să coboare din regiunile superioare ale speculației abstracte către experiență și să confrunte, printr-o permanentă comparație, îndrăznețele ei speculații cu rezultatele științelor experimentale [36].

Progresul gîndirii filozofice și progresul gîndirii științifice, de care atîrnă în mod solidar progresul culturii și civilizației, depinde, după C. Dimitrescu-Iași, de solidaritatea și unitatea dintre filozofie și știință, de colaborarea lor reciprocă. Gîndirea omenească este unitară și ea progresează în măsura în care gîndirea științifică se ridică la cea filozofică, la „filozofia științifică, sinteză a rezultatelor dobîndite de științele pozitive și de științele experimentale, care explică omul și viața sub toate formele" [37]. Desigur, filozofia și știința au țeluri deosebite. Științele particulare studiază diferite regiuni și aspecte ale lumii, pe cînd filozofia cercetează lumea ca unitate, ca realitate inscindabilă. Lumea, ca tot unitar, nu poate fi explicată cu adevărat fără cunoașterea părților, fapt pentru care „însăși metafizica face apel, în genere, . . . la științele experimentale, pentru a afla de la ele pînă la ce limite se pot realiza aspirațiile ei" [38]. Aceasta însă nu înseamnă că, punînd una lîngă alta diferitele explicații *parțiale* ale științelor, prin simpla lor „sinteză" s-ar putea ajunge la o concepție *generală* și unitară a lumii, adică la o „filozofie științifică" [39]: „ . . . științele empirice, față de *problema cosmologică*, nu pot stabili decît o parte din principiile generale care trebuie să conducă la o concepție unitară despre lume, nu însăși această concepție despre lume. Ultimele legi explorabile ale *cosmosului* pot fi stabilite numai printr-o înţelegere globală a tuturor rezultatelor acestor ştiinţe particulare, adică printr-o ştiinţă generală a ştiinţelor ... filozofia"[40].

---

[35] C. Dimitrescu-Iași, *Conceptul de frumos*, în *op. cit.*, p. 70.

[36] *Ibidem.*

[37] C. Dumitrescu-Iași, *Prima verba*, în „Revista de filozofie și pedagogie", fasc. II–III, 1906, p. 7.

[38] Idem, *Conceptul de frumos*, p. 73.

[39] O astfel de concepție ar duce la eclectism, care, după el, „s-a dovedit deja nesatisfăcător *pretutindeni*" (*ibidem*).

Preocupat fiind în primul rînd de *progresul ştiinţelor sociale*, C. Dimitrescu-Iaşi relevă necesitatea ca şi aceste ştiinţe să ajungă la rangul de ştiinţe „pozitive", adică la ştiinţe de legi verificabile în practica socială. Din acest punct de vedere, el constată că, pe timpul lui, „ştiinţele sociale nu sînt încă ajunse nici măcar la gradul de verificare al ştiinţelor biologice şi al medicinii"[41]. Căutînd o explicaţie a „progresului lent" al ştiinţelor sociale, este de părere că în aceste ştiinţe încă nu s-a stabilit în mod satisfăcător „*poziţia*" fiecăreia în ansamblul celorlalte ştiinţe şi nici „definirea ştiinţelor de care depind", pe de o parte, iar pe de alta, că înseşi „ştiinţele de bază" de care sînt legate şi de care depind nu sînt încă îndeajuns de evoluate[42].

În acest context, el se referă la problema interdependenţei tuturor ştiinţelor, atît în constituirea lor ca ştiinţe „pozitive", cît şi în progresul fiecăreia în parte. Citînd clasificarea ştiinţelor a lui Auguste Comte, el recunoaşte meritul acestuia „de a fi atras în mod deosebit atenţia asupra dependenţei reciproce a ştiinţelor în evoluţia lor"[43].

Dependenţa ştiinţelor, despre care vorbeşte Comte, este *lineară*, de la ştiinţele cele mai simple şi abstracte, la cele mai complexe şi concrete. În ce priveşte dependenţa ştiinţelor în ordinea constituirii lor din punct de vedere cronologic, C. Dimitrescu-Iaşi observă faptul că principiul lui Comte nu se verifică dacă se au în vedere *primele începuturi* ale diferitelor ştiinţe: „căci, în această ultimă privinţă, ştiinţele pot să prospere, pînă la un anumit grad, simultan, fără ca măcar să ne dăm seama de această strictă interdependenţă. Este foarte limpede că ştiinţele, în evoluţia lor, depind unele de altele, că fiecare furnizează adevăruri de bază pentru celelalte şi, ca atare, poate să devină condiţia *sine qua non* pentru dezvoltarea ulterioară şi pentru organizarea definitivă a celorlalte, ca ştiinţe pozitive"[44]. În această privinţă, el aduce ca exemplu *fiziologia*, „care cu toate că-şi are începuturile tocmai de la Aristotel, datorită dependenţei ei de *chimie* şi *anatomie*, s-a constituit ca ştiinţă abia în ultimul timp"[45].

Vorbind despre „categoriile noastre estetice", el generalizează caracterul istoric, evolutiv al întregii culturi: „Ca şi întreaga noastră cultură, conştiinţa noastră estetică, concepţiile şi categoriile noastre estetice trebuie considerate ca nişte produse ale evoluţiilor anterioare"[46].

În ce priveşte conţinutul ştiinţelor, C. Dimitrescu-Iaşi generalizează, de asemenea, prin prisma propriei sale concepţii asupra lumii, afirmînd că „orice ştiinţă empirică are de-a face mai întîi cu fenomene, şi aceste fenomene sînt doar nişte forme determinate ale mişcării universale"[47], înţelegînd prin ştiinţă „empirică" orice ştiinţă în accepţia modernă a definiţiei ei, adică bazată pe experienţă. Problema evoluţiei şi progresului ştiinţelor în genere este strîns legată, după el, de progresul în rezolvarea problemei fundamentale a raportului dintre existență și conștiință, de soluționarea ei monist-materialistă. Dat fiind că existența precede conștiința, de multe ori trec veacuri întregi pînă cînd omul devine conștient de o lege sau alta a naturii. Astfel, spre exemplu, „relațiile dintre mișcările corpurilor cerești au o existență veșnică, adică chiar mai înainte de descoperirea legilor astronomice ...”[48]. De aceea, nu numai în filozofie, ci, în general, în științe, progresul cunoașterii izvorăște din aplicarea strictă, în metodologia cercetării, a „principiului filozofic general”, potrivit căruia „o soluționare *științifică* este posibilă numai în măsura în care acceptăm punctul lui de plecare *în experiență* și ne înălțăm de la ea la principiul suprem; nu însă și în sens opus”[49]. Cu toate acestea, respectînd mersul dialectic al cunoașterii, de multe ori se pornește invers, de la idee la realitate, la verificarea practică, experimentală; dar acest drum invers ar fi posibil „numai atunci cînd s-ar descoperi categoriile superioare ale științei și am purcede de la acestea spre experiență, numai pentru a confirma teoria”[50].

---

[40] *Ibidem*, p. 76.

[41] Idem, *Educaţia în familie*, în „Revista pedagogică", nr. 1, 1892.

[42] Idem, *Conceptul de frumos*, p. 77.

[43] *Ibidem*, p. 76.

[44] *Ibidem*, p. 77.

[45] *Ibidem*.

[46] *Ibidem*, p. 75.

[47] *Ibidem*, p. 86.

Caracterul istoric al cunoașterii umane și al progresului gîndirii în sens științific și filozofic monist-materialist l-a preocupat pe C. Dimitrescu-Iași în toate domeniile, în primul rînd în istoria filozofiei, pentru că, după el, știința, arta, politica, morala și, în general, întreaga cultură sînt determinate de legea evoluției și a progresului, care se realizează în funcție de condițiile istorice concrete; și oricare ar fi domeniul culturii, gîndirea umană fiind unitară, întreaga cultură poartă pecetea concepției generale despre viață a locului și timpului respectiv.

O latură importantă a activității universitare a lui C. Dimitrescu-Iași a fost aceea de *istoric al filozofiei*. Din anuarele Universității din București și din unele studii asupra istoriei acestei universități, se știe că a făcut, printre altele, cursuri de „Istoria filozofiei antice, medii și moderne”[51], încă din 1885. Din amintirile unor contemporani rezultă că acestea erau foarte prețuite și au lăsat impresii neșterse studenților și auditorilor săi. După mărturia lui Nicolae Iorga, la aceste cursuri era o mare afluență, nu numai de studenți, ci și de public „din afară”: „Numai la cei doi rivali ai frazei, Maiorescu și Dimitrescu, erau și ascultători din afară, urmînd unei vechi și desigur excelente tradiții”[52]. Despre *conținutul* acestor cursuri, relativ de curînd s-a putut afla, prin scoaterea la iveală a unui curs litografiat de „Istoria filozofiei în evul de mijloc”, note stenografice, 1909—1910[53].

Ca și celelalte laturi ale activității lui C. Dimitrescu-Iași, și *istoria filozofiei* este concepută în spirit materialist, științific. Filozofia, după el, reprezintă gîndirea omenească ridicată la cea mai generală sintetizare a cunoștințelor despre lume, valabilă în măsura în care concluziile sale vin în armonie cu rezultatele experiențelor dovedite. Istoria filozofiei este istoria gîndirii omenești în acest sens. Diferitele sisteme filozofice create succesiv în cursul istoriei pot fi înțelese în mod adecvat, în măsura în care se cunoaște ambianța istorică, socială, economică și culturală,

---

[48] *Ibidem*, p. 80.
[49] *Ibidem*, p. 132.
[50] *Ibidem*.
[51] Marin Popescu-Spineni, *op. cit.*, p. 38.
[52] N. Iorga, *O viață de om, așa cum a fost*, Edit. Minerva, București, 1972, p. 240.
[53] Citat de Ion Iliescu în studiul său introductiv la volumul C. Dimitrescu-Iași, *Studii de estetică*, p. 15 ș.u.

„mentalitatea”, spiritul timpului în care au trăit autorii acestor sisteme. Gîndirea lor reflectă preocupările generale ale oamenilor dintr-un anumit timp și loc. C. Dimitrescu-Iași nu a expus pur și simplu diferitele sisteme filozofice în contextul unei epoci și în succesiunea lor cronologică, ci le-a *interpretat*, prin prisma unei metodologii a cărei temeinicie a fost adeverită de materialismul dialectic și istoric. Pe de altă parte, în interpretarea diferitelor teorii filozofice, el punea toată pasiunea militantă care l-a caracterizat în diferitele sale manifestări, *luînd o atitudine* personală, critică, de pe poziții înaintate. Așa se explică interesul și atracția de care se bucurau cursurile „emulului lui Maiorescu”[54]. Poziția lui ideologică era de multe ori opusă față de aceea a lui Maiorescu și apropiată de aceea a lui Gherea, pe care îl aprecia deschis în special în domeniul criticii literare și artistice. Ca și în celelalte domenii, și în istoria filozofiei el a combătut cu fermitate obscurantismul și, în general, idealismul, dualismul, dogmatismul, apriorismul, agnosticismul, scepticismul, în numele științei și al cuceririlor ei, verificabile în activitatea practică.

PROBLEMA EXISTENȚEI

În concepția sa generală despre lume și viață, C. Dimitrescu-Iași susținea unitatea materială a lumii, afirmînd că „unul este substratul lumii, și nu două — materia și spiritul”[55]. Întregul univers este guvernat de legi: „fenomenele naturii se desfășoară după legile fatale și neîndurate[56]. Omul însuși nu face excepție de la aceste legi, el fiind o parte integrantă a naturii, produs al evoluției. C. Dimitrescu-Iași a respins spiritualismul și concepția teologică despre nemurirea sufletului. „Știința a arătat zădărnicia acestei credințe, a dovedit că, după moarte, nu rămîne nimica din noi, că viața viitoare este o nălucire”[57]. Aceste idei, precum și altele încă mai îndrăznețe, au trezit o furtună de proteste și de atacuri împotriva lui. Acest „ateu bine cunoscut”[58] a declarat de fapt, printre altele, în conferințele sale de la universitate, că „după mersul lucrurilor, religia este menită să piară”[59].

Concepția sa monist-materialistă are un caracter mecanicist-evoluționist. Legile care guvernează întreaga existență sînt legile mecanice ale mişcării : „izvorul tuturor întîmplărilor [fenomenelor] care alcătuiesc cosmosul sînt legile fatale [inexorabile] ale mişcării. Totul este mişcare şi transformare a mişcărilor"[60]. Omul însuşi, ca parte a cosmosului, „e o maşină în mişcare. Întregul mecanism e alcătuit din celule şi fiecare celulă are viaţa sa proprie, care e totodată condiţionată de viaţa întregului organism. Viaţa se prezintă dar sub două forme : ca mişcare moleculară înlăuntrul fiecărei celule şi ca mişcare fiziologică în fiecare agregat de celule care constituie o funcţiune organică deosebită. Totalitatea proceselor fiziologice se poate reduce la cele două fenomene principale : asimilare şi dezasimilare, care sînt baza vieţii celulare"[61].

---

[54] Ca și alții, Nicolae Iorga recunoaște că C. Dimitrescu-Iași „era socotit ca rivalul în oratorie al lui Maiorescu”, dar îl considera superior pe acesta din urmă, în ce privește „precizia” și „ritmul” frazei (vezi N. Iorga, *op. cit.*, p. 237).

Este de reținut ca important pentru cunoașterea istoriei filozofiei din România că, pînă în 1878, la Universitatea din București, toate disciplinele filozofice erau predate de un singur profesor, Ioan Zalomit. Titu Maiorescu a ținut „prelegeri libere” din 1874 pînă în 1884, cînd i s-a creat o catedră de „logică și istoria filozofiei contemporane”, restul istoriei filozofiei fiind în atribuția lui C. Dimitrescu-Iași. Din 1878 s-a creat și o catedră de pedagogie, ocupată de I. Crăciunescu, pe care o va ocupa tot C. Dimitrescu-Iași din 1910 (Cf. Marin Popescu-Spineni, *op. cit.*, p. 38, 46).

[55] Vezi articolul despre *Noua revistă*, în „Contemporanul”, 1883—1884, p. 591.

[56] C. Dimitrescu-Iași, *Către tinerimea universitară*, 1909.

[57] „Contemporanul”, 1881, p. 736, despre conferința lui C. Dimitrescu-Iași, *Prețul vieții*.

[58] Revista, Contemporanul, 1883—1884. „Noua revistă”, sub semnătura „Audax”, p. 472.

[59] Aceeași revistă, despre conferința lui C. Dimitrescu-Iași, *Psihologia științifică*, în același număr, la p. 598.

La baza vieţii şi a manifestărilor ei, nu numai materiale, ci şi spirituale, stă *nevoia de hrană* : „... pretutindeni nevoia de hrană e baza tuturor aspiraţiilor, [im] boldul principal al întregii noastre activităţi"[62].

În secolul al XVII-lea, Descartes susţinea că animalul este o maşină pe cînd omul nu, el fiind alcătuit nu numai din corp, ci şi din suflet, din „*res extensa*" şi „*res cogitans*". În secolul următor, La Mettrie a susţinut că şi omul este o maşină, întreţinută de hrană. Apropierea dintre concepţia lui Dimitrescu-Iaşi de aceea a lui La Mettrie este evidentă. „Corpul omenesc — spunea La Mettrie — este o maşină care îşi trage singură resorturile, ca o icoană vie a mişcării perpetue. Alimentele o întreţin ... fără hrană, sufletul lîncezeşte, e cuprins de furie şi moare doborît"[63]. Superioritatea omului constă în „organizarea" superioară a corpului[64].

Concepţia materialist-mecanicistă evoluţionistă este aplicată şi în interpretarea gîndirii umane, pe care o consideră ca fiind expresia superioară a evoluţiei forţelor naturii : „în natură şi în viaţă există ceva superior : e gîndirea omenească, în stare să biruiască forţele mecanice, ce rezumă în ele tot ce e în natură. Scînteia de gîndire în om nu e decît un produs al forţelor mecanice ... Tot ce e simţire şi tot ce e gîndire şi tot ce e voinţă e forţa dinăuntru a mişcărilor eterne"[65]. Este de remarcat că Dimitrescu-Iaşi a explicat gîndirea ca manifestare caracteristică materiei superior organizată în creierul omului şi a interpretat-o în sens evoluţionist, ca fiind expresia superioară a evoluţiei naturii însăşi, care, prin cunoaştere, ajunge la autoconştiinţă : „În om, natura ajunge la cunoaşterea de sine şi, prin neţărmurita putere a gîndirii, viaţa se îndreaptă tot mai mult spre un viitor mai bun, deşi îndepărtat"[66].

Concepţia monist-materialistă, mecanicistă şi în acelaşi timp evoluţionistă a lui C. Dimitrescu-Iaşi se reflectă şi în *psihologia* sa. Ca reprezentant declarat al *psihologiei ştiinţifice*, el afirmă că „psihologia trebuie să se întemeieze pe celelalte ştiinţe şi mai ales pe fiziologia sistemului nervos"[67]. Psihologia ştiinţifică este, după el, experimentală, fiziologică, în sensul psihologiei lui Fechner şi Wundt, autorităţi în materie pe timpul său şi pe care i-a studiat în Germania. De pe aceste poziţii, C. Dimitrescu-

---

[60] *Din viaţă. Cugetări şi impresii*, în volumul omagial dedicat lui C. Dimitrescu-Iaşi (1935), p. 385.

[61] *Maragna sau nevoia de hrană*, în volumul C. Dimitrescu-Iaşi, *Studii de psihologie socială*, p. 9.

[62] *Ibidem*, p. 10.

[63] J. O. La Mettrie, *Omul maşină*, în volumul *Materialiştii francezi în secolul al XVIII-lea*, E.S.P.L.Ş., Bucureşti, 1954, p. 371.

[64] *Ibidem*, p. 372.

[65] C. Dimitrescu-Iaşi, *Din viaţă*, în *op. cit.*, p. 386.

[66] *Ibidem*, p. 387.

[67] „Contemporanul", 1883—1884, p. 593.

Iaşi a combătut cu vehemenţă psihologia tradiţională bazată pe speculaţii filozofice idealiste şi pe apriorisme, chiar şi atunci cînd aceasta se sprijinea pe autoritatea unui Im. Kant: „... orice profan ştie că vremea noastră e vremea psihofiziologiei şi că psihologia metafizică cu facultăţile ei transcendentale e moartă de-a binelea" [68].

TEORIA CUNOAŞTERII

Concepţia lui C. Dimitrescu-Iaşi în domeniul teoriei cunoaşterii se înscrie şi ea pe linia materialistă. Din punct de vedere gnoseologic, senzaţiile, reprezentările, noţiunile şi, în generat, toate formele de cunoaştere sînt considerate ca reflectări ale realităţii obiective: „Toată cunoştinţa noastră despre lume se reduce la impresiile pe care le primim din întîmplările existenţei. Mintea noastră e ca o oglindă în care se răsfrîng fenomenele lumii ce ne înconjoară. În creierii noştri se întipăresc imaginile lumii reale" [69]. El depăşeşte concepţiile materialist-metafizice, contemplative, care consideră cunoaşterea ca o oglindire pasivă şi relevă legătura dialectică dintre subiect şi obiect în actul cunoaşterii: „Este evident că aceste icoane subiective sînt condiţionate şi de natura fenomenului real ca obiect al cunoştinţei şi de natura subiectivă a materialului nervos în care se întipăreşte imaginea fenomenului real" [70]. Mintea omenească nu se limitează a primi şi a păstra imaginile din lumea obiectivă, ea are o contribuţie activă în actul de cunoaştere, prelucrînd materialul primit: „mintea noastră poate *prelucra* acest material prim al cunoştinţei, transformînd icoanele individuale pe care le dobîndim din fiecare grupă de impresii provenind de la aceleaşi obiecte în idei generale, care să cuprindă un întreg şir de cunoştinţe; inteligenţa omenească are putinţa de a *generaliza*. Generalizînd, noi sîntem în stare să pătrundem în esenţa unui grup de întîmplări singuratice din natură. Printre formele lor variate şi trecătoare, cugetarea noastră se opreşte asupra raporturilor permanente dintre ele; astfel găsim legătura lor cauzală" [71].

Cunoaşterea *cauzală* nu este numai o necesitate subiectivă a minţii omeneşti, ci şi o necesitate obiectivă, *socială*, deoarece numai prin acest mod de cunoaştere se poate asigura progresul social, care este condiţionat de putinţa de a stăpîni şi de a pune în serviciul oamenilor puterile naturii: „În năzuinţa sa de a învinge natura, omul are nevoie să lupte pas cu pas pentru a pătrunde misterul înlănţuirii cauzale a faptelor. Fiecare descoperire, fiecare lege nouă a ştiinţei nu e decît ridicarea unui colţ al vălului misterios ce acoperă pentru mintea noastră succesiunea fatală [legică] a fenomenelor" [72]. El relevă, de asemenea, caracterul *istoric* al cunoaşterii: „mintea noastră este progresistă, fiindcă ideile noastre se transformă continuu prin dezvoltarea ştiinţelor pozitive ..." [73].

Prin cunoaşterea ştiinţifică, mintea omenească descoperă unitatea lumii şi interdependenţa cauzală a tuturor lucrurilor şi fenomenelor [74].

---

[68] C. Dimitrescu-Iaşi, *Estetica şi critica modernă*, în „Drapelul", nr. 30, 1897, p. 1.

[69] Idem, *Nevoia de ideal*, în volumul *Lui Titu Maiorescu. Omagiu*, p. 378–390.

[70] *Ibidem*.

[71] *Ibidem*.

[72] *Ibidem*.

[73] *Ibidem*.

[74] *Ibidem*.

Procesul cunoașterii, de la impresii senzoriale la idei, la combinații de idei și generalizări nu duce spontan la cunoașterea obiectivă a lumii. În acest proces, mintea, îndepărtîndu-se mereu de realitate, poate cădea în erori și „năluciri subiective". Eroarea în procesul cunoașterii se explică prin faptul că imaginile care oglindesc lumea reală „se pot păstra în creierii noștri și pot trăi *fără ciocniri cu fenomenele lumii reale*" [75].

Prin combinarea mintală a diferitelor imagini se creează alte imagini noi, tot mai abstracte, adică mai îndepărtate de lumea simțurilor — ceea ce ne poate duce la descoperirea „esenței faptelor din lumea reală", dar, în același timp, „pierzînd din vedere partea specifică a fenomenului real și operînd numai cu raporturile generale dintre fenomene, riscăm să alcătuim o lume a gîndirii care să se departeze cu totul de realitate, o lume a închipuirilor, care să nu-și mai poată găsi *verificarea în domeniul experienței reale*" [76].

Mintea omenească are această tendință necesară spre a cuprinde, prin generalizare, „într-o singură idee o întreagă existență". Aceasta se dovedește și prin faptul că „deja din timpurile cele mai vechi ale cugetării filozofice, găsim în filozofia *Eleaților* o încercare bine cristalizată a năzuinței de a afla explicarea lumii reale printr-o lume de idei. Stă în firea minții omenești năzuința continuă spre ideal" [77].

Drumul spre progres, spre cunoașterea esenței lumii reale și a legilor obiective care guvernează fenomenele, spre a le pune să lucreze în folosul omului, este drumul științei, care, prin experiență și observație, are posibilitatea de a discerne între ce este obiectiv și ce este părere pur subiectivă. Drumul spre „năluciri" îl urmează cei ce fac abstractizări fără controlul practic al observației și experienței : „Astfel se explică creația concepțiunilor religioase și a sistemelor metafizice și tot astfel se explică evoluția lor continuă în decursul timpului" [78].

O nouă caracteristică a gîndirii lui C. Dimitrescu-Iași este orientarea către practica socială, către aplicarea concluziilor cercetării științifice și filozofice în viață, pentru realizarea progresului social prin știință.

Din teoria cunoașterii schițată mai sus în studiul său omagial dedicat lui Titu Maiorescu, C. Dimitrescu-Iași trage următoarele concluzii : viața în general, deci și viața omenirii, se caracterizează prin luptă, prin ciocnirea dintre forțe sociale, în lupta de clasă, și dintre forțe intelectuale, în lupta de idei. În fiecare moment al luptei de idei „societatea se împarte în majorități și minorități". Majoritatea o formează reprezentanții trecutului, dominați de prejudecățile tradiționale. Minoritatea o formează reprezentanții viitorului, tineretul și oamenii care iubesc adevărul, progresul societății prin progresul științei. „În frămîntările luptei pentru existență, se prezintă toate curentele de gîndire, toate produsele sănătoase și bolnave ale mentalității omenești, cu construcții de viață socială rezemate pe *istorie și știință*, sau construcții fantasmagorice și utopice . . . În virtutea legilor evoluției sociale, formele trecutului neputînd dispare decît pe încetul, în fiecare stadiu al evoluției sociale întîlnim *stafiile trecutului* în luptă cu nălucirile generoase de viitor". De obicei, minoritățile înaintate

---

[75] *Ibidem.*

[76] *Ibidem.*

[77] *Ibidem.*

[78] *Ibidem.*

„sînt victimele nevinovate ale unei iubiri prea mari pentru noi formule în urmărirea evoluţiei *ştiinţelor*, *artelor* sau a *alcătuirii sociale*"[79].

Rolul tineretului în lupta pentru progres constă în faptul că el trebuie să fie purtătorul ideilor înaintate: „legea progresului cere ca generaţiile noi să aducă alte curente mai sănătoase în învălmăşala luptelor sociale"[80]. Pentru ca felul învechit al luptelor să se schimbe, trebuie fără îndoială *curente noi de gîndire*"[81]. Curentul nou pe care trebuie să-l reprezinte tineretul trebuie să fie „un curent sănătos, rezemat pe *datele ştiinţei pozitive* şi îndrumat după *metoda obiectivă a gîndirii*"[82]. Problema *metodei de gîndire* este o problemă fundamentală în lupta de idei. Metoda obiectivă de gîndire este aceea a ştiinţei pozitive, bazată pe observaţie şi experiment, pe de o parte, pe de alta, este confruntarea, discuţia, dialogul deschis între opinii diferite, pentru ca să se poată deosebi adevărul de eroare şi acesta să fie însuşit de către cît mai mulţi şi să devină astfel un bun cîştigat pentru majoritatea oamenilor, o treaptă superioară pe care să urce întreaga omenire. Pentru ca acest dialog să fie posibil şi eficient, este necesar ca opiniile diferite şi divergente să fie discutate în spirit ştiinţific, obiectiv, în spirit de toleranţă, de înţelegere a slăbiciunii minţii omeneşti, care poate greşi, eroarea fiind aproape ineliminabilă în efortul continuu de a căuta adevărul şi a depăşi iluzia. Pe lîngă metodologia ştiinţifică în căutarea adevărului prin cercetare proprie, C. Dimitrescu-Iaşi milita pentru o metodologie a discuţiilor ştiinţifice obiective prin confruntarea şi lupta de idei. „Prin urmare, studiul obiectiv al părerii ce se emite, precum şi al controverselor este nota specială a omului care a cultivat ştiinţa şi s-a pătruns de metoda obiectivă pe care vrea să o introducă în luptele vieţii"[83].

După C. Dimitrescu-Iaşi, pregătirea spiritului ştiinţific trebuie să înceapă din prima copilărie, deoarece bazele gîndirii se pun atunci şi tot progresul mintal ulterior este condiţionat de această bază.

Formarea şi dezvoltarea unei mentalităţi ştiinţifice trebuie să fie, în concepţia lui Dimitrescu-Iaşi, *unitare*, din primii ani ai vieţii, în familie, în şcoală, pe toate treptele ei, pînă în universitate, ceea ce impune necesitatea unui proces *unitar* de educaţie şi de instrucţie în spirit ştiinţific şi organizarea întregului învăţămînt ca proces *unitar* al pregătirii omului pentru o viaţă superioară, ca factor activ şi eficient al progresului social general în toate domeniile. Mai mult, acest proces trebuie să continue, cum se continuă şi viaţa şi după universitate, educaţia fiind, prin esenţa şi realitatea ei, *permanentă*: „educaţia, în loc de a înceta o dată cu şcoala ea continuă tot decursul vieţii şi în urmărirea continuă a adevărului . . ."[84].

ŞTIINŢA DESPRE SOCIETATE

Un merit deosebit al lui C. Dimitrescu-Iaşi, recunoscut unanim, în promovarea ştiinţei şi în ridicarea nivelului învăţămîntului universitar din România, a fost introducerea unui curs de *sociologie.* După aprecierea lui Constantin Rădulescu-Motru, „meritul cel mai mare al lui C. Dimitrescu-Iași, în cîmpul activității sale de profesor de filozofie, este însă *crearea cursului de sociologie.* Într-o vreme, cînd un asemenea curs era considerat oarecum subversiv la cele mai multe universități europene, el a fost introdus la București printre *cursurile obligatorii* ale Facultății de filozofie și litere, după insistența lui ... Insistența pentru crearea cursului de sociologie se explică, după noi, dintr-un singur motiv ... C. Dimitrescu-Iași avea convingerea că noua știință este menită să servească idealul democrației. Sociologia era pentru el știința revoluționară care avea să netezească drumul spre solidaritatea omenească, și astfel să grăbească morala iubirii de oameni ... Sociologia era pentru el o știință revoluționară în înțelesul că ea avea să înlăture prejudecățile pentru a face loc adevărului. Sociologia expusă de el la curs, dacă n-a anticipat adevărul deplin, a combătut totuși prejudecățile, și de aceea rolul său de critic pe terenul filozofiei sociale a fost, la vremea sa, un rol important, din care a profitat tinerimea română între anii 1885—1916" [85].

---

[79] Idem, *Către tinerimea universitară*.

[80] *Ibidem*.

[81] *Ibidem*.

[82] *Ibidem*.

[83] *Ibidem*.

[84] Sir John Lubbock, *Le Bonheur de vivre*. Recenzia lui C. D.-Iaşi, în „Revista pedagogică", an. I, nr. 1, p. 47.

Pentru a se constitui ca știință, sociologia, după C. Dimitrescu-Iași, trebuie să plece de la realitatea socială, de la studiul structurii ei, al relațiilor sociale; al variației ei în spațiu, în funcție de condițiile concrete ale mediului natural și cultural respectiv și al variației ei în timp, în evoluția ei, pentru a descoperi obiective ale vieții sociale. Întreprinzînd o cercetare în acest spirit, în condițiile istorice de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, ca om de știință și de cultură universală, C. Dimitrescu-Iași și-a format propria sa concepție sociologică, pe care și-a expus-o la cursul de la universitate, în scrieri și conferințe publice.

El recunoaște valoarea *materialismului istoric* ca metodă de cercetare și de interpretare a realității sociale, pe care o apreciază la Dobrogeanu-Gherea [86], însă e dominat de propria sa concepție, în care se reflectă tendințele mecaniciste ale științei timpului — evoluționismul spencerian, darvinismul aplicat necritic în interpretarea evoluției societății —, ca și ecouri din psihologia socială (psihologia popoarelor) reprezentată de Wundt, Lazarus, Steinthal ș.a.; din filozofia socială a artei lui Taine, filozofia herbartiană, dar mai ales din materialismul științific-naturalist și monismul ateist al lui Haeckel și din filozofia socialistului mic-burghez german E. Dühring.

---

[85] C. Rădulescu-Motru în „Cuvînt înainte" la volumul *C. Dimitrescu-Iași. Omul și opera.* Volum omagial, Edit. Socec, București 1934. Din această relatare a lui C. Rădulescu-Motru, care funcționa la aceeași facultate și, în același timp, și ca profesor la Seminarul pedagogic universitar din București, director fiind C. Dimitrescu-Iași, reiese că acesta ținea prelegeri de sociologie încă din 1885. După mărturisirea lui C. Dimitrescu-Iași, la Universitatea din Iași, Leonardescu ținea, printre altele, și el un curs de sociologie (în volumul omagial citat mai sus, p. 318). C. Dimitrescu-Iași a făcut, în anul universitar 1885—1886, cursuri de „istoria filozofiei antice, medii și moderne, pedagogie, estetică și psihologie morală" (cf. Marin Popescu-Spineni, *Instituții de înaltă cultură*, ed. cit., p. 38). C. Stere semnala cursul în 1897: „La Universitatea din București a fost deschis anul acesta un curs de sociologie de către eminentul profesor al Facultății de litere, d. C. Dimitrescu-Iași" (C. Stere, *Evoluția individualității*, 1897, p. VIII). Cursul însă, cum am văzut, se ținea încă din 1885, devenind, între timp, legalizat și obligatoriu. În cursul anilor 1896—1897, periodicul „Lumea nouă" publica, sub titlul *Sociologia la Universitate*, părți din cursul lui C. Dimitrescu-Iași, ca: *Problema sociologiei*, *Geneza acestei științe*, *Legea acțiunilor și reacțiunilor*. Între 1904—1912 a ținut prelegeri de „psihologie socială" și „sociologie" și D. Drăghicescu (vezi M. Popescu-Spineni, *op. cit.*, p. 39).

[86] Vezi C. Dimitrescu-Iași, *Critica și politica*, în „Drapelul", nr. 32 din 19 iunie 1897, unde ia atitudine, alături de Gherea, în disputa din acel timp cu privire la chestiunea „artă pentru artă sau artă cu tendință".

Fără a cădea în eclectism, el îmbină în mod original, într-o concepție unitară, toate aceste elemente din cultura sa.

În cursul de sociologie și în diferite scrieri și conferințe, întîlnim la tot pasul referiri la *legile* obiective care conduc viața socială și evoluția ei. Viața socială se încadrează, după el, în viața naturii, iar legile vieții sociale se încadrează în legea generală a determinismului universal. Nu numai fenomenele naturii, ci și „întîmplările [fenomenele] vieții sociale se desfășoară după legi fatale" [87].

Ca și Conta și alți gînditori din acel timp, prin legi „fatale" C. Dimitrescu-Iași înțelege legile obiective ale naturii, independente de voința și dorința omului, adică determinismul universal, și nu fatalismul teologic. El vorbește astfel despre : „legile fatale și neîndurate ale naturii" [88], „legile nestrămutate ale evoluției sociale" [89] „legile progresului social" [90] „legile acțiunilor și reacțiunilor", „legile mecanicii sociale" [91]. El extrapolează mecanica din știința fizicii și o aplică în interpretarea fenomenelor biologice, psihologice și sociale.

Desigur, aceste încercări ale lui C. Dimitrescu-Iași de a rezolva problemele sociale în *analogie* cu științele exacte sînt ocazionale și nesistematizate. O tratare sistematică a teoriei „mecanicii sociale" o va face mai tîrziu Spiru Haret, în lucrarea sa *Mecanica socială* [92]. Ambii însă urmăreau același scop : *fundamentarea științifică a sociologiei*. Întrucît modelul de precizie științifică era pentru cei mai înaintați oameni de știință o interpretare *matematică* și *fizică*, C. Dimitrescu-Iași și Spiru Haret au împrumutat-o în sociologie. Spiru Haret va spune clar că aceasta înseamnă a aplica „metoda științifică în studiul chestiunilor sociale" [93]. Precizăm însă că expresii ca „legile mecanicii sociale", „rezultanta" forțelor care se ciocnesc în viața socială și altele sînt create și utilizate de Dimitrescu-Iași înainte de Spiru Haret, în 1900, în volumul omagial dedicat lui Titu Maiorescu, iar expresii ca, spre exemplu, „cantitatea de *forță mecanică*, ce face posibilă orice desfășurare de activitate omenească" sînt utilizate încă din 1891, în studiul său de psihologie socială *Maragna sau nevoia de hrană*[94]. El explică evoluția socială și progresul social prin ciocnirea forțelor sociale, ca rezultantă a paralelogramului forțelor sociale dintr-un moment dat, în „lupta pentru existență", „lupta pentru trai", „lupta de clasă".

El afirmă că viața în general, deci și viața socială, „consistă în luptă" [95]. Lupta este una din manifestările materiei în mișcare, o formă a mișcării universale : „Viața este mișcare. Mișcarea nu are alt înțeles decît în lupta dintre forțe" [96]. Individul uman însuși, cu toată energia lui fizică și spirituală, cu scopurile și idealurile urmărite, „este rezultanta complexului de forțe mecanice care alcătuiesc o individualitate dată într-un mediu determinat"[97].

---

[87] Idem, *O chestie de stat*, în „Drapelul", nr. 54, 1897.

[88] *Către tinerimea universitară* (1909).

[89] *Cele două morale* (1906).

[90] *Către tinerimea universitară*.

[91] Titlul unor lecții de sociologie, publicate în „Lumea Nouă" (1897).

[92] *Mécanique sociale*, Paris—București, 1910. În limba română abia în 1969.

[93] În introducerea la *Mécanique sociale*.

[94] Vezi p. 9—10.

[95] C. Dimitrescu-Iași, *Cele două morale*, în *op. cit.*, p. 85.

[96] Idem, *Nevoia de ideal*, în *op. cit.*, p. 389—390.

Tot astfel, în ce privește evoluția societății și progresul social, factorul determinant, după el, este nu atît numărul de „forțe" sociale, cît puterea, cantitatea de *energie* pe care sînt capabile să o desfășoare și *organizarea* convergentă, unitară a acestor „forțe".

El remarcă faptul istoric că în diferitele formațiuni sociale ce s-au succedat pînă acum s-au schimbat numai stăpînitorii, dar stăpînirea a rămas : „Societățile au rămas și astăzi divizate în clase dominatoare, care luptă între ele pentru preponderența în stat, și clase dezmoștenite, a căror soartă e munca grea a existenței (. . .). Din această luptă stearpă rezultă un singur lucru : stăpînitorii se schimbă, dar stăpînirea rămîne"[98]. Din această constatare, el nu trage însă concluzii sceptice sau pesimiste, dimpotrivă, în toate scrierile a militat pentru întărirea forțelor de luptă a maselor muncitoare, prin răspîndirea culturii științifice în popor și prin *organizarea* acestor forțe, pentru ca eficiența lor să fie maximă, prin unitatea de acțiune, atrăgînd atenția că principalele cauze ale perpetuării puterii claselor privilegiate sînt menținerea poporului muncitor în ignoranță, în stăpînirea lui spirituală prin religie și stăpînirea lui prin forța *organizării* acestor clase[99].

Ca orice știință, sociologia este o forță de progres social. Ca orice știință însă, deci „în sine" nu are caracter de clasă, totuși prin relațiile sociale în care este prins *omul* de știință, dintr-o clasă sau alta, ea dobîndește caracter de clasă și, din forță și instrument de progres general, cum ar trebui să fie știința „în sine", devine forță și instrument de dominație în mîinile clasei care o posedă, de exploatare a altor clase.

C. Dimitrescu-Iași nu tratează problemele sociologiei și problemele sociale cu răceala omului de știință „pură", ci cu pasiunea militantă a omului de știință angajat în lupta pentru promovarea științei adevărate, obiective, pusă în slujba dreptății sociale și a progresului social general, situîndu-se totdeauna de partea muncitorilor, a țăranilor, a intelectualilor exploatați de burghezie și, în general, alături de cei oprimați.

El face un adevărat rechizitoriu societății burgheze în general și a celei din România în special. Și o face în numele științei și în numele moralei. În acest scop, el pleacă de la analiza originii puterii burgheziei, de la marea revoluție de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, care însă „n-a putut profita decît celor mai bine înarmați, celor care posedau știința și capitalul"[100].

Știința a progresat cu pași uriași și, prin aplicațiile ei tehnice, a înmulțit și îmbunătățit mijloacele de trai. „Dar în ce privește organizarea socială ea n-a schimbat, *în fond*, nimic. Știința, ca și religiile, a devenit un instrument de stăpînire pentru cei puternici"[101]. Știința însăși a fost falsificată, ea „a trebuit să se mlădieze înaintea noilor clase stăpînitoare și să caute argumente de justificare a stăpînirii lor de fapt"[102], „să asigure pe cît posibil perpetuarea situației sociale cîștigate, folosirea privilegiului stăpînirii"[103].

---

[97] *Ibidem.*

[98] Idem, *Cele două morale*, în *op. cit.*, p. 72.

[99] Cf. *ibidem*, *Nevoia de ideal*, în *op. cit.*, p. 389–390.

[100] *Cele două morale*, în *op. cit.*, p. 74–75.

[101] *Ibidem*, p. 74.

[102] *Ibidem*, p. 76.

Astfel, rechizitoriul împotriva *societății* burgheze se transformă în rechizitoriu împotriva *sociologiei* burgheze, acuzînd ideologii burghezi de „falsificarea spiritului științific"[104].

În lupta ideologică și științifică din timpul său, C. Dimitrescu-Iași se alătură cu fermitate de partea mișcării socialiste. Influența ideologiei socialiste și a sociologiei promovate de ea este evidentă la tot pasul. El opune sociologiei burgheze sociologia mișcării socialiste, sub denumirea de „curent progresist", declarînd că : „Sub haina falșă [a ideologilor burgheziei] a principiilor umanitare, de libertate și egală îndreptățire la viață descoperim îngrijorarea noilor stăpînitori de a-și ocroti cu orice preț poziția privilegiată pe care o ocupă, în contra curentelor progresiste care amenință de a surpa edificiul șubred al stăpînirii burgheze, construcție trecătoare, fără temelii adînci implîntate în nevoile organizării sociale"[105]. Relevînd caracterul istoric, trecător al orînduirii burgheze și inevitabila ei dispariție și înlocuire cu o nouă organizare socială superioară, bazată pe știința adevărată a societății, C. Dimitrescu-Iași relevă în același timp superioritatea calitativă, nu numai științifică, ci și morală, a sociologiei reprezentată de mișcarea socialistă. El susține că, paralel cu lupta de clasă dintre capital și proletariat pe teren social-politic, există, pe terenul științei, o luptă ideologică între două curente de gîndire opuse, fiecare reprezentînd interesele claselor respective, dar pe cînd știința reprezentată de burghezie este inconsecventă și falsă, aceea a mișcării muncitorești este consecventă și adevărată ; adevărul fiind de partea ei și, promovînd adevărul în știință, ea promovează înseși interesele ei. Mai mult, știința sociologică socialistă pune mai presus de interesele de clasă interesul general pentru adevăr, convinsă că numai pe baza cunoașterii adevărului va putea învinge în lupta sa și că adevărul va servi nu numai clasei muncitoare, ci tuturor păturilor sociale care trăiesc prin muncă, întregului popor muncitor. „Caracterul acesteia din urmă este fără îndoială revoluționar, pentru că, urmărind legile nestrămutate ale evoluției sociale, nu admite nici una din doctrinele clasei mijlocii ca dogme neschimbătoare. Toate vechile forme pe care s-a fondat clădirea socială actuală sînt supuse unei analize neîndurate, considerate ca simple verigi în lanțul evoluției sociale, prin urmare supuse unor *continue transformări*"[106].

Analiza științifică obiectivă a istoriei societății dovedește că societatea burgheză nu este o orînduire socială veșnică, așa cum susțin sociologii burghezi, ci trecătoare, ca toate orînduirile sociale ce s-au succedat în decursul istoriei. În consecință, „rostul științei din fiecare moment dat este să stabilească *legea evoluției*, să indice direcția încotro merg transformările vieții"[107].

Pe baza *legilor evoluției sociale*, încă din 1897, el conchide sfîrșitul dominației burgheziei și în România și ridicarea la conducerea statului a *„straturilor democratice"*[108].

---

[103] *Ibidem*, p. 86.

[104] *Ibidem*.

[105] *Ibidem*, p. 75.

[106] *Ibidem*, p. 76.

[107] *Ibidem*, p. 86.

[108] Idem, *O chestie de stat*, în ziarul „Democrația", 1897, p. 54.

Afirmația de mai sus o bazează pe analiza structurii economice și de clasă a societății din România, a culturii din România și a legilor evoluției acestei societăți. În acest context, el formulează unele adevăruri în care se evidențiază clar influența literaturii socialiste. Astfel, într-un studiu publicat în 1893, el constată starea de înapoiere economică, lipsa unei industrii dezvoltate, falsitatea și caracterul retrograd al teoriei unei Românii stat „eminamente agrar", bazat pe „plugărie și păstorie", necesitatea dezvoltării unei mari industrii și a unui comerț național. În același timp, pe baza adevărului că suprastructura culturală este generată și apără baza economică pe care se susține, el justifică revendicările pentru dezvoltarea industrializării țării, pentru promovarea unei culturi științifice și pentru răspîndirea culturii în marile mase muncitoare : „Dar e o *axiomă* în economia politică faptul că întregul eșafodaj cultural al societății moderne *e produs al dezvoltării industriale* a diferitelor state ; el nu se poate susține pe temelia îngustă a plugăriei și a păstoriei. Din această cauză societatea românească e împărțită în două clase mari, care sînt factorii principali ai producției economice : o minoritate exploatatoare, de proprietari și arendași, mari întreprinzători, și o majoritate de exploatați, masa muncitorilor agricoli . . ." [109]. Pe lîngă aceste două clase principale și antagoniste, exploatatori și exploatați, C. Dimitrescu-Iași relevă existența în România a unei alte „clase de dezmoșteniți" : muncitorii intelectuali. Aceștia, deși sînt exploatați de burghezie și moșierime în interesul lor de clasă, în fond nu sînt decît niște proletari, ca și muncitorii manuali. El caută să convingă intelectualii din România să analizeze poziția lor reală în lupta de clasă, să-i facă să fie conștienți de situația lor, să-i rupă de legătura cu burghezia, să-i atragă de partea mișcării muncitorești, în propriul lor interes și în interesul general al luptei împotriva exploatării.

Sociologia lui G. Dimitrescu-Iași se inspiră din materialismul istoric (fără să o declare expres), într-o receptare personală, care reflectă propria poziție de clasă, ca reprezentant al intelectualității mic burgheze, inconsecventă pînă la urmă, cum a dovedit, spre sfîrșitul vieții, însuși exemplul său.

Idei din sociologia sa le-a expus în diferite scrieri, dintre care unele au fost amintite. Sistematic, probabil, le-a expus în cursul său universitar de sociologie. Din păcate, acest curs este cunoscut pînă acum foarte puțin și fragmentar din cîteva „lecții" publicate în „Lumea nouă", în 1896—1897. Cu toate acestea, putem cunoaște *sistemul* lui sociologic, deoarece el l-a înfățișat ca un sistem simplu și clar, închegat în mod foarte succint, în studiul său *Maragna sau nevoia de hrană* [110], publicat în primul număr, din 1891, al „Revistei pedagogice" întemeiată și condusă de el.

În acest studiu reprezentativ pentru gîndirea sociologică a lui C. Dimitrescu-Iași, așa cum am arătat, el pleacă de la conceptul de „om-mașină", înrudit cu acel al lui La Mettrie : „Omul e o mașină în mișcare . . . Funcția vieții consistă în acumulare și cheltuială de energie, ca și funcția oricărei mașini . . . Prin alimentare se introduc în organism materii asimilabile și se dezvoltă o cantitate de *forță mecanică*, care face posibilă orice desfășurare de activitate omenească. Cea dintîi nevoie, prin urmare, a vieții omului, *condiția sine qua non* a existenței sale, este nevoia de hrană . . . Pretutindeni nevoia de hrană e baza tuturor aspirațiilor, [im]boldul principal al întregii noastre activități ...”[111]. Această condiție existențială primară a vieții umane se manifestă în forme complexe la popoarele mai înaintate în cultură. „Din punct de vedere economic, o întreagă societate reprezintă *un mare atelier pentru crearea mijloacelor de trai*. Toți, sau aproape toți, pun întreaga muncă, de care sînt capabili, în urmărirea scopului comun[112]. Cînd e vorba însă de repartiția mijloacelor create prin muncă —scrie în continuare C. Dimitrescu-Iași, surprinzînd structurarea în clase antagoniste a acestui „mare atelier” — „lucrul se schimbă. Cîțiva mai dibaci sechestrează pentru ei partea leului din produsul muncii și lasă pentru imensa majoritate a celor ce muncesc, în cazul cel mai favorabil, numai atît cît este strict necesar pentru a putea trăi dintr-o zi într-alta ...”[113]. Ideea de bază pe care o evidențiază C. Dimitrescu-Iași din urmărirea istoriei „nevoii de hrană” este: „Foamea fiind nevoia fundamentală a vieții, e totodată secretul guvernării societăților”[114].

---

[109] *Recenzentul*, în *Studii de psihologie socială*, p. 47—48.

[110] P. Mușoiu apreciază această lucrare drept un „studiu care pune pe autor alături de acei valoroși bărbați din Apus, care ilustrează știința și care nu se sfiesc de a rupe vălul de pe rănile sociale și de a spune celor mari și tari adevărurile cele mai crude (*op. cit.*, p. 9).

Referindu-se la societatea capitalistă, el surprinde cu destulă exactitate funcția capitalului, precum și unele aspecte ale „istoriei luptei moderne dintre capital și muncă”: „Din această acumulare de roade sau mijloace de trai se naște pentru întîiași dată *capitalul* ... Capitalul, odată format, devine în mîna cîtorva mai isteți un *instrument de stăpînire asupra celorlalți* ... Cu puțină «maragnă» [hrană], care în acest caz se cheamă *salariu* sau *plata muncii* și aceasta redusă la minimum posibil, atît cît îi trebuie lucrătorului pentru a-și astîmpăra foamea, capitalistul e sigur de a găsi marfă omenească... Cînd salariul, redus prin concurență la minimum, nu mai e suficient nici pentru satisfacerea primei nevoi a vieții, hrana pentru lucrător și familia sa, atunci de partea lucrătorului, greva, din partea capitaliștilor, glonți de pușcă”[115].

C. Dimitrescu-Iași surprinde, totodată, rolul și esența politicului în viața socială, scriind: „Organizarea politică a societăților în tot decursul vieții istorice a fost totdeauna astfel alcătuită încît să garanteze exploatarea majorității muncitoare de către minoritățile stăpînitoare”[116].

CONCEPȚIA ETICĂ. CELE DOUĂ MORALE

Catedra lui C. Dimitrescu-Iași la facultatea de filozofie și litere a Universității din București purta, în 1910, titulatura „catedra de estetică, etică și sociologie”.

D. Gusti nu-l amintește pe Dimitrescu-Iași ca premergător al său în domeniul sociologiei. În schimb, în cursul său de etică îl menționează pe „regretatul profesor de etică de la Facultatea din București”[117], dar îl încadrează în capitolul „Scepticismul etic”, pe linia scepticilor greci, a lui Pascal, Buckle, Lévy-Bruhl[118]. Tot acolo, afirmă că C. Dimitrescu-Iași „pe cînd era ministru” „a înlăturat etica din programul învățămîntului secundar, pentru că, deşi profesor de etică, fiind absolut sceptic, considera etica o ştiinţă puţin serioasă"[119].

---

[111] *Ibidem*, p. 9–10.
[112] *Ibidem*, p. 11–12.
[113] *Ibidem*, p. 12.
[114] *Ibidem*, p. 14–15.
[115] *Ibidem*, p. 13–14.
[116] *Ibidem*, p. 12.
[117] D. Gusti, *Opere*, vol. II, Edit. Academiei, 1969, p. 258.
[118] *Ibidem*.

De fapt, Dimitrescu-Iaşi considera etica predată în învăţămîntul secundar nu numai „puţin serioasă", dar de-a dreptul falsă şi ipocrită, reprezentînd morala oficială a burgheziei, o etică transformată în instrument de dominaţie asupra maselor muncitoare. Această „etică" o avea în vedere C. Dimitrescu-Iaşi, nu etica — ştiinţă a moralei. Pe de altă parte, concepţia etică a lui Dimitrescu-Iaşi nu era „sceptică", aşa cum o prezenta Gusti, ci animată de un optimism realist.

În concepţia lui C. Dimitrescu-Iaşi, etica, întocmai ca şi sociologia, nu poate deveni o ştiinţă „pozitivă", decît dacă pleacă de la studiul moralei reale, al comportamentului moral real al oamenilor într-o anumită orînduire socială. Dar comportamentul moral real într-o societate împărţită pe clase sociale nu este uniform, ci diferenţiat după clasele respective. Clasa dominantă are două morale : una oficială, declarată verbal, o morală recomandată de această clasă, ca ideal general, dar nepracticată de ea însăşi, o morală pentru alţii, pentru a-i putea înşela şi domina, şi alta reală, morala exploatării şi asupririi altora în folosul clasei care domină în stat : „Cînd studiezi istoria evoluţiei etice a omenirii, eşti izbit de contrastul dintre morala oficială, morală predicată în numele puterii divine şi sub garanţia puterii publice, şi între morala *reală*, după care se conduce de fapt activitatea omenească"[120].

„Morala oficială" constă într-o serie de precepte sau principii împrumutate din morala evanghelică, care cuprinde două părţi importante. Una este negativă „„o doctrină a servituţii"[121], „o adevărată morală pentru sclavi"[122], bazată pe principiul *resemnării* în faţa jugului social şi pe „*credinţa* în năluciri *metafizice* despre o altă viaţă şi pe *speranţa* de a vedea această viaţă realizată ... Din credinţa şi speranţa în năluciri transcendente n-a putut izvorî decît morala resemnării : « îndură fără a murmura mizeriile existenţei, crede în mîntuire şi speră într-o viaţă viitoare, eternă realizare a principiilor de dreptate divină ». Aceasta e lozinca evangheliului pe care au priceput-o milioane de noroade şi pe care au aplicat-o toţi învinşii în lupta pentru trai"[123].

Cea de-a doua parte a moralei evanghelice este o „morală pozitivă" bazată pe principiul *iubirii*, al iubirii aproapelui, principiul egalităţii tuturor, al justiţiei, al revoltei împotriva injustiţiei sociale, al carităţii şi ocrotirii celui slab, al abnegaţiei. Însă, această a doua parte a rămas timp de milenii un simplu ideal, propovăduit de morala oficială, „simple fraze"[124], declamate de clasele stăpînitoare înaintea maselor muncitoare, spre a le amăgi şi a le paraliza puterea de luptă împotriva exploatării.

C. Dimitrescu-Iaşi încadrează concepţia sa despre etică în concepţia sa generală asupra vieţii. Întrucît prima condiţie a vieţii este nevoia de hrană, aceasta implică lupta pentru viaţă, lupta pentru trai. Lupta pentru viaţă, în fond pentru cîştigarea hranei, se duce pe două căi ; prin munca efectivă sau prin exploatarea muncii altora. Armele de luptă ale claselor dominante sînt: *proprietatea* asupra bunurilor mobiliare și imobiliare (în societatea burgheză, *capitalul*); *exploatarea* celor „dezmoșteniți", care nu au altă posibilitate de a-și cîștiga existența decît muncind la alții și pentru alții, acceptînd condițiile impuse de deținătorii proprietății, contra unui minim din produsul muncii lor; *monopolul culturii* și menținerea în ignoranță a maselor; *religia*, prin care le aduc la ascultare, supunere, resemnare și împăcare cu mizeriile *vieții* de pe pămînt, în speranța unei dreptăți într-o altă lume, iluzorie; *constrîngerea* prin forța publică.

---

[119] *Ibidem*. C. Dimitrescu-Iaşi nu a fost niciodată ministru.
[120] *Cele două morale*, în *Studii de psihologie socială*, p. 63—64.
[121] *Ibidem*, p. 66.
[122] *Ibidem*, p. 68.
[123] *Ibidem*, p. 69.
[124] *Ibidem*, p. 70.

Religia deci este folosită de clasele posedante ca instrument de stăpînire: „De la societățile primitive și pînă la cele mai înalte organizări sociale, frica de comandamentele zeilor a fost instrumentul de stăpînire. Preoții diferitelor religii s-au aliat totdeauna cu cei puternici, dîndu-le în schimb sprijinul lor moral asupra conștiințelor mulțimii" [125].

Tot astfel, *morala* evanghelică a devenit „morala pentru uzul stăpînirii asupra celor slabi" [126].

Există în realitate „*două morale*: una, morala celor slabi, un simplu instrument de cîrmuire, și alta, morala celor tari, justificare a pasiunilor lor nețărmurite. Pe cei slabi, reduși prin foame la o stare vecină cu mizeria și ignoranța, știința, religia, morala, trebuie să-i țină netulburați în lanțurile sclaviei sociale... Pentru ca cei tari să poată beneficia, într-o liniște îndoielnică, de situația cîștigată prin organizarea socială, să-și poată dezlănțui netulburați pasiunile lor antisociale" [127]. Muncitorului i se recomandă să „învețe a economisi din prețul minim al muncii sale, să se deprindă a fi cumpătat, *sobru*", să respecte *familia* și *proprietatea*. În legătură cu aceste norme morale oficiale, C. Dimitrescu-Iași scrie, cu o nedisimulată ironie, dezvăluind substratul lor de clasă: „Da, respectul proprietății este un principiu sacru... Familia și proprietatea sînt cei doi factori esențiali ai organizării sociale moderne. Dar care familie și care proprietate? Cînd e vorba de familia muncitorului, zdrobit sub greutatea jugului de fier al industrialismului modern, care scriitor burghez nu e gata să acuze de *sentimentalism* pe cel ce ar ridica cuvîntul în favoarea acestei familii... A, se schimbă lucrul dacă e vorba de familia stăpînitorilor înșiși. Ei au o familie, adeseori ciuruită pînă în măduva oaselor de viciile vieții moderne, o familie pe care în fond nu o respectă ei înșiși, de al cărei viitor numai arareori se îngrijesc, dar tocmai de aceea trebuie protejată de legile Statului. Ipocrizie, minciună convențională... Tot așa cu principiul sacru al proprietății" [128]. Drept ar fi ca fiecare să fie deplin stăpîn pe produsul muncii sale. „Dar nu de această proprietate e vorba — continuă C. Dimitrescu-Iași, dezvăluind esența de clasă și funcțiile dreptului burghez —, ci de proprietatea mobiliară și imobiliară, rezultat al unui șir de factori istorici... Respectul proprietății în acest înțeles e un conservatism exagerat, el înseamnă tendința de a eterniza una din formele organizării sociale, a ține în loc procesul evoluției, căruia este supus întregul organism social cu formele sale trecătoare" [129]. Din aceeași perspectivă teoretică, implicînd aceste note critice antiburgheze, C. Dimitrescu-Iași analizează conținutul ideii de libertate. „Dar unde ipocrizia claselor stăpînitoare ajunge culmea, e modul cum se pricepe şi se practică principiul *libertăţii*, unul dintre cele trei articole ale crezului revoluţionar modern... Morala celor puternici : dezlănţuirea întregii energii pasionale în lupta contra adevărului : «Zdrobeşte-l dacă poţi, toate armele sînt permise», întrucît nu te izbeşti de codul penal"[130]. El dezvăluie în continuare contradicţia dintre afirmarea şi aplicarea concretă a principiului libertăţii muncii în societatea modernă (burgheză) : „Pentru muncitor, momeala *ideii de libertate*, care daureşte jugul de fier sub care îşi îndoia grumajii muncitorul, care, constrîns prin foame, ia un *liber angajament*. Pentru întreprinzător însă o altă morală : *legea neîndurată a celui mai tare*". Statul sprijină posesiunea de fapt, „îngrădind-o cu protecţia legală a puterii publice... înăbuşă grevele şi protestele muncitorilor prin glonţi de puşcă, constrîngîndu-i să-şi ţie *angajamentele liber contractate...*"[131].

---

[125] *Ibidem*, p. 72.
[126] *Ibidem*, p. 80.
[127] *Ibidem*, p. 76–77.
[128] *Ibidem*, p. 78.
[129] *Ibidem*, p. 78.

Întreaga cultură burgheză, în toate domeniile ei de manifestare, este ipocrită, menită să perpetueze dominaţia burgheziei, exploatarea şi asuprirea maselor muncitoare : „Dar ce vreţi, ipocrizia claselor stăpînitoare, *duplicitatea normelor vieţii*, trebuie să se verifice pe toată linia. Religie, artă, ştiinţă, educaţie, organizare politică, toate trebuiesc să conlucreze pentru unul şi acelaşi scop : *menţinerea privilegiilor claselor stăpînitoare*"[132].

Din studiul evoluţiei istorice a omenirii, C. Dimitrescu-Iaşi ajunge la concluzia că cele două morale reale au fost totdeauna în opoziţie şi în luptă în cursul istoriei, în succesiunea diferitelor formaţiuni sociale, pînă în epoca modernă a dominaţiei burgheziei. Cum această dominaţie este trecătoare — aşa cum au fost toate cele precedente, conform legilor evoluţiei şi progresului social —, şi cele două morale izvorîte din structura de clasă a societăţii burgheze sînt trecătoare şi locul lor îl va lua „*morala viitorului*", care va izvorî din progresul ştiinţei şi al organizării sociale.

Totodată, după C. Dimitrescu-Iaşi, în epoca modernă există *două ştiinţe* ale moralei, *două etici* : o etică *oficială*, bazată pe tradiţie, care teoretizează, justifică şi apără stăpînirea de fapt a burgheziei, cu aspiraţia de a o eterniza, şi o etică *ştiinţifică*, bazată pe studiul realităţii sociale şi al legilor evoluţiei sale. C. Dimitrescu-Iaşi a militat permanent pentru o etică bazată pe ştiinţă. Lecţiile şi conferinţele sale în acest domeniu se intitulau „etică ştiinţifică" „evoluţionistă", „naturalistă". Ca în oricare alt domeniu, şi în etică, „rolul ştiinţei din fiecare moment dat este să stabilească *legile evoluţiei*, să indice direcţia încotro merg transformările sociale. Ştiinţa evoluţionistă chiar şi indică lineamentele *moralei viitorului*. Această morală presupune însă o serie de schimbări în organizarea socială"[133].

Aceste schimbări, în concepţia lui C. Dimitrescu-Iaşi, le va aduce *ştiinţa*. Ea va duce la realizarea fericirii oamenilor pe pămînt şi nu în raiul iluziei religioase. „Din zorii timpurilor moderne, omenirea a întrevăzut o nouă direcţie a muncii, un nou ideal al vieţii, o nouă forţă în lupta pentru trai : *puterea ştiinţei*... „Omul a cîştigat tot mai mult convingerea că, urmărind descoperirea legilor naturii, va ajunge stăpîn pe forţele oarbe şi, cu ajutorul lor, va ajunge să-şi îmbunătăţească treptat viaţa, să realizeze deja pe pămînt idealul de *fericire şi dreptate* după care e însătoşat de veacuri şi pe care cultura medievală îl făcuse să-l întrevadă numai într-o viaţă viitoare"[134].

---

[130] *Ibidem*, p. 79–80.
[131] *Ibidem*, p. 81.
[132] *Ibidem*, p. 82–83.
[133] *Ibidem*, p. 86.

„Morala viitorului" după C. Dimitrescu-Iaşi se va baza pe idealul moralei muncii, pe idealul de dreptate socială, realizarea aspiraţiei de totdeauna a maselor muncitoare : „fiecare să fie deplin stăpîn pe produsul muncii sale. Din el să contribuie la sarcinile publice ale Statului[135], pentru satisfacerea necesităţilor de viaţă generale, deci şi a propriilor sale necesităţi.

CONCEPŢIA ESTETICĂ

Activitatea lui C. Dimitrescu-Iaşi în domeniul esteticii prezintă o importanţă cu totul deosebită. A ţinut cursuri universitare şi conferinţe publice, a publicat numeroase studii în acest domeniu. Alături de înaintaşii săi din ţara noastră, ca Samuil Micu, Simion Bărnuţiu ş. a. şi de contemporani, ca Titu Maiorescu, V. A. Urechia, Ştefan Velovan, I. Pop Florantin, P. P. Negulescu ş. a. — care au avut contribuţii valoroase în estetica românească —, el s-a remarcat ca primul nostru estetician care s-a ocupat cu problema fundamentală a construirii esteticii ca ştiinţă, într-o vreme cînd o autoritate în materie ca Fr. Th. Vischer, citat de el, recunoaşte că această ştiinţă „se afla la începuturile ei"[136].

A fost primul învăţat român cu o teză de doctorat în estetică. Valoarea contribuţiei sale originale poartă girul unui om de ştiinţă şi filozof ca W. Wundt şi al altor personalităţi în domeniul filozofiei şi esteticii din vremea sa. *Conceptul de frumos*, lucrare publicată în 1877 în limba germană la Leipzig, nu este un simplu studiu printre altele publicate de el, ci o *lucrare fundamentală*, care se înscrie în istoria esteticii[137].

Pe cînd în estetică predominau discuţii bazate pe speculaţii filozofice idealiste, cu o pendulare incertă între concepţii opuse, care relevau separat, în mod abstract şi metafizic, fie latura subiectivă, fie cea obiectivă a „frumosului"[138], iar la noi se încercau răspunsuri parţiale la diferite probleme de estetică, axate mai mult pe critica literară [139], C. Dimitrescu-Iaşi a abordat, după propria mărturisire, „problema cea mai generală ... în jurul căreia se grupează celelalte şi prin care ar trebui ca legile speciale descoperite pe căi empirice să-şi afle ultima lor motivare, ca părţi ale unui întreg şi ca adevăruri estetico-ştiinţifice, categoria supremă — conceptul frumuseţii — prin a cărei definire s-ar putea obţine şi o metodă bine precizată pentru cercetările de mai tîrziu ...” [140]. El motivează necesitatea clarificării ştiinţifice a „categoriei supreme a esteticii” [141], prin faptul că această problemă centrală „este, pînă acum, neclară şi a rămas încurcată în diversitatea opiniilor” [142].

---

[134] Idem, *Un document omenesc în chestiunea „Crizei morale"*, în „Revista de pedagogie'," nr. 7—9, seria a II-a, iulie—august, 1894, p. 303—304.

[135] Idem, *Cele două morale*, în *op. cit.*, p. 78.

[136] *Conceptul de frumos*, în *Studii de estetică*, p. 63.

[137] C. Dimitrescu-Iaşi nu a fost valorificat ca estetician decît în ultimul timp. În *Istoria filozofiei româneşti* (1941) nu e pomenit nici numele lui în capitolul „Estetica". De asemenea, nici în cele trei dicţionare de filozofie apărute la noi în ultimul timp, numele lui *nu figurează* la termenul „Estetica". Foarte sumar, despre ideile sale în estetică s-a amintit în studiul *C. Dimitrescu-Iaşi*, în „Cercetări filozofice", nr. 6, 1957. Tot aşa, în capitolul *C. Dimitrescu-Iaşi*, din *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România* (1964) şi în *Istoria filozofiei româneşti* (1972). Au apărut apoi studii valoroase cu privire la contribuţia lui C. Dimitrescu-Iaşi, începînd cu deceniul al şaptelea : Ernest Stere, *O contribuţie românească la estetica secolului XIX, „Der Schönheitsbegriff" de C. Dimitrescu-Iaşi*, în „Revista de filozofie", 1964, nr. 5 ; Al. Husar, *Învăţămîntul estetic la Universitatea din Iaşi*, în „Analele ştiinţifice" ale acestei universităţi, tom. XI, 1965 (secţ. limbă şi literatură) ; Grigore Smeu, *Sensuri ale frumosului în estetica românească*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1968 ; Ion Iliescu, *Începuturile gîndirii estetice în cultura românească. Prelegeri de estetică*, Bucureşti, 1968 ; Idem, *Geneza ideilor estetice în cultura românească*, Timişoara, 1972 ; Idem, *C. Dimitrescu-Iaşi, necunoscutul*, în „Orizont", 1973, nr. 16 ; *Studiul introductiv* la volumul *C. Dimitrescu-Iaşi. Studii de estetică*, Edit. ştiinţifică, 1974 ; Ioan N. Vlad, *C. Dimitrescu-Iaşi estetician*, în „Revista de istorie şi teorie literară, tom. 21, nr. 4, 1972. Vezi şi *supra*, p. 670—671, nota 32.

[138] C. Dimitrescu-Iaşi, *Conceptul de frumos*, în *op., cit.*, p.64.

Rămînerea în urmă a esteticii în constituirea ei ca ştiinţă de legi şi nu de „opinii” se explică, după el, prin faptul că nu s-a definit satisfăcător categoria de bază a esteticii — în ce constă „frumosul” în general, în natură şi în artă — prin faptul că s-au dat explicaţii ale frumosului numai din punctul de vedere al diferitelor ştiinţe, ca fizica, sociologia, istoria artelor, arheologia, psihologia etc. Toate aceste ştiinţe însă sînt doar *auxiliare* ale esteticii şi nu pot explica decît aspecte ale obiectului propriu al esteticii, din punctul lor de vedere, fără a putea rezolva complet problema esteticii însăşi. „*Fizica* cercetează legile armoniei culorilor şi sunetelor; *sociologia*, evoluţiile conştiinţei estetice la rase şi naţionalităţi, în diverse timpuri etc. şi încearcă, astfel, să dea, totodată, şi o explicaţie diversităţii formelor de artă; *arheologia artistică* încearcă, prin studiul operelor de artă conservate, să ne arate *ce*, *cum* şi *în ce condiţii* a creat omenirea în decursul vremurilor, sub aspect estetic; în sfîrşit, *psihologia* cercetează legile plăcerii şi neplăcerii, ale satisfacţiei şi nesatisfacţiei în genere şi ale plăcerii estetice în special; în ea sînt incluse cele mai importante probleme din domeniul estetic. Numai că, atîta vreme cît fiecare din aceste ştiinţe nu intenţionează să treacă dincolo de limitele ei fireşti, ele nu sînt în stare — luate fiecare în parte — să rezolve întreaga problemă estetică, ci tot numai cîte o parte din ea: ele reprezintă doar ramurile unei cercetări empirice a frumosului, exact aşa cum ştiinţele empirice, faţă de *problema cosmologică*, nu pot stabili decît o parte din principiile generale care trebuie să ducă la o concepţie unitară despre lume, nu însăşi această concepţie despre lume” [143], care este obiectul *filozofiei*. De aici „rezultă necesitatea unei ştiinţe de sine stătătoare care să-şi propună ca temă specială *sintetizarea tuturor rezultatelor acestor cercetări speciale diverse*: aceasta este estetica” [144]. Ceea ce nu înseamnă, după el, că estetica ar fi o ştiinţă eclectică. După cum am văzut, el respinge eclectismul în general, ca nefiind satisfăcător în orice domeniu. Estetica este interesată să utilizeze aportul ştiinţelor amintite pentru a rezolva cu succes problema specială, întocmai precum filozofia nu se poate constitui ca ştiinţă pozitivă fără ajutorul anatomiei şi chimiei, sau „filozofia ştiinţifică” fără ajutorul tuturor ştiinţelor. Este vorba deci nu de o sinteză eclectică, ci de o sinteză creatoare, pe baza interdependenței științelor în constituirea și evoluția lor.

---

[139] N. Bagdasar, în capitolul *Estetica*, în vol. V. din *Istoria filozofiei moderne. Filozofia românească de la origini pînă astăzi*. Societatea română de filozofie, Bucureşti, 1941, p. 247.

[140] C. Dimitrescu-Iaşi, *Conceptul de frumos*, în *op. cit.*, p. 63.

[141] *Ibidem*, p. 77.

[142] *Ibidem*, p. 63.

[143] *Ibidem*, p. 75—76.

[144] *Ibidem*.

Pentru a putea construi o „estetică științifică" și a stabili o „teorie științifică a frumosului"[145], trebuie, după el, să se țină seama de cele arătate mai sus, mai ales de *determinantele sociale* ale artei, de evoluția *gustului estetic*, de evoluția concepției generale despre lume, despre om și despre viață. Este tocmai aspectul care îl diferențiază pe C. Dimitrescu-Iași și care ridică valoarea contribuției sale față de majoritatea esteticienilor timpului, inclusiv față de Titu Maiorescu, la noi, care au neglijat, în mare măsură, această coordonată esențială a fenomenului estetic. În această privință, C. Dimitrescu-Iași se apropie de Gherea, pe care îl apreciază tocmai pentru metoda materialismului istoric în cercetarea și interpretarea operelor de artă. „*Noțiunile estetice* — spune C. Dimitrescu-Iași — sînt, cel puțin în parte, un produs al culturii individuale și al vieții istorice, sînt angrenate în procesele transformatoare ale vieții sociale, sentimentele estetice și deci gustul estetic se află într-un permanent *proces de dezvoltare*, pe măsură ce progresează cultura materială și intelectuală a popoarelor ..."[146]. În ce privește evoluția artei în funcție de evoluția concepției generale despre lume, el aduce ca exemplu diferența dintre arta din antichitatea greacă, în care predomină sculptura, simbolizarea frumuseții desăvîrșite a corpului, în nuditatea lui, și arta evului mediu, în care predomină pictura, simbolizarea vieții interioare și disprețul sau condamnarea a tot ce leagă omul de viața naturală: „Așa se explică faptul că aceste două genuri artistice și-au aflat înflorirea în două epoci diferite, foarte îndepărtate una de alta: sculptura, în antichitate, la grecii care posedau o concepție monistă despre lume și om, la care nu exista încă nici o discrepanță între natură și spirit; pictura odată cu dezvoltarea concepției dualiste creștine despre lume, care a avut drept urmare faptul că frumusețea a fost privită ca ceva primejdios și indiferent, și prin care s-a înălțat la primul rang viața interioară a sufletului. În ambele cazuri, frumusețea este compusă, atît doar că pictura depășește sculptura în posibilitatea de a exprima viața interioară și are la dispoziție un volum mai mare de reprezentări ..."[147].

C. Dimitrescu-Iași a luat o poziție fermă împotriva explicării idealiste, metafizice a operelor de artă, susținînd necesitatea unei explicări moniste, în sens materialist[148]. Elementul subiectiv și elementul obiectiv, experiența interioară și experiența exterioară în domeniul cunoașterii estetice sînt inseparabile în unitatea inscindabilă a conștiinței. Orice separare este o abstractizare, o separare *relativă*: „O separare absolută între experiența interioară și cea exterioară nu se poate realiza, din cauză că subiectul se bazează întotdeauna pe motive obiective, iar obiectivul poartă cu sine (în actul de cunoaștere), mereu, pecetea subiectivității..."[149]. În estetică, o explicație științifică a obiectului nu poate fi decît monistă. După cum în natură energia și substanța, spiritul și materia sînt două aspecte diferite și inseparabile ale unui întreg, tot astfel în artă, conținutul material — raportul dintre forme — și conținutul ideal sînt inseparabile[150]. În ultimă instanţă însă, elementul obiectiv, raportul formelor materiale este acela care primează : ,, ... relaţiile de formă constituiesc baza frumosului. Istoria culturii ne arată, într-adevăr, că aceste forme şi semnificaţia lor subiectivă au fost foarte schimbătoare în diverse epoci şi la diverse popoare; legile evoluţiei împing omul cît mai departe, în aşa fel încît aproape întreaga lui concepţie despre lumea înconjurătoare se schimbă cu timpul; dar, pe de o parte, această instabilitate se petrece numai între anumite limite determinabile şi acestea sînt, în cazul de faţă, *legile estetice*; pe de altă parte, cu toată această instabilitate, *caracterul principal al conceptului frumuseţii* rămîne totuşi, întotdeauna raportul formelor''[151], adică raportul formelor în ,,materialul sensibil''[152]. Aşa se explică faptul că anumite opere de artă nu au fost înţelese în epoca lor, dar au fost apreciate de generaţiile următoare : ,,Numai singur subiectul s-a transformat, ceea ce înseamnă că a fost promovat la situaţia de a putea gusta frumuseţea care exista în prealabil''[153].

---

[145] *Prima verba*, în „Revista de filozofie și pedagogie", fasc. II—III, 1906, p. 7.

[146] *Ibidem*, p. 74.

[147] *Ibidem*, p. 126.

[148] *Ibidem*, p. 132.

[149] *Ibidem*, p. 79.

Importanţa esenţială a activităţii subiective este indiscutabilă : o operă de artă este ,,frumoasă'' în măsura în care ,,frumuseţea'' ei este percepută şi simţită, provoacă plăcerea estetică şi idei care ne emoţionează estetic, însă elementul determinant rămîne materialul sensibil care poate trezi în subiect starea estetică : ,, ... fără îndoială, o operă de artă este frumoasă numai în măsura în care poate stimula în noi anumite *activităţi subiective*, însă, pentru acest lucru, are nevoie de anumite raporturi reciproce între părţile ei (ale operei de artă ca material sensibil), care condiţionează aceste manifestări subiective corespunzătoare. Acestea pot fi determinate prin legi ştiinţifice, ele trebuie să se găsească, în mod obiectiv, în lucruri, indiferent de faptul că toţi spectatorii sau numai o minoritate selectă este destul de pregătită pentru a o simţi şi gusta''[154].

Ca orice altă disciplină care aspiră la statutul de ştiinţă ,,pozitivă'', ,,o estetică strict ştiinţifică''[155] trebuie să aibă deci, pe de o parte, un obiect al său, necercetat de o altă ştiinţă în unitatea, totalitatea şi esenţa sa, şi acesta este ,,frumuseţea'' şi, pe de altă parte, o metodologie proprie de cercetare, adecvată obiectului său, prin care să ajungă la descoperirea ,,legilor ştiinţifice''[156] ale esteticii, ,,legile estetice''[157].

Metoda de cercetare în estetică este, după cum am văzut, în concepţia lui, cercetarea multidisciplinară, adică studiul ,,frumosului'' sub aspectul său fizic, psihic, sociologic, istoric, filozofic etc., spre a ajunge la o interpretare unitară, globală din punctul de vedere al esteticianului, care trebuie să ţină seama, în teoriile sale, de determinantele sociale ale artei şi de concepţia generală despre lume şi despre om în diferite societăţi şi epoci în care s-au creat diferitele opere de artă.

Mai presus de orice însă, esteticianul trebuie să fie pătruns de spiritul omului de ştiinţă modern, să-şi bazeze afirmaţiile sale pe experienţă şi pe raţionament, să aibă ,,punctul de plecare în *experienţă* şi să ne înălțăm de la ea la principiul suprem; însă nu și în sens opus”[158], afară de cazul cînd esteticianul încearcă valabilitatea raționamentului său ipotetic, prin confruntarea cu experiența[159].

---

[150] *Ibidem*, p. 79—81.

[151] *Ibidem*, p. 134. Cuvintele de încheiere a lucrării *Conceptul de frumos*.

[152] *Ibidem*, p. 129.

[153] *Ibidem*, p. 80.

[154] *Conceptul de frumos*, p. 79.

[155] *Ibidem*, p. 76.

[156] *Ibidem*, p. 79.

[157] *Ibidem*, p. 134.

În ce privește critica literară și artistică, C. Dimitrescu-Iași s-a alăturat în chip mărturisit „curentului celui nou”[160], inaugurat de Gherea, care „a reconstruit estetica pe alte baze, pe bazele rezistente ale științei moderne”[161], ca „socialist, marxist, partizan al concepției materialiste în istorie”[162].

Pe baza considerațiilor teoretice expuse mai sus, C. Dimitrescu-Iași deduce principii normative. Astfel, într-un interviu acordat ziarului „Adevărul” în 1894, el spunea: „Artistul nu e doar un fenomen izolat, nici o minune căzută din cer, ci face parte din un complex de împrejurări și e produsul a o sumă de circumstanțe. *Artistul e produsul mediului natural și social în care trăiește,* iar opera de artă ... e determinată de un ansamblu care constă în *starea generală a spiritelor și a moravurilor înconjurătoare* ... De aceea, eu nu vă pot spune d-voastră care voiți să vă serviți de artă ca de un mijloc pentru a răsturna actuala ordine de lucruri, deosebindu-vă în aceasta de Platon, care alunga arta cu desăvîrșire, altceva decît: *luați subiecte din viața reală, răsfrîngeți-vă personalitatea în formele cele mai proprii și veți face opere de artă*”[163].

Conceptul de frumos este prima și singura lucrare a lui C. Dimitrescu-Iași în care el și-a expus unitar și sistematic ideile într-un domeniu din activitatea lui. Găsim și aici aceleași tendințe ce caracterizează întreaga sa concepție: tendința de „scientizare” a diferitelor discipline încă neconstituite în științe propriu-zise, dominate încă de filozofia idealistă; tendința spre un monism materialist, precum și unele caracteristici ale gîndirii sale în general, ca: aplicarea darvinismului în explicarea fenomenelor sociale[164], evoluționismul spencerian[165], tendințe materialist-mecaniciste, energetiste[166] etc.

CONCEPȚIA PEDAGOGICĂ

Pedagogia a constituit preocuparea predilectă * a lui C. Dimitrescu-Iași, atît ca teoretician, cît și în activitatea lui de profesor universitar, director al Seminarului pedagogic universitar, ca om politic și deputat în parlamentul țării.

Ca și în domeniul psihologiei, sociologiei și esteticii, el a fost preocupat de problema transformării acestei discipline într-o știință — „știință a educației" [167], combătînd prejudecățile, empirismul și speculațiile idealiste în pedagogie. El își răspîndea ideile mai ales prin revistele pe care le-a înființat și condus: „Revista pedagogică" (1891—1898) și „Revista de filozofie și pedagogie" (1906).

---

[158] *Ibidem,* p. 132.

[159] *Ibidem.*

[160] *Estetica și critica literară,* în „Drapelul”, nr. 30, 1897, p. 1.

[161] *Ibidem.*

[162] *Critica și politica,* în același ziar, nr. 32, 1897, p. 1.

[163] „Adevărul” din 4 aprilie 1894.

[164] *Lupta pentru existență și artă* (*Conceptul de frumos,* p. 104, 116, 136).

[165] *Explicarea artei și a jocului* (*ibidem*), p. 106, 109, 136, 137).

[166] „Principiul echilibrului de forțe”, al „minimei cantități de energie” (*ibidem,* p. 83) Toate fenomenele studiate de științe, inclusiv de cele sociale, sînt „forme determinate ale mișcării universale” (*ibidem,* p. 86) etc.

* El însuși mărturisește aceasta într-o pagină autobiografică: „Sînt întors de la studii din 1878. De atunci mi-am propus ca *problemă de bază* a activității mele *reforma pedagogică* a învățămîntului nostru” (*O pagină din istoria învățămîntului,* reprodusă în *Texte despre educație și învățămînt,* București, Edit. didactică și pedagogică, 1969, p. 193 (subl. ns.-*I.S. Firu*)

În articolul de prezentare a „Revistei pedagogice", el motiva îmbinarea tratării problemelor pedagogice cu cele sociale, susținînd că individul, fiind produsul a doi factori principali, ereditatea și mediul [168], „orice schimbare în alcătuirea socială trebuie să aducă cu sine o modificare a întregului sistem de educație" [169]. Școala fiind un important factor social, problemele ei, ca și problemele generale ale educației, trebuie „urmărite treptat, în legătură cu marile probleme sociale" [170]. Orientarea pe care o preconiza în școală era cea democratică, pentru satisfacerea nevoii de cultură pe care începeau să o simtă masele largi ale poporului nostru: „Evoluția politică și economia din acest veac a deșteptat din amorțire cugetarea păturilor adînci ale societății; aceste pături cer partea cuvenită lor la viața publică, o mai dreaptă împărțire a sarcinilor ca și a bunurilor vieții" [171]. Tot acolo susținea că problemele pedagogice, ca toate *„problemele practice ale vieții"*, trebuiesc tratate „din punctul de vedere al filozofiei științifice" [172].

Pedagogia avînd ca obiect teoria și practica în problema formării omului, toate concepțiile lui C. Dimitrescu-Iași din domeniile filozofiei și științelor sociale și ale omului converg unitar în concepția despre pedagogie.

Pedagogia, după el, este o știință multidisciplinară, în sensul că teoriile pedagogice trebuie să aibă la bază cele mai înaintate cuceriri ale științelor sociale și umane. El a fost vizibil influențat de J. F. Herbart, filozof și pedagog de mare autoritate și la noi pe vremea aceea, și pe care îl citează de mai multe ori. De la acesta acceptă ideea că „instrucțiunea însăși nu e decît un instrument de educație" [173], legea asociației ideilor ș. a. Dar, ca elev al lui W. Wundt, el nu putea să fie de acord cu psihologia idealistă a „realiilor" lui Herbart. În ce privește idealul sau scopul educației, el nu vedea în pedagogie o simplă etică aplicată, ca Herbart, ci, dimpotrivă, o știință de-sine-stătoare, cu obiect și metodologie proprii. Ca oricare altă știință însă, în virtutea interdependenței tuturor științelor, pedagogia se află în mod necesar în legătură nu numai cu etica ci și cu celelalte științe care privesc omul, „cu științele morale și sociale" [174]. În privința mijloacelor de educație, el este de acord cu Herbart, că acestea sînt stabilite pe baza cuceririlor psihologiei, dar ale unei psihologii științifice, care să nu fie bazată pe speculații filozofice idealiste, aprioriste, ci pe bază de cercetare experimentală, pe biologie și studiul sistemului nervos. Totodată, după el, pedagogia nu primește de-a gata de la psihologie principiile teoretice și practice ale acțiunii educative, ci și le formulează ea însăși, bazîndu-se nu numai pe psihologie, ci și pe biologie, sociologie și pe experiența istorică a omenirii în acest domeniu: „Cînd însă ți-ai determinat odată scopul, pe care trebuie să-l urmărească educația, o a doua întrebare se impune: ... mijloacele de care se poate servi educația? Răspunsul la această întrebare constituie întreaga teorie pedagogică"[175]. După el deci, definiția pedagogiei ca știință ar fi: pedagogia este știința care are ca obiect și sarcină a sa elaborarea teoriilor despre căile cele mai potrivite pentru realizarea unui om ideal. Întrebîndu-se îndată, care sînt izvoarele din care scoate pedagogia teoriile sale, răspunde: „Izvorul imediat, din care își scoate pedagogia teoriile sale, e desigur experiența bogată pe care a făcut-o omenirea în decursul veacurilor în domeniul educației. Dar experiența în educație se poate prezenta ca pur empirism, sau ca experiență luminată prin cunoștința legilor vieții. În această privință, pedagogia ia ca științe auxiliare: biologia și psihologia"[176]. Din acest răspuns, reiese importanța pe care o acordă *istoriei educației, sociologiei educației, psihologiei experimentale* și *pedagogiei comparative,* ca științe auxiliare ale pedagogiei în formularea teoriilor sale despre educație.

---

[167] *Educația în familie*, în „Revista pedagogică", 1892, nr. 1, p. 49—57.

[168] *Scopul revistei*, în ibidem, 1891, nr. 1, p. 1.

[169] *Ibidem*, p. 2.

[170] *Ibidem*, p. 4.

[171] *Ibidem*, p. 1.

[172] *Ibidem*, p. 5.

[173] *Ibidem*, p. 125.

[174] *Texte despre educație și învățămînt*, ed. cit., p. 120.

Vorbind despre „legile vieții", C. Dimitrescu-Iași introduce în concepția sa pedagogică unele elemente caracteristice ale concepției sale filozofice generale, în primul rînd considerația că legea fundamentală a vieții, deci și a vieții omenești, este „lupta pentru existență". El spune că scopul școlii este, în primul rînd, să dea tuturor o *cultură generală*: „... ținta pe care trebuie să o urmărească cultura generală, pe care trebuie să o dea școala *în genere* și în special școala secundară și voind să rezumăm întreaga discuție într-o singură formulă, ziceam[177]: că ținta urmărită e să înarmeze pe om prin educația dobîndită, așa încît să se poată susține cu succes în lupta pentru existență"[178].

Introducînd legea „luptei pentru existență" și în domeniul pedagogiei, el face, cu acest prilej, serioase amendamente darvinismului social. Legea luptei pentru existență trebuie să fie privită în perspectiva istoriei formării omului, care dovedește că, în cursul evoluției sale, omul și-a creat ca principală armă de luptă pentru existență, *munca*: „condiția vieții [omenești] este munca"[179]. Munca este activitatea vitală specifică omului *social.* Prin muncă, lupta pentru existență încetează de a fi o competiție și război general în care înving, prin selecție naturală, cei înzestrați din naștere cu arme mai puternice și „dibăcie". În cursul istoriei sale, omul, prin muncă, în virtutea legilor evoluției și progresului, se socializează și se umanizează treptat. Din forțe izolate, indivizii se transformă în forțe care operează în ansamblul unei comunități sociale. În acest proces evolutiv, sarcina școlii este tocmai aceea ca, prin educație și instrucție, să înzestreze pe *toți* oamenii cu acele însușiri și capacități care sînt necesare într-o luptă pentru existență, în cadrul comunității naționale și de stat. În organizarea socială, lupta pentru existență suferă deci o transformare calitativă. „Dar cînd este vorba de lupta pentru existență în organizarea socială, este vorba de lupta, nu a individului singuratic, ci a unui individ care face parte dintr-un complex, dintr-un întreg agregat social, dintr-un Stat, dintr-o naţiune. Şi, prin urmare, el trebuie să fie aşa înarmat, încît să se poată susţine pe sine înăuntrul agregatului social, înlăuntrul Statului din care face parte şi în acelaşi timp să poată contribui, prin forţele lui proprii, la conlucrarea comună, la existenţa specifică a Statului în mijlocul celorlalte State ... nu fac ... deosebirea între Stat şi naţiune" [180]. Astfel privită, problema educaţiei şi a învăţămîntului în genere devine o problemă naţională şi de stat.

---

[175] *Ibidem.*

[176] *Ibidem.*

[177] Cu prilejul dezbaterilor din „Adunarea deputaților" din 7 ian. 1898, cu privire la legea învățămîntului secundar (vezi *ibidem,* p. 98).

[178] *Ibidem,* p. 78–79.

[179] *Ibidem,* p. 147.

Totodată, cu acest prilej, el aduce însemnate amendamente şi concepţiei mecaniciste cu privire la lupta pentru existenţă ca luptă între ,,forţe mecanice" în viaţa socială, tot în sensul socializării, umanizării şi canalizării etice a ,,luptei pentru existenţă". În societate ,,paralelogramul forţelor" lucrează *altfel* decît în natură, unde domină selecţia oarbă a celor mai înzestraţi şi sacrificarea celor slabi. Şcoala are puterea de a perfecţiona personalitatea umană naturală, de a transforma chiar unele însuşiri negative moştenite, în forţe pozitive, sociale, printr-o ,,educaţie sistematică", după un *plan* bine definit, nu ,,întîmplătoare" [181], a tuturor indivizilor, diferit înzestraţi, devenind ,,energii de activitate socială", ,,energii morale" [182]. Acest lucru este posibil printr-o educaţie bazată pe studiul individualităţii şcolarilor [183] şi prin individualizarea procesului de educaţie şi instrucţie [184], deci prin adaptarea metodelor de educaţie la particularităţile diferiţilor şcolari, spre a-i înzestra cu acele capacităţi care să-i facă apţi pentru viaţă în cadrul comunităţii sociale din care fac parte.

Amendamentele la darvinismul social şi la mecanicismul social sînt uneori clar formulate: ,,Viaţa e mişcare. Mişcarea nu are înţeles decît în lupta de forţe. Lupta conştientă nu are alt înţeles fără un scop urmărit. ... Din acest punct de vedere, rolul directiv al Statului în organizarea socială consistă tocmai în a înlesni afirmarea fiecărei individualităţi cu întreaga putere de concepţie, cu întreaga energie de acţiune, cu întreg sistemul său pasional, căutînd să subordoneze această desfăşurare a unei *energii* individuale scopului comun al existenţei unei grupări sociale, a face ca *forţele* individuale să converge în mod armonic către o ţintă comună mai generală" [185] (subl. ns — *I. S. Firu*).

Socializarea omului, prin educaţie sistematică şi permanentă [186], duce la ,,tăria" şi fericirea unei naţiuni, dar şi a indivizilor care o compun. Mai mult, ea duce la cea mai înaltă satisfacţie etică pe care o poate avea un om: ,,*Cînd ai conştiinţa că fiecare pic de energie pe care o cheltuieşti e o contribuţie mai mult la clădirea edificiului total al vieţii omeneşti, această conştiinţă te susţine, îţi creşte puterea de muncă şi îţi dă în acelaşi timp acea linişte sufletească despre menirea vieţii tale îndeplinite*" [187].

---

[180] *Ibidem*, p. 79.

[181] *Ibidem*, p. 119.

[182] *Ibidem*, p. 117.

[183] *Ibidem*, p. 116, 132.

[184] *Ibidem*, p. 123.

[185] *Ibidem*, p. 148—149.

[186] ,,...educaţie, în loc de a înceta o dată cu şcoala, ea continuă în tot cursul vieţii" şi ,,toţi sîntem educatori" (*Ibidem*, p. 164 şi 116).

[187] Cuvintele de încheiere a studiului *Nevoia de ideal*, în vol. *Lui Titu Maiorescu. Omagiu* (subl. ns.).

C. Dimitrescu-Iași și-a răspîndit ideile pedagogice atît prin cursurile sale universitare, cît și prin conferințe publice și studii publicate în presa timpului, mai ales în cele două reviste ale sale. Pentru transpunerea în viață a teoriilor sale pedagogice, el a militat și ca om politic, în parlamentul țării, susținînd necesitatea organizării întregului învățămînt pe baze moderne, democratice, orientarea lui fermă spre o educație *realist-științifică*, prin legi școlare bine întocmite, prin pregătirea corpului didactic de toate gradele, conform unei pedagogii științifice, prin înzestrarea învățămîntului cu material didactic adecvat și manuale întocmite conform cerințelor unei școli orientate în acest spirit, conform necesităților dezvoltării țării. Concepția pedagogică despre organizarea învățămîntului, de care e legat numele său în istoria învățămîntului de toate gradele și tipurile din România din ultimul sfert al veacului trecut pînă la primul război mondial, a formulat-o mai ales în prezentarea „Raportului pentru restabilirea legilor organice ale învățămîntului”, în fața Camerei deputaților, în sesiunea din iunie 1901, cînd spunea: „Chestiunea organizării învățămîntului este pentru noi o chestiune de viață. În luptele pentru afirmarea individualității noastre naționale nu vom izbuti decît în măsura în care vom fi pe deplin înarmați cu suma de cunoștinți pozitive, care reprezintă cuceririle minții asupra naturii și prin urmare putința de a adapta forțele naturii la nevoile existenței, în măsura în care vom avea tăria de a desfășura o muncă stăruitoare pentru realizarea acestui ideal. Școala este factorul puternic care ne poate îndruma pe această cale”[188].

Activitatea pedagogică a lui C. Dimitrescu-Iași s-a desfășurat într-o epocă în care lupta dintre materialism și idealism se manifestă în domeniul învățămîntului între reprezentanții *educației idealiste* și reprezentanții *educației realiste*. Primii preconizau un învățămînt la baza căruia să stea studiile clasice și literare animate de idealuri nebuloase și mistice, sub cuvînt că omul trebuie să *se ridice* deasupra intereselor vieții materiale în sfera înaltelor idealuri. Combătînd această direcție de gîndire, C. Dimitrescu-Iași atrăgea atenția că școala nu are menirea de a pregăti cetățeni pentru Roma sau Atena din antichitate, nici pentru lumea evului mediu *, ci pentru România modernă[189]. Desigur, omul are *nevoie de ideal*[190], ca scop al existenței sale, dar acest ideal nu trebuie să se inspire din idealul antichității sau al evului mediu, ci din idealul timpurilor moderne, al progresului material și spiritual al societății pe baza cunoașterii științifice a legilor naturii și punerea științelor în serviciul progresului uman. Numai un învățămînt organizat și orientat spre un conținut realist științific poate servi la împlinirea necesităților și aspirațiilor de progres ale societății românești moderne.

C. Dimitrescu-Iași a elaborat o *pedagogie universitară*, pentru formarea oamenilor de știință stăpîni pe specialitatea lor și pe metodologia investigației științifice, în stare să contribuie la progresul științei prin cercetări proprii, considerînd că învățămîntul superior trebuie să fie „un învățămînt practic combinat cu o înaltă cultură științifică”[191]; de asemenea, a elaborat o pedagogie a școlilor de *cultură generală,* în care „obiectul principal al preocupărilor nu mai e știința (ca învățămînt universitar), ci *formarea și dezvoltarea școlarului cu ajutorul științei*”[192]. Pe lîngă toate acestea, școala trebuie să pregătească nu numai oameni cu o cultură generală, ci și cu o cultură profesională „pentru diferitele cariere ale vieții”[193]. Întreg învățămîntul trebuie să îmbine teoria cu practica, să dezvolte gîndirea proprie și nu simpla memorizare, cultivînd nu memoria în sine, ci memoria ca instrument al inteligenței, pregătind școlarul pentru „mediul concret modern în care o să-și desfășoare activitatea lui”[194].

---

[188] „Raportul pentru restabilirea legilor organice ale învățămîntului”.

* Trebuie să remarcăm că C. Dimitrescu-Iași nu a cerut eliminarea studiilor clasice din învățămînt, ci limitarea la justa lor valoare educativă. De asemenea, a relevat importanța și necesitatea studierii raționale a limbii și literaturii latine pentru poporul român, subliniind că „o școală reală cu latinește satisface, pentru noi, o îndoită problemă. Răspunde nevoilor sociale moderne și în același timp unei cerinți naționale: de a menține firul de legătură cu originile naționalității noastre” (*Texte despre educație și învățămînt*, p. 143).

[189] *Ibidem*, p. 84.

[190] Este semnificativ în această privință titlul *Nevoia de ideal* al contribuției lui C. Dimitrescu-Iași la volumul omagial dedicat lui Titu Maiorescu în 1900.

C. Dimitrescu-Iași s-a situat totdeauna ferm și declarat pe pozițiile școlii realiste, științifice, în continuă polemică cu apărătorii școlii tradiționale, orientate spre o concepție idealistă, mistică asupra lumii și vieții, venind în conflict și cu unii miniștri ai învățămîntului, cum a fost D. A. Sturdza, deși acesta era membru marcant al partidului liberal din care făcea parte și Dimitrescu-Iași.

Numeroșilor săi oponenți din parlament, el le-a răspuns cu mult curaj, cu prilejul dezbaterilor Adunării deputaților cu privire la modernizarea școlii: „E o întreagă lume deprinsă ca atunci cînd vorbește de ideal, să se înalțe în sferi cît se poate mai nebuloase ... în forme adeseori mistice; ... nu fac parte din această școală ... Eu chiar cînd vorbesc de ideal, vreau să rămîn în sfera pozitivă a realității. Această datorie o am cu atît mai mult, cînd vorbesc despre ideal și realitate, gîndindu-mă la direcțiunea ce trebuie dată învățămîntului. *Conform spiritului modern, temelia învățămîntului trebuie să fie științele pozitive. Pe acest fundament trebuie sădite ideile conducătoare în viață*”[195].

În lumina ultimelor cercetări din istoria pedagogiei românești, C. Dimitrescu-Iași s-a dovedit cel mai de seamă reprezentant al *pedagogiei științifice* și al *pedagogiei sociale* din țara noastră în perioada de la sfîrșitul secolului trecut pînă la primul război mondial, premergător al învățămîntului realist, înfăptuit în mod consecvent științific abia în timpul nostru.

◆

Spre sfîrșitul vieții, C. Dimitrescu-Iași și-a schimbat orientarea ideologică și tactica de luptă socială, combătînd acum revoluția în numele „evoluției”, militînd pentru „armonia” și „solidaritatea” socială[196], pentru împăcarea dintre clase.

C. Dimitrescu-Iași rămîne o personalitate însemnată în istoria dezvoltării gîndirii din țara noastră prin activitatea sa de promotor al unor idei progresiste în diferite domenii ale filozofiei, al unor idei originale în estetică, sociologie și pedagogie. Merite deosebite și-a cîștigat ca unul dintre întemeietorii învățămîntului psihologic, sociologic și pedagogic de orientare științifică din țara noastră.

---

[191] *Texte despre învățămînt și educație*, p. 104.

[192] *Ibidem*, p. 28.

[193] *Ibidem*, p. 43.

[194] *Ibidem*, p. 84.

[195] „Dezbaterile Adunării deputaților”, nr. 36, din 7 ianuarie 1898. Sub titlul *Ideal și idealuri*, s-a publicate în „Școala modernă”, nr. 22, 1898.

[196] C. Dimitrescu-Iași, *O erezie sociologică*, în ziarul „Cerna”, 1922, nr. 65.

9. CONSTANTIN LEONARDESCU

Afirmarea complexă a materialismului în filozofia românească a celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea este ilustrată, pe unele dimensiuni, şi de activitatea lui C. Leonardescu. Drumul evolutiv pe care se înscrie gîndirea acestuia, prin depăşirea poziţiilor eclectic spiritualiste iniţiale, devine, prin aceasta, un fapt caracteristic pentru dominantele generale materialiste ale tabloului filozofic al epocii, cuceririle ştiinţelor naturii exercitînd un rol catalizator în mutaţiile de ordin filozofic din ultimele 2—3 decenii ale secolului trecut.

C. Leonardescu s-a născut la Craiova, în 1844. Urmează Facultatea de litere şi filozofie din Bucureşti, obţinînd în 1868 licenţa cu teza *Metodul în ştiinţele fizico-naturale*, *exacte*, *morale şi politice*, apărută în acelaşi an în volum. În anul 1872 devine licenţiat al Facultăţii de drept din Paris. Funcţionează ca profesor de filozofie şi retorică la Liceul Nou din Iaşi, iar în anul 1873 ocupă catedra de filozofie a Universităţii din acelaşi oraş, rămasă vacantă după destituirea, în 1872, a lui T. Maiorescu. A frecventat, începînd cu anul 1879, societatea „Junimea" (încadrîndu-se în „generaţia tînără" a acesteia), fără a se alinia doctrinei politice şi sociale a junimismului; a colaborat, de asemenea, la revista „Convorbiri literare".

C. Leonardescu a funcţionat ca profesor universitar pînă la moartea sa, survenită în august 1907, predînd aproape singur, un şir lung de ani, disciplinele filozofice prevăzute în programa de învăţămînt: psihologie, logică, metafizică, filozofie morală şi estetică, istoria filozofiei, pedagogie etc.[1] El îşi leagă astfel numele, în primul rînd, de *activitatea profesorală* pe care a desfăşurat-o, ilustrînd tipul profesorului consacrat carierei sale (motiv pentru care I. Negruzzi îi aplică, peiorativ, epitetul „*învăţătorul*"). În cadrul acestei activităţi C. Leonardescu are însă cîteva iniţiative şi contribuţii în psihologie, etică, sociologie, metodologia istoriografiei filozofice etc., demne de a fi reţinute[2], situîndu-se pe poziţii ce se individualizează continuu şi care se caracterizează prin elemente nu lipsite de real interes. Definitoriu pentru conturarea profilului gîndirii acestuia este și faptul că a ținut un curs de *istoria materialismului* — probabil singurul de acest gen din epocă.

---

[1] Pentru unele date biografice, vezi Marin Popescu-Spineni, *Instituţii de înaltă cultură* Vălenii de Munte, 1932, p. 121, 124, 134—135 etc.; Iacob Negruzzi, *Amintiri din „Junimea"*, în *Scrieri alese*, vol. II, Editura Minerva, Bucureşti, 1970, p. 188—189, 233—234; de asemenea, *Dicţionarul „Junimei"*, la *Addendă*, în *loc. cit.*, p. 381.

[2] Ca semn de preţuire a întregii activităţi desfăşurate de C. Leonardescu în cîmpul filozofiei şi al învăţămîntului filozofic, Dimitrie Gusti ţine, în *Introducere la cursul de istoria filozofiei greceşti, etică şi sociologie*, 1910 (apărut, în acelaşi an, în „Convorbiri literare" şi în broşură), să aducă un omagiu memoriei „acestui profesor, care a fost unul dintre devotaţii pregătitori filozofici ai atîtor generaţii" (în D. Gusti, *Opere*, vol. I, Edit. Academiei, Bucureşti, 1968, p. 205). La rîndul său, C. Dimitrescu-Iaşi, cu onestitatea-i caracteristică, îi recunoaşte lui C. Leonardescu prioritatea meritului de a fi făcut un curs de sociologie la Universitatea din Iaşi (*C. Dimitrescu-Iaşi, Omul şi opera*, volum omagial, Bucureşti, 1934, p. 318); vezi şi D. Gusti, *loc. cit.*, p. 206 (datînd începutul acestui curs în 1897).

În activitatea sa publicistică variată, răspunzînd deseori unor nevoi didactice exprese, C. Leonardescu a acoperit o gamă întinsă de probleme și discipline filozofice : obiectul filozofiei ca disciplină teoretică și raportul ei cu știința și religia (*Filozofia față cu progresul științelor pozitive*, 1876, articolele *Darwin și știința contimporană* și *Introducțiune la Metafizică. I. Metafizica, religiunea și știința*, în ,,Convorbiri literare", 1882, respectiv 1884), psihologie (*Curs de filozofie. Partea I, Psihologia experimentală*, 1878, *Principii de psihologie*, 1892), logică (*Metodul în științele fizico-naturale, exacte, morale și politice*, 1868), etică (*Morala inductivă sau știința conduitei omenești*, 1885, articolul *Criza actuală a moralei. Morala și știința contemporană*, în ,,Convorbiri literare", 1890), estetică (*Principii de filozofia literaturei și a artei. Încercare de estetică literară și artistică*, 1898, și o serie de articole publicate în ,,Convorbiri literare" între anii 1893 — 1895, ca materiale pregătitoare ale volumului de sinteză), precum și unele chestiuni de metodologie a istoriei filozofiei (*Filozofia veche și filozofia nouă. Istoria și evoluția filozofiei. Metodul istoric al filozofiei*, în ,,Convorbiri literare", 1892) și de sociologie (*Conștiința socială. Studiu sociologic*, în *Lui Titu Maiorescu omagiu*, 1900) [3]. C. Leonardescu nu a abordat însă problemele filozofice dintr-o perspectivă sistematică (cele ontologice, de pildă, sînt atinse doar sub incidența preocupărilor de psihologie ori gnoseologie).

CONCEPȚIA FILOZOFICĂ. EVOLUȚIA EI SPRE MATERIALISM

Activitatea lui C. Leonardescu este, în ansamblul ei, neunitară ca orientare filozofică, fapt care are consecințe hotărîtoare în ceea ce privește valoarea intrinsecă a diverselor sale lucrări. În cadrul ei se pot distinge, în mare, două etape, anul 1882 (anul apariției studiului *Darwin și știința contimporană*, cu care-și inaugurează seria colaborărilor la ,,Convorbiri literare") putînd fi luat drept hotar al acestora.

În primii ani ai activității sale, C. Leonardescu stă sub influența concepțiilor filozofice idealiste curente în epocă. Poziția sa, în acest moment, se caracterizează printr-un eclectism de esență spiritualistă, concretizat într-un dualism psiho-fizic. Ea este definită de el însuși ca fiind animată „pe cît a fost posibil, cu principiele unei filozofii de conciliațiune, al cărei scop este de a da o *formă științei* în general, o *formă eclectismului* ...”[4], din perspectiva căreia și-a propus să militeze pentru repudierea, din cunoașterea filozofică, a „ideilor exclusive”. După părerea sa, omenirea ar simți nevoia unui „sistem superior, care să conțină în sine, *toate sistemele* (...) — de un sistem superior și de conciliațiune” [5]; numai formula conciliației, a compromisului îi pare a exprima sinteza cuceririlor gîndirii filozofice în momentul respectiv : „Cugetătorii din toate țările tind a uni experiența cu filozofia, natura cu spiritul, sau pentru a vorbi limbajul lui Kant, subiectul cu obiectul, ori idealul cu realul”[6], cerință la baza căreia s-ar situa unitatea materiei și a spiritului, a realității și a poeziei, a demnității rațiunii și a sentimentului.

---

[3] O primă analiză a concepțiilor lui C. Leonardescu a realizat Ion Petrovici, *Activitatea filozofică a lui C. Leonardescu*, în revista ,,Studii filozofice", vol. II, București, 1909. Ulterior, prilejurile în care a fost reactualizat numele lui C. Leonardescu au fost relativ rare. În afara unor răzlețe menționări ale prezenței sale în epocă, încadrat în tabăra filozofiei spiritualiste (Marin Ștefănescu, în *Filozofia românească*, București, 1922 îl reține și-i consacră un număr de pagini exclusiv pentru latura spiritualistă a activității sale), sau pentru unele contribuții în logică, semnalăm, unele valorificări mai complexe ale unor laturi ale activității acestuia : Marian Bejat, *Un manual românesc de psihologie materialistă la sfîrșitul secolului al XIX-lea*, în ,,Revista de psihologie", an. II, 1956, nr. 3, contribuție care a stat la baza paragrafului despre C. Leonardescu din lucrarea *Istoria psihologiei* de Mihai Ralea și Const. I. Botez, Edit. Academiei, București, 1958, p. 658—662 ; Marian Bejat, *Cîteva date referitoare la preocupările psihologice ale lui Titu Maiorescu*, în ,,Revista de psihologie", tom. 10, 1964, nr. 4, contribuții sintetizate în lucrarea aceluiași, *Geneza psihologiei ca știință experimentală în România*, Edit. didactică și pedagogică, București, 1972, p. 134—149 și în *Istoria științelor în România. Psihologia*, Edit. Academiei, București, 1976, p. 29—33 (volum elaborat de Alexandru Roșca și Marian Bejat).

Poziția filozofică eclectică pe care o îmbrățișează C. Leonardescu în prima perioadă a activității sale — care-l împinge inexorabil în tabăra spiritualistă — este încercată a fi justificată, în principal, prin analiza *raportului știință-filozofie*, căruia, de altfel, îi asigură un rol esențial în determinarea obiectului propriu, specific al filozofiei, al metodei acesteia [7]. El pornește de la constatarea gradului înalt al gîndirii teoretico-filozofice în științele particulare ale naturii, precum și a rolului crescînd al științei în edificarea filozofiei : „Fără îndoială, mișcarea filozofică care începe astăzi în științele particulare (...) este, poate, mult mai importantă decît tot ceea ce se produce în domeniul filozofiei propriu-zise” [8], pledînd în favoarea unor raporturi strînse între filozofie și știință, pentru unitatea lor — „Este timpul de a înțelege că științele fără filozofie sînt un agregat fără unitate și că filozofia fără știință, aproape un cadru vid” [9] —, dar această unitate este redusă, în ultimă instanță, la un compromis : „Numai prin conciliațiunea rezultatelor științelor pozitive și a cercetărilor de filozofie marele proiect al lui Kant va da rezultate folositoare” [10]. Căci C. Leonardescu cere științelor pozitive să-și limiteze pretențiile lor teoretice, să nu fie tentate de problematica metafizică : ele „nu trebuie să vină a reglementa într-un mod arbitrariu domeniul filozofiei”, ci să se concentreze în cadrul limitat al cercetărilor lor, „să nu încerce a cuceri verități filozofice”. [11]. El rezervă filozofiei (ca „*metafizică generală* sau *metafizica universului*”) o sferă proprie de probleme, un „obiect special”, altul decît cel spre care tind științele, și anume cele ale „metafizicii pure”, luată în sensul și în termenii tradiționali ai antichității (Platon, Aristotel) : unitatea și totalitatea lucrurilor și ființelor, universul ca întreg, cauzele primare și finale (cauza cauzelor, ultima cauză, ultima rațiune, ultimul principiu) ; este deci accepția metafizicii ca știință a absolutului, dar de o orientare spiritualistă.

---

[4] C. Leonardescu, *Curs de filozofie*. Partea I, *Psihologia experimentală*, Iași, 1878, p. XVII—XVIII ; vezi și idem, *Filozofia față cu progresul științelor pozitive*, Iași, 1876, p. 72.

[5] Idem, *Filozofia față cu* ..., p. 72—73 (subl. ns. — *Gh. E.*)

[6] Idem, *Curs de filozofie*, p. XIII.

[7] „Disertațiunea” privind raportul filozofiei „față cu progresul științelor pozitive” constituie „o *introducțiune* a studiilor mele ulterioare”, afirmă în acest sens C. Leonardescu (*Filozofia față cu* ..., p. 8).

[8] Idem., *Filozofia față cu* ..., p. 14.

[9] *Ibidem*, p. 69.

[10] *Ibidem*.

[11] *Ibidem*, p. 55.

Această poziție inițială a lui C. Leonardescu este caracteristică pentru o serie de gînditori care resimt importanța filozofică a rezultatelor științelor naturii, dar cantonați pe poziții idealiste, nu conced să le accepte ca atare, ci integrate poziției lor (ulterior această influență a științelor pozitive va avea asupra concepției sale efecte salutare).

Cea mai puternică influență exercitată asupra gîndirii lui C. Leonardescu, din această perioadă, vine din partea școlii eclectice franceze (Royer Collard, Jouffroy, V. Cousin etc.), de esență spiritualistă, pe care a cunoscut-o în perioada studiilor de la Paris. Sursa este, de altfel, indicată fără echivoc în prefața *Cursului de filozofie*, în care își propune să racordeze mișcarea noastră filozofică la „revoluțiunea filozofică care în anii din urmă a avut loc în Europa"[12], și în primul rînd la cea care „s-a operat de la 1830 încoace"[13] în Franța. Dar C. Leonardescu face apel, din perspectiva sa eclectică, și la alte concepții : la sursele primare ale eclectismului francez (Descartes, Malebranche), la școala scoțiană a simțului comun (Thomas Reid, Dugald Stewart), la Kant (admițînd apriorismul acestuia, dar în forma degenerată a școlii eclectice franceze), la pozitivismul englez, în special H. Spencer etc.

Mergînd pe urmele spiritualismului francez, C. Leonardescu concepe ramurile filozofiei ca părți ale unei „filozofii a sufletului". El consideră astfel că „studiul psihologiei este pentru filozof singura introducțiune în știința universală", o propedeutică filozofică[14]. Din această perspectivă, problema esențială pe care încearcă să o rezolve este aceea a *naturii ontologice a omului* și a naturii psihicului, susținînd un dualism psihofizic : natura umană este duală, compusă din două „principii", două substanțe distincte. Poziția particulară a lui C. Leonardescu este exprimată prin „noțiunea „Eului", concepută ca „expresiunea raportului ce există între suflet și corp"[15].

În problemele de teoria cunoașterii, situat pe aceleași poziții eclectice, militează pentru depășirea pozițiilor gnoseologice „limitate" empiriste sau raționalist-spiritualiste pure, pentru realizarea unității între datele simțurilor și activitatea rațiunii : „Nu este oare mai rezonabil ca știința să profite atît de produsele observațiunii și experienței, cît și de rezultatele rațiunii ? (. . .) Pentru ce am mutila natura umană, lipsind-o de serviciul uneia din facultățile sale ?"[16]. Această unitate trebuie să stea la baza „metodului științei". Dacă poziția sa gnoseologică se caracterizează printr-un empirio-raționalism, în problemele morale, estetice etc. el promovează un apriorism de sursă kantiană, poziție pe care o depășește în cea de-a doua parte a activității sale.

C. Leonardescu nu se situează însă la extrema taberei spiritualiste. În prefața *Cursului de filozofie*, care, împreună cu studiul *Filozofia față cu progresul științelor pozitive*, ilustrează etapa spiritualistă a activității sale, declară că „sistemul filozofic" pe care îl îmbrățișează în paginile respectivei lucrări, i-a fost impus de programele oficiale, publicate în numele Ministerului instrucțiunii publice, și în funcție de care a trebuit să-și modeleze propriile poziții : „Am luptat foarte mult cu mine însumi pentru a mă identifica, pe cît este posibil, cu autorul programelor. Adeseori mă credeam în poziţiunea penibilă a acelui om care este obligat de a lucra după comandă"[17]. Printre problemele pe care le-a pus sub semnul întrebării a fost şi aceea a „spiritualităţii sufletului", o chestiune — apreciază C. Leonardescu — „cu totul controversată şi dificilă"[18]. Chiar dacă, în ultimă instanţă, a dat curs liniei filozofice impusă de programa respectivă, el exprimă unele rezerve faţă de această „gravă problemă": „Astfel, nu vorbesc aici despre spiritualitatea sufletului pentru a zice ultimul meu cuvînt"[19], rezumîndu-se, în final, la expunerea diverselor soluţii ale problemei naturii sufletului oferite de principalele orientări filozofice. Acelaşi sens are şi observaţia (parţial ambiguă prin terminologie) că „lucrările profunde şi observaţiunile numeroase ale materialiştilor vor ajunge poate într-o zi a convinge toată lumea că nu există nici o manifestaţiune a sufletului care să nu se resimtă de influenţa materiei"[20].

---

[12] C. Leonardescu, *Curs de filozofie*, p. XIII.

[13] *Ibidem.*

[14] *Ibidem*, p. 35.

[15] *Ibidem*, p. 67.

[16] Idem, *Curs de filozofie*, p. XXI ; idem, *Metodul în științele fizico-naturale, exacte, morale și politice*, București, 1869, lucrare care dezvoltă o teorie logică a cunoașterii.

◆

Gîndirea lui C. Leonardescu nu rămîne însă cantonată în cadrele unui eclectism de esenţă spiritualistă, ci înregistrează o evoluţie, apropiindu-se de poziţiile materialismului — desigur, ale unui materialism naturalist ştiinţific. De altfel, pentru procesul acestei restructurări a liniilor de dezvoltare a gîndirii sale este hotărîtor contactul tot mai strîns pe care-l întreţine cu diversele ştiinţe ale naturii şi ale omului, cu teoriile ştiinţifice ale epocii.

Teoria evoluţiei a lui Darwin, care a provocat cea mai puternică breşă în poziţiile spiritualiste în problemele originii vieţii biologice şi a celei psihice, va avea cea mai puternică influenţă asupra gîndirii lui C. Leonardescu. Acesta subliniază, în studiul *Darwin şi ştiinţa contimporană* — ce datează din acelaşi an, 1882, cu conferinţa lui T. Maiorescu, *Darvinismul şi progresul intelectual* —, „revoluţiunea produsă în ştiinţă de filozoful naturalist"[21] Ch. Darwin, precum şi influenţa uriaşă exercitată de principiile fundamentale ale teoriei respective asupra sistemelor filozofice, întrucît aceasta, după aprecierea sa, „pare a cuprinde secretul formării lumii şi a vieţii"[22]. Surprinzînd evidente similitudini între teoria evoluţiei a lui Darwin cu diverse concepţii filozofice (Heraclit, Aristotel) prin ideile pe care le postulează — a transformării, mişcării necontenite a materiei, care tinde a îmbrăca forme deosebite —, C. Leonardescu o ridică la rangul unei *teorii filozofice* şi o consideră a fi menită, din punctul de vedere al raportului concret cu ştiinţele, să constituie „baza sistemului ştiinţei ..."[23].

Este semnificativ, pentru evoluţia gîndirii lui C. Leonardescu, faptul că el se opreşte, în primul rînd, asupra implicaţiilor materialiste ale principiilor transformismului universal formulate de Darwin — „legea activităţii şi mişcării universale"[24], după formularea sa — aplicate la problema originii omului şi a vieţii sale psihice. El va reţine şi-şi va însuşi astfel ideea lui Darwin potrivită căreia speciile animale, inclusiv omul, sînt transformările unui tip unic şi primitiv, o „dezvoltare gradată de perfecţiune a materiei organizate"[25]. În această scară evolutivă omul reprezintă „gradul cel mai superior al animalităţii", „ultimul termen al dezvoltării"[26], idee care devine principala teză pe care o va îmbrăţişa şi o va mînui în preocupările sale psihologice ulterioare şi care va sta la baza unei soluţii general-materialiste dată problemei naturii psihicului, a originii vieţii psihice. Teza descendenţei sau a originii animale a omului, a înrudirii sale cu lumea animală, rezolvînd problema locului ce-l ocupă acesta în univers, este o idee care „dete o nouă mişcare spiritului ştiinţific" în raport cu filozofia scolastică; „mişcarea ştiinţifică a darvinismului" a creat astfel o serie de ramuri noi, constată C. Leonardescu, printre care paleontologia, anatomia comparată etc., şi în primul rînd „morala şi psihologia evoluţionistă"[27], direcţii pe care le îmbrăţişează şi le ilustrează în activitatea sa viitoare.

---

[17] Idem, *Curs de filozofie*, p. XXII—XXIII.

[18] *Ibidem*, p. XXIII, nota 1.

[19] *Ibidem*, p. 298, nota 1.

[20] *Ibidem*, p. 248.

[21] C. Leonardescu, *Darwin şi ştiinţa contimporană*, în „Convorbiri literare", an. XVI, nr. 3, iunie 1882, p. 102.

[22] *Ibidem*.

[23] *Ibidem*.

Deşi cu unele imprecizuni terminologice, C. Leonardescu întreprinde chiar respingerea unor încercări de interpretare a teoriei evoluţiei din perspectiva filozofiei spiritualiste (teleologismul, în special).

„Drumul este acum arătat de Darwin", atît în ştiinţe, cît şi în filozofie, este concluzia articolului său; teoria evoluţiei este „destinată a rămîne baza sistemului filozofiei ştiinţifice"[28].

Apropiindu-se de ştiinţă, de concluziile ei — dovada peremptorie constituind-o atitudinea faţă de teoria evoluţionistă a lui Darwin —, C. Leonardescu realizează o nouă concepţie asupra obiectului filozofiei (metafizicii), militează pentru noi raporturi cu ştiinţa. Nevoia „de a cunoaşte *unitatea* şi *totalitatea lucrurilor*, de a înţelege mişcarea şi mecanismul universului"[29] ca esenţă a spiritului metafizic, nu poate fi satisfăcută, în timpurile moderne, de religie. Ideile metafizice — afirmă C. Leonardescu — trebuie să fie rezultatul unor cercetări metodice, să fie bazate pe fapte sau să derive din experienţă. Altfel nu sînt decît nişte *credinţe dictate de sentimentul religios*.

Fundamentul „metafizicii viitoare" îl vede, aşadar, asigurat printr-o conlucrare între filozofie şi ştiinţă în *spiritul datelor* ştiinţelor pozitive: „Faţă cu teoriile noi, ce izvorăsc din descoperirile ştiinţei contemporane, *totul trebuie reînnoit în metafizică*"[30], citînd, în acest sens — alături de „teoria evoluţiunii lui Darwin", considerată ca „începutul metafizicii ştiinţifice"[31], întrucît îmbrăţişează întreaga realitate fizică şi morală — „*teoria materiei* şi a *forţei*", „teoria mecanică a transformaţiunii, conservaţiunii şi unităţii forţei, teoria atomicităţii"[32]. Unitatea spiritului ştiinţific şi a metafizicii, o unitate de esenţă, este impusă de realitatea ştiinţei. Metafizica înţeleasă în acest mod devine o „ştiinţă cu totul nouă, care nu se aseamănă cu nimic cu *ontologia*, ce nu izvora din mişcarea ştiinţifică. Metafizicul trebuie să se servească în construcţia sistemului său de un material cu totul nou. Pentru acest cuvînt, metafizica trebuie reînnoită cu desăvîrşire ...''[33].

---

[24] *Ibidem*, p. 103.

[25] *Ibidem*.

[26] *Ibidem*.

[27] *Ibidem*, p. 102.

[28] *Ibidem*, p. 108.

[29] C. Leonardescu, *Introducţiune la Metafizică. I. Metafizica, religiunea şi ştiinţa*, în „Convorbiri literare", an. XVIII, nr. 8, noiembrie 1884, p. 319.

[30] *Ibidem*, p. 325 (subl. ns. — Gh. *E*).

[31] *Ibidem*, p. 324.

[32] *Ibidem*.

Este semnificativ însă că printre aceste ,,reînnoiri'' ale problematicii metafizicii va enumera şi ceea ce a constituit călcîiul lui Ahile al activităţii sale anterioare — ,,chestiunea sufletului'' — care, după părerea sa, nu poate să mai fie explicată în acelaşi mod ,,faţă cu cercetările psihofizicei şi cu luminile procurate de fiziologia şi psihologia celulară, patologică şi nervoasă''[34]. Din aceeaşi perspectivă conchide că ,,*metafizica ontologică* a lui Descartes şi a succesorilor săi nu mai poate satisface secolul nostru, deoarece nu corespunde cu ideile ştiinţifice care cîrmuiesc mintea noastră''[35]. Printre celelalte ,,falimente'' va mai consemna şi pe acela al ,,idealismului pur'', subiectiv. ,,Era dar necesar de a da cugetării omeneşti o nouă direcţiune, conducînd-o pe calea indicată de ştiinţă''.[36]

Militînd pentru dreptul la existenţă al filozofiei, pe baza unor raporturi strînse cu ştiinţele, C. Leonardescu scrie în concluzie : ,,Trebuie dar să se combată numai metafizica care n-ar ţinea seamă de adevărurile ce izvorăsc din faptele procurate de ştiinţa contemporană, nicidecum *metafizica ştiinţifică* ; acei ce fac aceasta nu înţeleg deloc originea şi scopul acestei ştiinţe, nu înţeleg rolul său în organismul ştiinţei''[37]. Dispreţul pentru metafizică vizează în fapt şi trebuie să vizeze metafizica veche, iar nicidecum metafizica viitoare, *ştiinţifică*.

Ca rezultat al apropierii şi, parţial, al unei asimilări active a rezultatelor şi cuceririlor ştiinţelor moderne ale naturii şi ale ştiinţelor speciale ale omului, C. Leonardescu renunţă deliberat la planul speculativ pe care s-a situat pînă atunci, producîndu-se o redimensionare a orientării gîndirii sale filozofice, evidentă mai ales în problemele naturii psihicului, ale originii vieţii psihice, schiţată încă în articolul *Darwin şi ştiinţa contimporană*. Principalul moment şi rezultat al acestui proces este marcat de apariţia lucrării *Principii de psihologie* (1892)[38] — un manual, prin concepţia sa de bază, de psihologie materialistă[39], chiar dacă, uneori, formal, rămîne tributar unor influenţe pozitiviste sau mînuieşte, prin inerţie, o terminologie proprie etapei spiritualiste din activitatea sa (,,substanţa sufletească'', pentru totalitatea fenomenelor psihice, a psihicului ca întreg), vehiculează încă idei vechi (cea a conştiinţei ca punct de plecare al ştiinţei).

---

[33] *Ibidem*, p. 325.

[34] *Ibidem*.

[35] *Ibidem*, p. 322.

[36] *Ibidem*, p. 323.

[37] *Ibidem*, p. 325.

[38] Distanţa care separă aceste *Principii de psihologie* de *Cursul de filozofie*. Partea I, *Psihologia experimentală*, are, chiar pentru autorul lor, semnificaţia unei schimbări de poziţie filozofică. Faptul ca atare este afirmat expres, deliberat de acesta : ,,mă încerc a scrie o nouă carte de psihologie pentru a studia viaţa sufletească din alt punct de vedere decît acela conceput de *psihologia descriptivă*'' (C. Leonardescu, *Principii de psihologie*, Bucureşti, 1892, p. 2) ; nota infrapaginală este şi mai categorică : această nouă lucrare este ,,*cu totul deosebită de aceea ce am publicat în 1879 sub titlul : ,,Psihologia experimentală''. — Studii asupra omului, considerat ca fiinţă conştientă, intelectuală şi morală''* (*ibidem*, nota 1).

[39] M. Bejat, *Un manual românesc de psihologie materialistă la sfîrşitul secolului al XIX-lea*, în ,,Revista de psihologie'', an. II, nr. 3, 1956.

În soluţionarea problemei naturii psihicului a urmat — după cum mărturiseşte în prefaţa lucrării respective — „adevăratele principii de care se conduce noua şcoală a psihologiei"[44] din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, adică cele ale psihofizicii, care a introdus în psihologie ideea măsurătorii şi a experienţelor de laborator — direcţie inaugurată de Herbart şi dezvoltată de Drobisch, Weber, Fechner, Delboeuf etc. —, precum şi principiul evoluţiei al lui Darwin aplicat la viaţa psihică. În acelaşi timp, apelează la cele mai noi cercetări experimentale, de laborator din psihologie şi fiziologie privind localizarea şi structura fenomenelor psihice, realizate de W. Wundt, Ribot, Al. Bain, Guyau, Volkmann, Maudsley, Paulhan, Secenov, Richet, G. Sergi, W. Prexer etc.

Noua psihologie—spune C. Leonardescu—a renunţat la vechea problemă: *natura sufletului* şi a *facultăţilor sale*, pe care el o apreciază drept metafizică. Concepţia de ordin filozofic care domină noua psihologie, îmbrăţişată total de acesta, „diferă neapărat de aceea a şcoalei vechi" în primul rînd prin definirea „sufletului", a vieţii psihice: „şcoala veche admite existenţa unei substanţe sufleteşti separată de corp; şcoala nouă nu admite în această privinţă decît ceea ce este sigur: *faptele vieţii sufleteşti* (...); prima se bazează pentru explicarea sufletului şi a raporturilor sale cu corpul pe ipoteze metafizice; a doua, desfăcîndu-se cu desăvîrşire de metafizică, explică faptele psihice în raportul lor cu cele fizice şi în raporturile lor speciale: de coexistenţă şi succesiune"[41]. Deşi influenţat terminologic de pozitivism, admiţînd teza că sufletul nu este o substanţă deosebită de corp, C. Leonardescu se situează pe poziţiile monismului materialist în rezolvarea problemei raportului vieţii psihice cu realitatea obiectivă. „Ceea ce-şi propune [„concepţiunea şcoalei noi" în psihologie — *n.ns.*] este de a explica că dacă există un suflet, el nu este aşa după cum îl concepem noi într-un mod fantastic, dar aşa, după cum rezultă din ciocnirea noastră cu lumea. Un asemenea suflet — continuă C. Leonardescu — nu poate fi cauza noastră, ori a lumii, dar rezultatul combinărilor, al raporturilor faptelor interne (fiziologice) cu faptele externe (fizico-chimice)"[42].

Înfăţişînd sintetic „concepţiunea ştiinţifică a sufletului", acesta scrie: „Sufletul nu reprezintă pentru ştiinţa contemporană decît unitatea tuturor fenomenelor psihice, corespunzătoare cu mişcările tuturor centrelor nervoase. *Fără a fi o substanţă, sau o entitate*, sufletul este expresiunea psihologică a mişcării corpului nostru, produsul miriadelor de stări şi tendinţe, care se nasc în centrele psihice din contactul organismului nostru cu lumea exterioară[43].

În problema originii vieţii psihice, C. Leonardescu promovează un punct de vedere naturalist, nesesizînd rolul socialului. Omul, cu facultăţile sale psihice, este un produs al naturii: „Natura, formînd corpul, din contactul lui cu lumea se formează *sufletul*: oglinda sau expresiunea acestui raport"[44].

---

[40] C. Leonardescu, *Principii de psihologie*, purtînd ca subtitlu: „Încercare de a da o formă sistematică rezultatelor noilor cercetări şi experienţe psihologice", p. 2—3.

[41] C. Leonardescu, *op. cit.*, p. 9—10.

[42] *Ibidem*, p. 10.

[43] *Ibidem*, p. 251.

[44] *Ibidem*, p. 10.

Utilizînd datele teoriei evoluţiei, C. Leonardescu consideră fenomenele psihice ca „o nouă serie de fenomene din ce în ce mai complexe" pe scara vieţii biologice, „forma cea mai înaltă a activităţii, termenii din urmă ai evoluţiei vieţii" [45]. E adevărat, C. Leonardescu nu aduce, în problema originii şi a definirii vieţii psihice, lucruri originale şi, parţial, nici noi. Unele din tezele de bază pe care le mînuieşte în această problemă au fost avansate de V. Conta sau T. Maiorescu de cel puţin un deceniu. Similitudinile, chiar identitatea existentă între unele din ideile profesate de C. Leonardescu şi cele ale lui V. Conta, de pildă, se datoresc faptului că autorul *Principiilor de psihologie* a frecventat aceleaşi surse, a luat contact cu aceleaşi teorii naturaliste, a preluat terminologia respectivă. Folosind, ca şi V. Conta în 1875, un termen naturalist-ştiinţific, C. Leonardescu defineşte viaţa psihică ca reprezentînd „relaţia organismului animal cu mediul în care luptă" sau, simplu, „viaţa de relaţiune" [46] exprimată prin diverse mişcări exterioare, gesturi, acte, sunete etc., dictate de senzaţiile provocate de lumea din afară, şi care, „în decursul veacurilor *a devenit conştientă* prin coordonarea din ce în ce mai perfectă a elementelor primitive vitale, dictată de lupta pentru existenţă a speciei" [47]. Viaţa sufletească în genere a apărut şi s-a dezvoltat odată cu formarea şi dezvoltarea sistemului nervos. Faptele psihice, de conştiinţă sînt — şi pentru C. Leonardescu — „stările vieţii de relaţiune" [48], care au drept bază materială creierul, viaţa însăşi de relaţie fiind „condiţionată de centrele nervoase ale creierului" [49]. Din această perspectivă a evoluţionismului aplicat la viaţa psihică, conştiinţa reprezintă expresia cea mai înaltă a relaţiei organismului cu mediul în care se găseşte, faza finală, ultimul termen al unei serii de elemente ce se asociază. Sintetizînd „condiţiile fiziologice ale conştiinţei", C. Leonardescu reafirmă ideea, cu largă circulaţie în epocă, după care „organul conştiinţei este creierul" [50]. Orice operaţie a conştiinţei implică în sine o excitaţie a creierului, astfel încît nu există nici o stare de conştiinţă care să nu fie însoţită de o mişcare cerebrală. „Baza fiziologică dar a conştiinţei este mişcarea creierului" [51]. Conştiinţa reprezintă, totodată, „partea subiectivă a activităţii noastre mentale, care prin reacţiuni dă un aspect cu totul nou vieţii de relaţiune" [52].

În studiul concret al originii şi evoluţiei vieţii psihice — un studiu psihologic, dar realizat concomitent şi în termenii unei gnoseologii materialiste — , C. Leonardescu porneşte de la „cele mai primitive" fenomene psihice, şi anume de la „activitatea automatică primitivă", proprie şi formelor celor mai neevoluate ale vieţii biologice şi care constituie „baza oricărei evoluţii psihice": iritabilitatea sau excitaţia nervoasă, subliniind teza că „orice fenomen psihic la originea sa se reduce la faptul iritabilităţii sau al excitaţiunii nervoase" [53]. Excitaţia nervoasă este unicul tip al oricărui fenomen psihic, baza vieţii sufleteşti. Concluzia de ordin filozofic pe care o formulează este aceea că orice fenomen psihic nu este un început (în sens ontologic), nu este o cauză, ci un rezultat al combinărilor senzațiilor provocate de lumea exterioară, în relația și ciocnirea organismului ca întreg cu aceasta, avînd la bază proprietatea sistemului nervos de a răspunde excitațiilor exterioare — iritabilitatea. Viața psihică este, deci, și pentru C. Leonardescu, determinată de lumea materială, atît în ceea ce privește mecanismul ei, cît și prin originea sa. Definiția senzației — „condiția indispensabilă a tuturor reacțiunilor conștiente"[54] — este edificatoare pentru poziția sa general-filozofică : „Orice senzație este o modificare a substanței nervoase, o schimbare a alcătuirii statice a țesuturilor nervoase, provocată de forțele exterioare ale naturii și produsă în urma excitațiilor și mișcărilor organice"[55], iar din aceste senzații, „combinîndu-se în diferite moduri (...) se naște lumea nemărginită a fenomenelor psihice"[56].

---

[45] *Ibidem*, p. 12.
[46] *Ibidem*, p. 15.
[47] *Ibidem*.
[48] *Ibidem*, p. 12.
[49] *Ibidem*, p. 14.
[50] *Ibidem*, p. 152.
[51] *Ibidem*, p. 53.
[52] *Ibidem*, p. 146.
[53] *Ibidem*, p. 12—13.

Pornind de la rezolvarea, în esență materialistă, a problemei naturii psihicului, subliniind caracterul secund, derivat al vieții psihice, C. Leonardescu dă o perspectivă nouă și problemelor ontologice. Cercetînd raportul obiect-subiect în senzație, afirmă ideea caracterului obiectiv al realității : „Dacă senzația nu poate exista fără mine, lumea, desigur, va exista și va continua de a exista și fără mine"[57], făcînd în continuare o deosebire între „ceea ce este numai pentru noi, de ceea ce există în sine, de ceea ce va fi permanent, durabil". Situat pe aceste poziții, C. Leonardescu combate, mergînd pe urmele lui V. Conta, apriorismul kantian, arătînd că formarea conceptelor sau a reprezentărilor omului nu sînt condiționate de conceptele sau reprezentările timpului, spațiului sau cauzalității în calitatea lor de categorii apriorice ale sensibilității ; din contra, aceste reprezentări sau concepte s-au format în mintea noastră pe baza datelor senzoriale în legătură cu durata și succesiunea fenomenelor, cu întinderea obiectelor care au produs senzații. Spațiul, timpul, cauzalitatea au o existență obiectivă. „Conceptele elaborate de mintea noastră (*cauzalitatea*, *timpul* și *spațiul*) care servesc a ne înfățișa lucrurile ce au căzut sub simțurile noastre intră în conceptul reprezentării ca și mișcările exterioare, ca și obiectele cunoștințelor noastre"[58]. În aceeași manieră el ajunge la recunoașterea existenței obiective a „determinismului din natură", a unei cauzalități universale[59]. Geneza acestor concepte este sintetizată în felul următor : „Pe cîtă vreme senzațiile se succed, se asociază, în conformitate cu mișcările dinafară, reprezentîndu-ne lucrurile ce au căzut odinioară sub simțurile noastre, vom avea și ideea de *timp*, de *spațiu* și *cauzalitate*[60]. Din aceeași perspectivă C. Leonardescu respinge teoria „reminiscenței" a lui Platon, precum și teoria ideilor înnăscute. „Ceea ce știm într-un mod pozitiv este că ideea rezultă din combinările făcute a tuturor elementelor vieții sufletești și în special din combinările reprezentărilor provocate de percepțiunile lucrurilor, care, la rîndul lor, au fost provocate de senzații și de excitațiile venite din afară"[61].

Evoluția gîndirii lui C. Leonardescu în problemele naturii vieții psihice, ale originii conștiinței, s-au reflectat, ca atare, și în planul *teoriei cunoașterii*.

---

[54] *Ibidem*, p. 53.
[55] *Ibidem*, p. 79.
[56] *Ibidem*, p. 31.
[57] *Ibidem*, p. 106.
[58] *Ibidem*, p. 130.
[59] *Ibidem*, p. 241, 243.
[60] *Ibidem*, p. 130.
[61] *Ibidem*, p. 134.

La baza cunoașterii — după autorul *Principiilor de psihologie* — stau senzațiile și reprezentările. Cugetarea, ca „funcție complexă" în procesul ideației (cunoașterii), are la bază și se desfășoară în dependență de ideația inconștientă (ca primă treaptă a cunoașterii și totodată primă treaptă psihologică a conștiinței), formată din senzații și reprezentări, numai astfel ca putînd să ne înfățișeze „ceea ce există într-un mod real, ceea ce este *adevărat*"[62]. Primordialitatea treptei senzoriale, a experienței este subliniată în termenii logici ai primordialității inducției, un punct de vedere similar celui promovat de V. Conta: „Procedarea esențială, dar, a cugetării este raționamentul inductiv care pleacă de la particular la general"[63]. Datorită acestui fapt, raționamentul inductiv, inducția trebuie considerată, după C. Leonardescu, ca fiind momentul prim al cugetării, al cunoașterii; judecata reprezintă o treaptă ulterioară, iar rezultatul ultim al procesului cunoașterii este noțiunea. Aceasta nu reflectă un lucru individual anume determinat, un eveniment ce s-a întîmplat la un moment dat, „dar ceea ce există întotdeauna și pretutindeni"[64] „calități și proprietăți comune ale lucrurilor, ființelor și ceea ce este permanent"[65].

PREOCUPĂRI DE ETICĂ, ESTETICĂ ȘI METODOLOGIA ISTORIOGRAFIEI FILOZOFICE

Dintre celelalte discipline filozofice de care s-a ocupat C. Leonardescu, rețin atenția *etica* și *estetica*, în cîmpul cărora a realizat două sinteze, la care se adaugă unele probleme de *metodologie a istoriei filozofiei*. Preocupările de estetică și de metodologie a istoriei filozofiei se resimt direct de noua orientare a gîndirii sale, devenind un teren pe care aplică principiile teoriei evoluției.

Etica. Preocupările de etică ale lui C. Leonardescu sînt ilustrate, în principal, de lucrarea *Morala inductivă sau știința conduitei omenești*, 1885. Aceste preocupări își găsesc temeiul în concepția autorului român asupra obiectului principal al filozofiei — omul; morala fiind știința conduitei omenești (a moravurilor, obiceiurilor, a deprinderilor etc.), este o știință a omului și, ca atare, parte integrantă a filozofiei.

În teoria moralei, C. Leonardescu a receptat variate influențe, venite, în special, din partea sistemelor de morală teleologică: Aristotel cu *Etica nicomahică*, utilitarismul etic (în special H. Spencer, dar, desigur, și J. Bentham), teoria morală a școlii scoțiene a simțului comun, dar rămîne deschis și unor ecouri din direcția moralei formaliste (I. Kant).

Titlul lucrării, *Morala inductivă*, vădește, în primă instanță, o certă influență a inductivismului pozitivist, specifică utilitarismului etic. În acest sens C. Leonardescu consideră că morala, avînd ca obiect moravurile, obiceiurile sau deprinderile omenești, trebuie să procedeze, în cercetările sale, ca oricare altă știință pozitivă. În acest sens ea trebuie să realizeze „trei feluri de studii: a) să observe obiceiurile și tendințele oamenilor, după cum naturalistul observă caracterele și deprinderile animalelor; b) să inducă, din faptele morale și sociale, legea conduitei omenești, determinînd astfel regulile activității noastre întocmai ca fizicianul care caută în fenomenele naturii legile mișcării materiei; c) în fine, să conceapă idealul mersului omenirii: legea datoriei și a progresului, statornicind regulile unei *igiene morale* care ar favoriza tendința noastră către *civilizațiune*, — către *scopul suprem* sau către binele ce trebuie să atingem”[66].

---

[62] *Ibidem*, p. 183.

[63] *Ibidem*, p. 183.

[64] *Ibidem*, p. 189.

[65] *Ibidem*.

Situat, în esență, pe pozițiile moralei teleologice, C. Leonardescu determină caracterul specific al conduitei morale în funcție de scopul intrinsec al acesteia: „Caracterul general al conduitei este *finalitatea* ce implică acțiunile din care se compune. Un fapt numai atunci se poate califica din punctul de vedere al moralității cînd corespunde cu un scop oarecare”[67]. Ca în orice morală a scopului, și pentru C. Leonardescu între binele moral și scopul activității, al conduitei omenești există o legătură indisolubilă, fapt exprimat cu valoare de axiomă: „Nu există nici un om care să nu urmărească un *scop* în viața sa; necontenit tindem către un *scop*, care la rîndul său devine un *mijloc* pentru atingerea unui scop și mai mare. Mergînd din scop în scop, sau din mijloc în scop, tindem către dezvoltarea noastră, către perfecțiune, care nu este decît ultimul scop, sau cum zic cei vechi, *supremul bine*”[68]. Este vizibilă aici (de altfel, precizarea „cum zic cei vechi” este de natură să evite orice dubiu) schema aristotelică a activității umane sub aspectul ei teleologic. O acțiune intră în cîmpul moralității numai dacă este considerată sub raportul scopului. Acțiunea umană fără scop, considerată în ea însăși, apreciază C. Leonardescu, nu este decît un fenomen al naturii, o întîmplare sau cel mult mijlocul de a ajunge la scop. Scopul, finalitatea acțiunilor omenești este esența conduitei morale, faptul care determină ca o acțiune să fie bună sau rea. Morala reprezintă, în această perspectivă, „*studiul tendinței omenești către un scop sau către un bine ce ar deriva din adevăratele tendințe a[le] naturii omenești*”[69], elementul teleologic al activității umane, orientarea ei spre scop determinînd specificul moralei în raport cu celelalte științe, de pildă, cele fizico-naturale, care se ocupă cu conduita universală a ființei umane, cu „activitatea naturii”, abstracție făcînd de scopul acestei activități.

C. Leonardescu afirmă, de asemenea, existența unei legi morale, pornind de la aceleași date ale moralei teleologice. Legitatea vieții morale se bazează pe finalitatea ei, pe existența scopului: „Tendința eternă a activității omenești către *un scop* este faptul comun care ne face a concepe legea conduitei omenești”[70], acel ceva durabil în mișcarea variabilă a acesteia. „Obiectul legii morale” constă în binele sau „scopul suprem”, ultim al conduitei omenești și exprimă „obligațiunea ce ni se impune într-un mod natural de a tinde *către bine*”[71], acesta fiind identic cu *fericirea* — starea de pace sau liniște morală ce caracterizează persoana umană cînd se găsește în fața binelui, „echilibrul ce trebuie să domnească în întreaga noastră ființă”[72].

Și în problema aprecierii conduitei omenești din punct de vedere moral, el asimilează datele moralei teleologice : aprecierea trebuie să vizeze rezultatele la care ne conduc faptele noastre, depinzînd în mod hotărîtor de scopul la care un act este adaptat. Felul aprecierii scopului se transmite şi aprecierii faptelor respective. În ce priveşte însă criteriile judecăţilor morale, C. Leonardescu consideră că ele pot fi numeroase, cu o determinare multiplă, moralitatea neputînd fi redusă, de exemplu, doar la utilitate, la plăcere sau la interesul personal şi nici la altruism, izvorît din simpatie ; judecăţile morale „depind de dezvoltarea simţului nostru etic, sau de ideile predominante ale secolului în care trăim" [73] (simţul etic sau moral, în dependenţă de gradul dezvoltării căruia aşază moralitatea faptelor umane, este definit ca „acea putere psihică prin care deosebim faptele bune de cele rele, — prin care putem şti ceea ce se cuvine sau nu să facem" [74]). C. Leonardescu depăşeşte aici planul subiectiv al moralităţii. În stabilirea criteriilor judecăţii morale, el ia în consideraţie şi conţinutul obiectiv al scopului conştient al activităţii morale, urmăreşte determinarea socială a acestuia, deschizînd o perspectivă sociologică în problematica etică, negînd totodată apriorismul etic pe care-l promovase anterior. El porneşte aici de la constatarea diversităţii aprecierilor moralităţii acţiunilor omeneşti în diferitele epoci istorice, trăgînd concluzia că simţul etic este influenţat, în formarea şi dezvoltarea sa, de constituţia organică a omului, de climă, dar mai ales de educaţia ce primeşte şi de „mijlocul social", factori care explică, după C. Leonardescu, diferenţierile în gradul dezvoltării morale, a simţului etic la oameni în diverse epoci istorice, astfel încît este îndreptăţit să afirme că „stările conduitei [morale] depind de stările sau evoluţiunile sociale. Totul se reduce în a şti : în ce stare se găseşte societatea" [75]. Ideea fundamentală, care sintetizează observaţiile sale privind condiţionarea socială a diversităţii aprecierilor morale, se referă la originea, forma şi dezvoltarea simţului etic ca coordonată subiectivă a moralităţii : „Orice idee morală, dar, naşte din starea socială ; în stare de izolare nici o idee morală nu poată să apară în mintea omului" [76].

---

[66] C. Leonardescu, *Morala inductivă sau știința conduitei omenești*, Iași, 1885, p. 1.

[67] *Ibidem*, p. 7.

[68] *Ibidem*, p. 18.

[69] *Ibidem*, p. 2.

[70] *Ibidem*, p. 18.

[71] *Ibidem*.

[72] *Ibidem*, p. 22; vezi și p. 34.

Conţinutul social concret pe care-l atribuie binelui suprem, fericirii etc., formează obiectul părţii a doua a lucrării de etică a lui C. Leonardescu, „Morala specială sau practică", unde acesta îşi va defini orientarea utilitaristă, de esenţă burghezo-liberală, a concepţiei sale etice.

Dacă natura joacă un rol important în determinarea activităţii noastre pentru atingerea binelui sau fericirii, aceasta este posibilă doar „în o societate bine organizată" [77], care „*să armonizeze binele nostru individual cu cel social*" [78], egoismul cu altruismul, singurul izvor al adevăratei fericiri şi garanţia menţinerii echilibrului forţelor şi al intereselor. Ca atare el consideră că „*maximele adevărate*", „adevăratul principiu care ar stabili morala pe o bază ştiinţifică trebuie să dea o formă nu numai altruismului, dar şi egoismului", iar „scopul suprem al conduitei omeneşti, este *fericirea generală care implică atît fericirea individuală cît şi fericirea altora*" [79]. „Conceptul dar, după care trebuie să ne conducem, se poate formula astfel : viaţa socială este binele ce implică în sine şi binele nostru propriu" [80].

---

[73] *Ibidem*, p. 14.
[74] *Ibidem*, p. 13.
[75] *Ibidem*, p. 16.
[76] *Ibidem*, p. 15.
[77] *Ibidem*, p. 22.
[78] *Ibidem*, p. 29.
[79] *Ibidem*, p. 30.
[80] *Ibidem*.

Întreagă această parte a eticii lui C. Leonardescu stă sub influența utilitarismului etic, termenii fiind luați în sensul lor originar pur. Totuși el este suficient de circumspect față de pozițiile și concluziile individualiste extremiste ale utilitarismului etic, poziții ce ar fi provocat, după aprecierea sa, „criza actuală a moralei" și ale cărei date le cercetează în articolul cu același nume. Aici C. Leonardescu formulează justificate rezerve față de școala „moraliștilor independenți"[81], care, pornind de la „principiile *evoluțiunii universale* și a *doctrinei utilitare*"[82] și supunînd criticii postulatele și „ideile vechii metafizici" în morală, deschide posibilitatea reducerii moralității umane la forțele instinctive, precum și exacerbarea individualismului („binele nostru" ca obiect esențial al conduitei umane). Dacă C. Leonardescu aprobă „metodul nou", inductiv, cu care această orientare, în numele științei, încearcă să înzestreze morala, înlocuind „metodul dogmatic apriori deductiv" al moralei metafizice, rezerva sa rezidă în ideea că în determinarea moralității conlucrează și alți factori — de natură socială, intelectuală etc. El va insista, cu această ocazie — mai mult decît a făcut-o în *Morala inductivă* — asupra caracterului social al omului: „Omul este din punct de vedere moral, ceea ce sînt ideile, și ideile sociale corespund cu deprinderile sale contractate în societatea în care ne-am născut (. . .). Fiecare om este pînă la un punct oarecare, produsul societății din care face parte, — rezultatul influențelor doctrinelor domnitoare"[83]. Aceasta i se pare a fi „o adevărată lege fizică și în același timp morală" ce ar prezida viața societății sub aspectul moralității.

Bineînțeles, C. Leonardescu nu depășește limitele unei concepții burghezo-liberale, expuse în secțiunea „morala socială" a cursului său. „Principiile după care se conduce societatea pentru a se dezvolta, tinzînd către bine și perfecțiune . . ."[84], „legea naturală a dezvoltării societății sau a tendințelor sale către civilizație și progres"[85] nu sînt decît principiile societății burgheze, ale clasei burgheze interesate în menținerea *statu-quo*-ului social-politic; după cuvintele sale, „binele societății este ordinea ce trebuie să domnească între toate puterile sau elementele constitutive ale societății"[86], „pacea ce trebuie să domnească între membrii populațiunii"[87].

Din această perspectivă, atît „revoluțiile, exagerațiunile principiilor democratice", cît și privilegiile, înăbușirea simțului dreptății și a spiritului științific, sînt considerate obstacole ale progresului[88]. În cadrul sistemului datoriilor sociale pe care-l schițează, el se definește expres ca apărător al proprietății private, proclamînd datoria socială a respectării „averii sau proprietății" drept principal element al respectivului sistem. Consecvent acestei poziții, ține să se declare în dezacord cu „doctrina contrară datoriei relative la proprietate" — în speță cu „socialismul revoluționar"[89]. Așadar, maxima pe care încearcă să o stabilească — pe urmele lui Kant — ca „forma unei legi universale", ca regulă a conduitei morale: „Lucrează avînd în vedere o maximă care trebuie să fie considerată ca formula unei legi universale"[90], sintetizează, în fapt, legi și formule ale vieții sociale burgheze.

---

[81] C. Leonardescu, *Criza actuală a moralei. Morala și știința contemporană*, în „Convorbiri literare", an. XXIV, nr. 7, oct. 1890, p. 867.

[82] *Ibidem*, p. 866.

[83] *Ibidem*, p. 874–875.

[84] C. Leonardescu, *Morala inductivă*, p. 45.

[85] *Ibidem*.

[86] *Ibidem*, p. 46.

[87] *Ibidem*.

[88] *Ibidem*, p. 49.

[89] *Ibidem*, p. 65–66.

Estetica. Preocupările de estetică ale lui C. Leonardescu sînt ilustrate, în principal, de lucrarea *Principii de filozofia literaturei și a artei. Încercare de estetică literară și artistică* (1898)[91]. El a acordat acestei discipline un loc de excelență în cîmpul științei. Urmîndu-l pe Kant, după care estetica este știința cea mai înaltă, știința ideală, care ar explica viața sufletească ajunsă la completa sa dezvoltare[92], autorul român consideră, de asemenea, că estetica „ocupă treapta cea dintîi în ordinea ierarhică a dezvoltării științelor și are ca auxiliare pe toate celelalte științe vecine, dintre care cea mai principală este psihologia"[93]. Dar elementele demonstrației sale sînt altele în raport cu Kant.

Poziția particulară a lui C. Leonardescu în domeniul esteticii se concretizează, în primul rînd, prin introducerea unui punct de vedere psihologic, derivat din principiile de bază ale psihologiei sale materialiste elaborate în *Principii de psihologie*, perspectivă din care respinge pozițiile idealist-psihologice, spiritualiste în abordarea fenomenului estetic. Dacă, consideră acesta, „estetica este partea cea mai puțin studiată din filozofie"[94] — de-a lungul timpurilor, mai ales în antichitate, fiind ca un apendice al altor discipline filozofice: metafizica, dialectica, etica etc. —, ea s-a putut afirma și dezvolta ca știință autonomă, cu un obiect și o metodă proprie, doar în momentul cînd psihologia, desfăcîndu-se de metafizică, bazată pe rezultatele științelor fizico-naturale, și în special ale celor biologice, a dat o explicație științifică vieții sufletești. Întrucît asigură explicația riguroasă a formării și dezvoltării gustului, a sentimentului estetic și a realizării frumosului în artă și literatură, psihologia a devenit, după C. Leonardescu, știința de bază în constituirea esteticii ca disciplină științifică. Dar „unind" estetica cu psihologia, aceasta trebuie să rămînă deosebită de psihologie prin cercetările sale speciale: „Psihologia se ocupă cu viața sufletească în general — abstracție făcînd de aplicările sale practice (...) —, pe cînd Estetica trebuie să se ocupe într-un mod special cu viața sufletească, din punct de vedere al emoționalității sale estetice"[95], să explice „viața noastră sufletească în forma sa cea mai înaltă, manifestată prin operele artistice și literare"[96]. Estetica, ocupîndu-se de sentimentele (estetice) și alte forme de viață psihică (exclusiv) în raport cu arta și literatura, devine un studiu psihologic special al acestora, „*o dezvoltare și aplicare a psihologiei la artă și literatură*"[97] — idee ce constituie al doilea element definitoriu al poziției lui C. Leonardescu. „Obiectul special al esteticii" este „viața noastră sufletească din punct de vedere estetic"[98], „studiată din punct de vedere al tendințelor sale de a se dezvolta prin ajutorul artei şi cu aceasta a atinge gradul cel mai înalt de dezvoltare"[99]. În viziunea antropologică asupra obiectului filozofiei, pe care o promovează C. Leonardescu, esteticii îi revine sarcina de a studia omul, viaţa sa psihică sub altă faţetă — aceea a emoţionalităţii sale estetice.

---

[90] *Ibidem*, p. 32.

[91] Această lucrare a fost precedată de un număr de articole care au ridicat succesiv o serie de probleme ce vor fi reluate în paginile ei, publicate în „Convorbiri literare" între anii 1893—1895: *Problema și metoda esteticii contemporane, Filozofia artei și a literaturii. Originea și natura artei și a literaturii, Utilul și frumosul, Formele evolutive ale artei și literaturii, Socialismul și romantismul. Romanul sociologic.*

[92] C. Leonardescu, *Principii de filozofia literaturei și a artei*, Iași, 1898, p. 135.

[93] *Ibidem*, p. 182.

[94] *Ibidem.*

[95] *Ibidem*, p. 172.

[96] *Ibidem*, p. 182.

[97] *Ibidem*, p. 181—182.

[98] *Ibidem*, p. 171.

Arta şi literatura, ca forme specifice ale creativităţii umane, destinate a exprima în forme sensibile starea de emoţionalitate sau, cu altă expresie, viaţa sufletească din punct de vedere al emoţionalităţii ei estetice, devin principalul obiect al esteticii. Şi întrucît estetica este, după C. Leonardescu, o parte a filozofiei, o „ştiinţă filozofică", ea trebuie definită, în conformitate cu principiile enunţate, ca filozofie aplicată la literatură şi artă, filozofia sau ştiinţa filozofică a acestora.

Punctul de vedere al esteticii care postulează necesitatea unei viziuni şi explicaţii psihologice a fenomenului literar şi artistic în ce are acesta propriu (emoţionalitatea estetică), este, consideră C. Leonardescu, un punct de vedere „*cu totul* nou !"[100]. Desigur, aprecierea sa este exagerată, dar nu se poate nega faptul că reprezintă, cel puţin în cadrul culturii noastre, un punct de vedere personal. Fixarea şi definirea propriei poziţii în determinarea obiectului esteticii este precedată de o largă incursiune în istoria disciplinei, remarcînd, pe de o parte, tendinţa manifestă a unirii esteticii cu psihologia (în cadrul căreia estetica s-a definit ca „un studiu psihologic", „o aplicare a psihologiei", o „ştiinţă psihologică"[101]), tendinţă care, urmînd cărările deschise de Descartes, ar fi fost reprezentată de abatele André, V. Cousin, Jouffroy, de şcoala scoţiană (Hutcheson, Reid) etc., iar pe de altă parte, tendinţa care porneşte de la ideea că obiectul esteticii îl constituie studiul literaturii şi artei, afirmată în primă instanţă de Winckelmann şi Lessing. C. Leonardescu încearcă să ofere o soluţie care să satisfacă ambele direcţii, să realizeze o unitate a lor; în plus, punctul de vedere psihologic promovat de el reprezintă — ceea ce parţial e adevărat — un punct de vedere ştiinţific, în conformitate cu principiile „noii psihologii".

O primă concretizare a punctului de vedere promovat de C. Leonardescu are loc în analiza problematicii frumosului, „terenul" specific al esteticii.

Estetica — consideră C. Leonardescu — nu trebuie să mai cerceteze frumosul făcînd abstracţie de artă şi literatură, ci, dimpotrivă, tocmai în aceste manifestări ale vieţii noastre sensibile. Noua estetică concepe „*frumosul în totalitatea sa, aşa cum se prezintă simţirii noastre*"[102], „aşa cum îl exprimăm în operele literare şi artistice (. . .), determinat de natura noastră sensibilă, concretizat prin forme create de noi — (. . .) considerat în raport cu noi, iar nu în afară de geniul artiştilor şi al poeţilor"[103]. În afara emoţionalităţii noastre şi a geniului artistic şi literar creator, consideră C. Leonardescu, frumosul este o simplă închipuire a minţii omeneşti : „Frumosul nu este o entitate substanţială, nici o calitate metafizică ori transcendentală (. . .), ceva care ar exista în afară de viaţa noastră sufletească, care ar exista în lumea materială sau ideală"[104], ci este un concept care exprimă unitatea fenomenelor estetice, a sentimentelor estetice, determinate de factori extrasubiectivi. În raport cu acest concept al frumosului, opus structural conceptului metafizic, ,,estetica nu este numai ştiinţa frumosului, dar ştiinţa tuturor fenomenelor estetice, determinate de emoţiile estetice'' [105] — incluzînd aici urîtul, teribilul, comicul, satiricul, ridicolul etc. Abordînd raportul dintre frumosul artistic şi cel din natură, C. Leonardescu susţine superioritatea frumosului artistic exprimat prin operele de artă, acesta fiind determinat nu numai de natură, ci şi de elementele subiectivităţii omului. Afirmaţia că frumosul nu există în afară de simţirea noastră, ci numai în raport cu aceasta, nu trebuie să conducă la ,,negaţiunea frumosului în natură'' [106]. Artistul, în operele sale, nu exprimă decît simţirea sa în raport cu natura, în intimitate cu natura, pierdută în activitatea naturii. Şi întrucît frumosul este dependent de simţirea umană, el nu este ceva abstract, ci relativ; estetica nu trebuie, de aceea, să ne dea o idee absolută şi imuabilă a frumosului.

---

[99] *Ibidem*, p. 173.
[100] *Ibidem*, p. 174.
[101] *Ibidem*, p. 89, 91, 171 etc.
[102] *Ibidem*, p. 171.
[103] *Ibidem*, p. 174.
[104] *Ibidem*, p. 345.

Factorii frumosului sînt, după C. Leonardescu, de două feluri: subiectivi (elementele vieţii sufleteşti — reflexele, senzaţiile, sentimentele, voinţa, ideile) şi obiectivi (mediul fizic şi social).

Întreaga problematică estetică: originea şi evoluţia artei, factorii artei, factorii frumosului (ca principiu al artei) este abordată şi dezvoltată de C. Leonardescu din perspectiva psihologiei sale, la baza căreia aşezase principiul evoluţiei al lui Darwin. ,,Urmînd spiritul filozofiei lui Charles Darwin'', C. Leonardescu consideră că, în ce priveşte originea ei, ,,arta naşte odată cu omul ca un fenomen al evoluţiei'' [107], reprezentînd manifestarea sau ,,expresiunea cea mai înaltă a activităţii vitale şi în special a trebuinţei perpetuării şi dezvoltării speciei ...'' [108], un ,,fenomen natural determinat de dispoziţiile organelor noastre şi manifestat prin mişcările şi actele omeneşti''. Arta este o formă de manifestare a ,,acestei noi vieţi superioare'', un rezultat al ,,jocului armonic al elemenţilor vieţii naturii''. Elementele acestui joc artistic al vieţii psihice se vor constitui ca factori ai artei: excitaţiile, instinctele, reflexele, senzaţiile etc. (factorii ,,direcţi, personali şi ereditari''). C. Leonardescu îmbrăţişează astfel concepţia ,,originii fizice a artei'', ,,direcţia naturalistă în cercetările originii artei''.

Dar el admite, de asemenea, condiţionarea artei şi de către factorii sociali (mediul social) — ,,factorii indirecţi'' — care determină schimbarea asociaţiei numeroşilor factori de natură psihică, constituind originea diferitelor forme istorice, a diferitelor curente şi tendinţe în artă. Această perspectivă complexă în ce priveşte originea artei este o consecinţă directă a poziţiei sale, potrivit căreia problematica esteticii se prezintă sub un dublu aspect: unul *biopsihologic*, care constă în studiul omului ,,din punctul de vedere al emoţionalităţii sale estetice, din timpurile cele mai primitive pînă în zilele noastre'' [109], al omului caracterizat prin ,,fenomene psihice mai complexe, numite estetice''; celălalt aspect, *cel sociologic* (social), care vizează funcţia, rolul social al sentimentelor estetice exprimate, într-o formă ,,idealizată'', prin ajutorul artei, de geniul creatorilor artistici.

C. Leonardescu discută naşterea şi dezvoltarea artei ca un proces la baza căruia stau legi estetice specifice, deosebite de legile fizice, morale şi politice, cît şi de cele ale vieţii organice, şi anume în primul rînd aşa-numita ,,lege naturală estetică'' [110] sau ,,legea generală estetică'' [111]. Pornind de la principiul evoluţiei — ,,de care se servesc istoricii şi naturaliştii'', precizare semnificativă pentru tenta psihologic-naturalistă a orientării sale estetice — C. Leonardescu consideră că această lege exprimă faptul că ,,orice artă este produsul mişcării evolutive a talentelor şi a geniurilor'' [112], că fenomenele artei sînt determinate de starea psihologică a artiştilor, cît şi de mediul fizic şi social (starea societăţii). Această lege ar exprima deci cerinţa de a cerceta originea artei şi literaturii atît prin prisma condiţiilor ei psihologice (imaginaţia şi invenţia în artă şi literatură), cît şi a condiţiilor sociologice, prin prisma raportului artă-stat, artă-morală etc., probleme cărora le consacră largi capitole şi paragrafe ale lucrării sale de estetică.

---

[105] *Ibidem*, p. 175.
[106] *Ibidem*, p. 178.
[107] *Ibidem*, p. 327.
[108] *Ibidem*.
[109] *Ibidem*, p. 173.

În problema atît de discutată în epocă, a ,,scopului şi efectului literaturii şi artei'', C. Leonardescu ia o atitudine mai apropiată de cea a ,,artei pentru artă'' decît faţă de cea a ,,artei utile''. Doctrina ,,artei pentru artă'' ,,pare a fi o inducţie mai exactă a cercetărilor noastre'' [113] — scrie acesta — întrucît arta ar fi, în esenţa ei, neinteresată, avînd un scop în sine, o finalitate fără scop. Această doctrină ar exprima mai conform cerinţele ,,legii naturale estetice'': artistul dă curs, în primul rînd, pornirilor sale interioare de a-şi cheltui în afară prisosul forţelor sale, producînd opere artistice. ,,Scopul artei este efectul său, care este emoţionalitatea neinteresată a geniurilor'' [114]. Arta nu este tendenţioasă, ci neinteresată, şi nu poate fi pusă, *ab ovo*, în serviciul unui interes de orice ordin ar fi (social, politic), consideră C. Leonardescu. Pe de altă parte însă, aduce obiecţii doctrinei artă pentru artă pentru că reprezentanţii ei ar ţine seama, ca şi kantienii, numai de condiţiile psihologice ale artei, fără a avea în vedere şi condiţiile sociologice şi fizice. Pornind de la puterea de influenţă a artei asupra moralei, politicii, precum şi a posibilităţii armonizării ,,tendinţelor naturale'' ale artei cu interesele, trebuinţele sociale, el încearcă să realizeze o unitate între aceste doctrine, dar de pe o poziţie eclectică: ,,scopul artei nu poate fi *emoţiunea interesată, ordinară*, nici *emoţiunea necondiţionată*, care nu ţine seama de nici o lege'' [115]. Cele două soluţii, luate aparte, nu pot constitui ,,adevărate inducţii ale esteticii evoluţioniste''. De aceea între cele două doctrine estetice contradictorii, ,,arta pentru artă'' şi ,,arta utilă'' (cu tendinţă) ar exista, după părerea sa, ,,un loc pentru o nouă doctrină: «arta supusă legii generale estetice»'', sau ,,legii naturale estetice''. După această ,,nouă doctrină'' scopul artei este ,,*de a ne emoţiona, în conformitate cu legea generală estetică*'', care nu ar fi altceva decît legea evoluţiei aplicată la artă, presupunînd principiul eredităţii şi adaptării la mediu, şi avînd ca finalitate uitarea de sine înaintea unei lumi create de artist, ca manifestare a unei vieţi superioare, născută din prisosul forţelor noastre vitale.

Sfera problemelor abordate în estetică de C. Leonardescu este mult mai largă decît cea înfăţişată aici. Ea cuprinde probleme ca: diviziunea artelor, despre stil şi expresiune în literatură şi artă, studiate pe baza unei largi incursiuni în istoria și evoluția formelor principale ale artei și literaturii, plecînd de la arta antică pînă la contemporaneitate (romantismul, naturalismul) etc.

---

[110] *Ibidem*, p. 367.

[111] *Ibidem*, p. 372.

[112] *Ibidem*, p. 373.

[113] *Ibidem*, p. 433.

[114] *Ibidem*, p. 434.

[115] *Ibidem*, p. 436.

Se poate conchide că, deși marcată de numeroase carențe, rezultate atît din aplicarea rigidă a unor teorii naturaliste în explicarea originii și a factorilor artei, cît și din limitarea importanței factorului social (privit și acesta în mod abstract), gîndirea estetică a lui C. Leonardescu nu este lipsită de note personale ce pot reține atenția, asigurîndu-i un loc în istoria esteticii românești din secolul al XIX-lea*.

Scientismul care caracterizează, în bună măsură, gîndirea lui C. Leonardescu în cea de-a doua perioadă a activității sale, rezultat din adoptarea unor teorii științifice ca principii interpretative și explicative în domeniul filozofic, își găsește, de asemenea, o expresie în *metodologia istoriei filozofiei* pe care o preconizează. Încercînd să determine „metodul de care ne servim în studiul trecutului filozofic” [116], el afirmă că „există neapărat o lege empirică a dezvoltării ideilor și a filozofiei, o lege care constituie obiectul esențial al istoriei filozofiei” [117] .Ea explică apariția diverselor sisteme filozofice și predominarea lor succesivă în diferitele momente și faze ale evoluției vieții sociale, „corespunzătoare cu gradul de cultură al societăților și cu împrejurările politice și sociale” [118]. După C. Leonardescu, această lege este o expresie a legii evoluției aplicată domeniilor vieții sociale și cunoașterii : „legea vieții și legea cugetării se reduc la legea evoluției” [119]. Numai studiul filozofiei din punct de vedere al evoluției ei transformă disciplina istoriei filozofiei într-o știință. Potrivit acestei legi, „evoluțiile filozofice corespund cu evoluțiile sociale și științifice care hotărăsc dezvoltarea minții omenești” [120], sînt precedate de evoluția societății și a științelor speciale. Această lege ar exprima deci o dublă determinare a filozofiei : una socială generală și alta gnoseologică, venită din direcția cunoașterii științifice ; filozofia a fost întotdeauna, după el, un element sociologic și psihologic, un factor derivat al evoluției sociale și morale a omenirii, dar avînd în același timp o înrîurire asupra mersului dezvoltării societății. Trecerea de la o teorie veche la alta nouă nu se explică prin „impulsiunea spontanee a spiritului omenesc” [121], ci prin influența unei stări noi a științelor pozitive (a științelor de observare și experiență), care a modificat vechile teorii științifice și a procurat filozofiei materialul nou pentru construirea unui nou sistem, cît și argumente pentru răsturnarea vechilor doctrine filozofice. „Dacă într-adevăr observăm cu atențiune mersul real al faptelor istorice, vom vedea fără multă osteneală că filozofia unei epoci este expresiunea cea mai înaltă a culturei științifice. Ce fel este știința omului astfel este și filozofia sa” [122]. Fiecare epocă își are concepţiile sale asupra lumii, care depind de materialul adunat de ştiinţele speciale — precizează în continuare C. Leonardescu. Ştiinţa încorporează întotdeauna germenii unei concepţii filozofice noi, unei filozofii viitoare.

---

* Pentru concepția estetică a lui C. Leonardescu, a se vedea și *Dicționar de estetică generală*, Edit. politică, București, 1972, p. 264, unde se apreciază că lucrarea acestuia, *Principii de filozofia literaturei și artei* este „între primele în cultura românească în care expunerea se prezintă sub forma unui sistem”.

[116] C. Leonardescu, *Filosofia veche și filosofia nouă. Istoria și evoluția filosofiei. Metodul istoric al filosofiei*, în „Convorbiri literare”, an. XXVI, nr. 7, noiembrie 1892, p. 528.

[117] *Ibidem*.

[118] *Ibidem*.

[119] *Ibidem*, p. 531.

[120] *Ibidem*, p. 533.

[121] *Ibidem*, p. 534.

[122] *Ibidem*, p. 533.

Determinarea socială a filozofiei este concepută de C. Leonardescu însă într-un mod general: „Planul de dezvoltare a filozofiei unui popor trebuie dar să fie dat de evoluţiile societăţii" [123], avînd la bază legile sociologice (urmîndu-l aici pe Auguste Comte); ea se reduce la cerinţa studiului diferitelor sisteme filozofice în legătură cu studiul diferitelor forme ale evoluţiei vieţii sociale şi a organizării societăţilor în fiecare epocă. Şi chiar dacă sesizează unele aspecte mai complexe ale acestei determinări („ideile vechi păstrîndu-se în mintea noastră, sub formă latentă, apar necontenit reînnoite de ideile noi după împrejurările luptei create de trebuinţele organismelor sociale" [124]), el nu ajunge însă la ideea determinării de clasă a gîndirii filozofice.

Principala idee, care rezumă poziţia lui C. Leonardescu în problemele metodologiei istoriei filozofiei, este aceea că nu putem să cercetăm în mod ştiinţific trecutul filozofiei dacă nu ne bazăm pe studiul tuturor factorilor şi condiţiilor de dezvoltare a filozofiei. „Numai acest studiu, într-adevăr, poate servi de criteriu criticei sistemelor filozofice" [125]; într-un cuvînt, sistemele vechi trebuie apreciate „după cultura şi împrejurările politico-sociale din trecut" [126]. Valoarea istorică concretă a unui sistem filozofic rezidă în faptul dacă „corespunde cu cultura unui popor şi dacă într-un moment dat a luminat paşii tuturor în lupta vieţii" [127].

Astfel, şi istoria filozofiei, „studiată din acest punct de vedere al dezvoltării naturale, evolutive a concepţiilor filozofice, este un studiu psihosociologic" [128].

C. Leonardescu a pledat, dintr-o perspectivă evoluţionistă, istoristă pentru un studiu obiectiv al filozofiei, pentru cercetarea „ordinei naturale în care s-au produs şi s-au dezvoltat" sistemele filozofice, ca o reacţie împotriva arbitrariului, a unui plan preconceput, precum şi împotriva anistorismului. Este un punct de vedere care, neîndoios, posedă potenţe explicative de reală valoare, fără ca C. Leonardescu să fi ajuns la o concepţie pe deplin ştiinţifică în acest domeniu.

◇

Cu toată dizgraţia făţişă cu care l-a înconjurat T. Maiorescu, pornită însă din motive personale, cu tot tratamentul condescendent pe care i l-a aplicat, peste ani, unul din urmaşii săi la catedra de filozofie a Universităţii din Iaşi, Ion Petrovici, conturarea completă a tabloului dezvoltării gîndirii filozofice româneşti din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea impune cercetarea activităţii lui C. Leonardescu nu numai pentru locul ce-l deţine acesta în dezvoltarea învăţămîntului filozofic, dar şi pentru unele contribuţii personale.

C. Leonardescu constituie un exemplu tipic pentru acea categorie de gînditori care, sub influenţa cercetărilor şi rezultatelor ştiinţelor pozitive, exacte ale naturii şi ale ştiinţelor speciale ale omului, şi-au amendat, total sau parţial, poziţiile idealiste pe care s-au situat iniţial. Influenţat, desigur, şi de atmosfera filozofică creată de filozofia lui V. Conta, de materialismul naturalist şi de cercurile socialiste, C. Leonardescu a evoluat de la poziţia eclectică, de esenţă spiritualistă, pe care s-a situat la începutul activităţii sale, spre poziţiile materialismului în problemele originii şi naturii vieţii psihice şi ale teoriei cunoaşterii. Latura pozitivă a gîndirii sale îşi trage substanţa tocmai din această orientare, prin refuzul speculaţiei metafizice.

---

[123] *Ibidem*, p. 531.
[124] *Ibidem*.
[125] *Ibidem*, p. 534.
[126] *Ibidem*, p. 528.
[127] *Ibidem*, p. 534.
[128] *Ibidem*, p. 535.

C. Leonardescu a adus unele contribuţii personale în domeniul esteticii, promovînd punctul de vedere potrivit căruia estetica este un studiu psihologic al artei şi literaturii. În teoria etică este adeptul moralei teleologice, colorată de unele teze specifice inductivismului pozitivist al utilitarismului etic. În aceste domenii, C. Leonardescu a realizat două sinteze, printre primele de acest gen din literatura filozofică din ţara noastră, chiar dacă nu le putem acorda un certificat de originalitate necondiţionată.

Printre contribuţiile acestuia se mai pot menţiona unele teze privind metodologia istoriei filozofiei, şi în primul rînd cea a evoluţiei gîndirii filozofice în funcţie de progresul cunoaşterii ştiinţifice şi de evoluţia socială (acreditînd ideea aplicării legilor sociologice în acest domeniu).

În sfîrşit, lucrarea *Principii de psihologie* vine să se înscrie, prin ideile ei de bază, în cadrul filonului materialist al gîndirii româneşti din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, strălucit reprezentat de Vasile Conta, Ştefan C. Michăilescu, C. Dimitrescu-Iaşi etc.

10. ALȚI GINDITORI

DIMITRIE AUGUST LAURIAN

Dimitrie Aug. Laurian[1] (1846–1906), fiu al cunoscutului filolog, istoric și gînditor August Treboniu Laurian, și-a desfășurat activitatea teoretică într-o perioadă de intensă afirmare a ideilor materialiste și a științei în filozofia românească. El are meritul de a fi contribuit la răspîndirea acestor idei prin scrierile sale și publicațiile periodice conduse de el.

D. Aug. Laurian și-a luat doctoratul în filozofie la Bruxelles, devenind apoi profesor de filozofie la liceele „Sf. Sava'' și „Matei Basarab'' din București.

În scrierile sale, puține la număr, dar dense în idei, abordează o serie de probleme legate de filozofie, logică, psihologie, drept și economie politică. Putem menționa astfel: *Metodul de care trebuie să ne servim în determinarea facultăților sufletului și diviziunea lor* (1868), studiile *Filozofia pedagogică*, *Logica și părțile sale*, *Formarea cunoștinței*, publicate consecutiv în „Transacțiuni literare și științifice'' (1872–1873), revistă fondată de el împreună cu Ștefan Michăilescu, *Instrucțiunea civică* (1902), *Elemente de economie politică* (1897) și cîteva traduceri din autori străini.

D. Aug. Laurian examinează rolul filozofiei, sub aspect metodologic, în raporturile ei cu știința, unitatea dintre ele, relația dintre corp și spirit, precum și elementele constitutive ale teoriei cunoașterii. Problemele de mai sus ocupă locul principal în scrierile sale.

Filozofia este concepută de către gînditorul român ca o disciplină teoretică deschisă, ce pornește de la experiență și stabilește principii care ne pot da o explicație asupra realității înconjurătoare. Urmărind cursul evolutiv al gîndirii filozofice, el constată cu regret că „terenul cugetării este inundat de o gloată de sisteme ce se combat cu atît mai aprig cu cît sînt mai mult armate de exclusivism''[2]. Totodată, el subliniază că, atunci cînd o filozofie nu s-a limitat să se declare ostilă unor idei în numele altora, ci a încercat să le confrunte cu realitatea, ea a avut de cîștigat. Renunțînd la adevărurile ultime, exclusiviste, filozofia a trebuit să admită în dezvoltarea ei că „totul în lume este fructul experienței, îndemnîndu-ne la acțiune prin știință''[3].

---

[1] Dintre lucrările referitoare la viața și opera lui D. Aug. Laurian semnalăm: Lucian Predescu, *Enciclopedia*, București, Edit. Cugetarea; *Antologia gîndirii românești. Secolele XV–XIX*, București, 1967; c) *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, Edit. Academiei, București, 1964.

[2] D. Aug. Laurian, *Filozofia pedagogică. Logica și părțile sale*, în „Transacțiuni literare și științifice", 1872, nr. 4, p. 79.

[3] *Op. cit.*, în *loc. cit.*, 1872, nr. 1, p. 1.

Principiile de care se folosește filozofia sînt și ele un rezultat al acestei experiențe. Conceptele filozofiei se sprijină pe cunoașterea oferită de știință. De aceea, arăta D. Aug. Laurian, „ca știință a principiilor, ea (filozofia — *n. ns.*) întinde, înalță și maturizează cugetarea, ea obișnuiește inteligența de a vedea lucrurile de sus, în cauzele și legile lor, ea permite spiritului de a îmbrățișa totalitatea lucrurilor, de a lupta contra propriilor noastre iluziuni, pentru a ajunge cu siguranță la adevăr"[4]. O imagine atotcuprinzătoare a realității, pe care ne-ar putea-o oferi filozofia, va depinde întotdeauna de nivelul la care a ajuns cunoașterea științifică, bazată pe experiență. În consecință, D. Aug. Laurian înțelege filozofia numai în unitatea ei cu știința. Întrucît filozofia operează cu concepte, esențializînd și năzuind către o înțelegere de ansamblu a lumii, ea se află în strictă dependență de tot ceea ce a fost controlat de știință.

Unitatea dintre filozofie și știință nu anulează specificul acestora. Filozofia are un rol metodologic în raport cu știința prin faptul că sintetizează datele acesteia într-o concepție despre lume; „științele practicate numai ca specialități — arată D. Aug. Laurian — comprimă și întunecă ades cogitarea"[5]. Din acest motiv, conlucrarea dintre filozofie și știință nu numai că este posibilă, dar este și necesară.

Apreciind faptul că în epoca sa știința și-a cucerit un merit deosebit în cunoașterea realității, D. Aug. Laurian a criticat exagerările școlii pozitiviste, care încearcă să destrame unitatea dintre filozofie și știință. Pozitivismul a fost dominat de același exclusivism, propriu unor filozofii anterioare lui. Căci, arăta D. Aug. Laurian, „teoria școalei pozitiviste restringe domeniul cunoștinței în limitele fenomenelor. Se poate prea bine ca pozitiviștii să nu cunoască decît fenomenele; noi însă mai cunoaștem și proprietăți eterne, ce constituie esența lucrurilor"[6]. Tocmai filozofiei îi revenea rolul de a dezvălui ceea ce este esențial și permanent în fenomenele realității. Rezultatele științei sînt interpretate de către o filozofie și au o valoare de adevăr prin faptul că știința „probează întîi, înainte de a aproba"[7].

Filozofia mai are, după D. Aug. Laurian, și o funcție morală, întrucît ea discerne între bine și rău, între ceea ce este și ceea ce ar trebuie să fie bun în normele morale după care se conduc oamenii.

D. Aug. Laurian pune în dezbatere relația corp-spirit ca un aspect al problemei ontologice. Punctul de plecare al gînditorului român îl constituie raportul dintre substanță și spirit; el afirmă că trebuie să știm „ dacă există două ordine de substanță în totul lucrurilor sau numai unul"[8], să cunoaștem, adică, natura lucrurilor. D. Aug. Laurian dorește să dea problemei de mai sus un răspuns cît mai conform cu datele științei. El consideră că „omul nu este nici pur spirit, nici pur materie, spiritul și corpul constituie o antiteză, dar această antiteză nu duce la dualism"[9]. În ciuda acestei afirmații, D. Aug. Laurian rămîne totuși la convingerea că „unitatea omului se manifestă prin dualitate de substanță"[10], ceea ce relevă o latură idealistă în concepția sa.

---

[4] *Ibidem*, 1872, nr. 10, p. 221.

[5] *Ibidem*.

[6] *Ibidem*, 1872, nr. 4, p. 78.

[7] *Ibidem*, 1872, nr. 10, p. 223.

[8] D. Aug. Laurian, *Metodul de care trebuie să ne servim în determinarea facultăților sufletului și diviziunea lor*, București, 1868, p. 8.

[9] *Ibidem*.

[10] *Ibidem*, p. 26.

O valoare deosebită are critica pe care D. Aug. Laurian o face unor teorii filozofice în problema relației corp-spirit.

El critică dualismul cartezian, care face o disociere netă între corp și spirit. În realitate, „atît corpul, cît și spiritul se manifestă ca distincte, dar nu separate, se unesc, fără a se confunda, căci unitatea și varietatea combinate produc uniunea sau armonia"[11]. Substratul întregii existențe este materia, deoarece „materia posedă forță, ea fiind cauză activă, deși modul activității sale diferă de al spiritului"[12]. Dualismul a pus accent numai pe atributele care separă cele două realități, corpul și spiritul, săvîrșind o ruptură între ele. Teoreticienii cauzelor ocazionale, printre care D. Aug. Laurian amintește pe epigonii lui Descartes, cum ar fi Malebranche și Geulincx, au fost nevoiți să apeleze la un creator pentru „a fărîma unitatea, negînd orice raport între suflet și corp, Dumnezeu fiind singura cauză adevărată"[13]. Urmașii lui Descartes au admis în cele din urmă ideea că totul vine de la creator, că există numai cauze secundare, ocazionale, care se manifestă numai în lumea materială.

La un rezultat similar a ajuns teoria armoniei prestabilite a lui Leibniz. La acesta din urmă, constată D. Aug. Laurian, „corpurile lucrează după legile cauzelor eficiente, sufletele după legile cauzelor finale, și aceste două regnuri de cauze sînt armonice între ele. Dar această armonie — subliniază gînditorul român — exprimă un raport de corespondență sau de paralelism, și nicidecum un raport de cauzalitate"[14]. „Armonia prestabilită" justifică finalismul în natură și, deși este adevărat că monada are o activitate proprie, că este o oglindă a universului, „Dumnezeu cunoaște din eternitate toate actele care vor fi efectuate de fiecare monadă"[15]. La același rezultat ajungem și în relația corp-spirit. O graniță de netrecut se interpune între acestea. Pentru Leibniz, comunicarea substanțelor este imposibilă, deoarece fiecare monadă rămîne închisă în ea însăși.

D. Aug. Laurian respinge teoria „armoniei prestabilite", care contestă acțiunea reciprocă dintre spirit și corp. Ne este clar, spune gînditorul român, că „noi cunoaștem unitatea spiritului și corpului fără a avea cunoștință de vreun intermediar, care ar servi de legătură între cele două substanțe"[16]. Unitatea dintre spirit și corp nu presupune și o identificare a lor, deoarece fiecare în parte au trăsături proprii, genetic și funcțional, precizează gînditorul.

Problema principală căreia gînditorul român îi acordă o atenție deosebită este aceea a cunoașterii și a elementelor care participă la constituirea procesului de cunoaștere. Examenul stăruitor asupra modalităților prin care devine posibilă cunoașterea noastră are în vedere relația obiect-subiect, interdependența lor.

D. Aug. Laurian, observă : „cunoștința nu este constituită decît printr-un raport oarecare dintre subiect și obiect"[17].

Prima treaptă a cunoașterii noastre este senzația. Ea reprezintă cel dintîi contact cu realitatea concretă a lumii înconjurătoare. În procesul cunoaşterii, spune D. Aug. Laurian, ,,obiectele fac o impresiune asupra simţurilor noastre şi ne dau o senzaţiune, şi această senzaţiune este o condiţie primară a cunoştinţei ce avem despre fenomenele naturei şi chiar despre formele şi despre mişcările corpului nostru propriu'' [18]. Oprindu-se la această primă fază a cunoaşterii, gînditorul român analizează semnificaţia fundamentală a senzaţiei, faptul că prin ea ne aflăm în relaţie nemijlocită cu lumea.

---

[11] *Ibidem*, p. 17.

[12] *Ibidem*.

[13] *Ibidem*.

[14] *Ibidem*, p. 22.

[15] *Ibidem*, p. 23.

[16] *Ibidem*, p. 26.

[17] D. Aug. Laurian, *Formarea cunoștinței*, în „Transacțiuni literare și științifice", 1872, nr. 5, p. 42.

La nivelul logic al cunoaşterii ni se relevă ,,legăturile dintre părţile unui tot'' [19]. Analiza şi sinteza efectuează operaţia prin care se ajunge la o cunoaştere raţională. Ele se completează în mod reciproc, căci ,,una se ridică de la varietatea lucrurilor la unitatea principiilor, de la finit la infinit, de la efect la cauză, cealaltă descinde de la unitate la varietate, de la infinit la finit, de la cauză la efect'' [20]. Şi într-un caz, şi în altul, actul cognitiv este posibil numai în legătură directă cu obiectul concret, cunoaşterea noastră dezvăluind natura lucrurilor şi ceea ce au ele esenţial. Din acest motiv, arată D. Aug. Laurian, ,,cunoştinţa se poate defini ca o proprietate a spiritului considerată în raporturile sale cu lucrurile. Nici o cunoştinţă nu e posibilă fără un subiect cunoscător, fără un obiect cunoscut şi fără un raport între subiect şi obiect'' [21].

În schema cunoaşterii propuse de gînditorul român intră şi unitatea dintre acţiune şi cugetare. Cunoaşterea lumii înseamnă şi o adaptare a ei la nevoile noastre, o însuşire de ordin practic, menită să ducă la progres în viaţa socială. De aceea, ,,a cugeta este a acţiona'' [22] iar cele două momente se leagă între ele, întrucît, ,,cînd cineva cunoaşte forţele naturei şi legile care guvernează, le poate face să lucreze în profitul omului'' [23]. Erezia instaurată de unii, conform căreia acţiunea s-ar opune gîndirii teoretice, este condamnată de gînditorul român. Pentru acesta din urmă, valoarea acţiunii creşte pe măsură ce generaţiile pot folosi rezultatele dobîndite. Toate acestea duc la concluzia că în procesul cunoaşterii este necesar ,,să se procedeze numai cu o metodă, să nu se uite practica pentru teorie, să se prezinte asupra marilor probleme ale naturii o soluţie raţională, care să satisfacă atît condiţiunile ştiinţei, cît şi aspiraţiile moralei'' [24]. Numai în acest mod este posibilă legătura dintre acţiunea practică şi cunoaşterea teoretică.

Cu toate acestea, D. Aug. Laurian nu este consecvent cu propriile sale idei. El admite în spirit deist existenţa unei fiinţe care nu intră în lanţul cauzal al cunoaşterii. O astfel de fiinţă ar avea un statut propriu de existenţă, ea ,,fiind cauza tuturor lucrurilor, este fiinţa absolută şi infinită din toate punctele de vedere'' [25], spune el citîndu-le pe G. Tiberghien. Această fiinţă absolută, existînd deasupra tuturor celorlalte, fiind cauza tuturor lucrurilor, nu este decît Dumnezeu.

Pe plan gnoseologic, deşi rezolvă astfel problema lui Dumnezeu, D. Aug. Laurian face totuşi precizarea după care ,,cunoştinţa despre Dumnezeu este obiectul teologiei'' [26], operînd astfel un transfer al problemei divinității în domeniul credinței religioase.

---

[18] D. Aug. Laurian, *Metodul* ..., p. 26.

[19] Idem, *Logica şi părţile sale*, în ,,Transacţiuni...'', 1872, nr. 4, p. 80.

[20] Idem, *Metodul*..., p. 48.

[21] Idem, *Formarea cunoştinţei*, în ,,Transacţiuni ...'', 1872, nr. 5, p. 43.

[22] Idem, *Logica şi părţile sale*, în ,,Transacţiuni ... '', 1872, nr. 1, p. 81.

[23] Idem, *Metodul* ..., p. 12.

[24] D. Aug. Laurian, *Filozofia. Beneficiile filozofiei* ..., în ,,Transacţiuni'', 1872 nr. 10, p. 221.

[25] Idem, *Formarea cunoştinţei*, în ,,Transacţiuni ..., 1872, nr. 5, p. 103.

În genere, după D. Aug. Laurian, cunoașterea omenească se îndreaptă spre lucrurile și fenomenele concrete pentru a desprinde esența acestora. În acest scop, cunoașterea nu este integrală dacă nu include o ,,cunoștință adevărată și certă a obiectului său (condițiuni materiale sau fundamentale), dacă nu este ordinată în sistem (condițiuni formale) și, în fine, dacă nu este construită cu metodă (condițiuni instrumentale)'' [27]. Acest aparat conceptual sau instrumental nu ne oferă nici el o cunoaștere absolută deoarece fiecare rezultat al cunoașterii este relativ la epocă și la condițiile istorice. Totuși există un progres al cunoașterii. Afirmînd acest crez, D. Aug. Laurian spune în cei mai optimiști termeni: ,,Să nu se spună că necunoscutul este inaccesibil minții omenești. Avem destule probe pentru a demonstra contrariul. Umanitatea merge înainte. Multe lucruri necunoscute secolelor trecute sînt astăzi veridități certe. Multe lucruri necunoscute timpului de astăzi vor deveni mîine adevăruri indubitabile'' [28]. Se relevă în aceste rînduri un mod istoric de a înțelege procesul cunoașterii, cu fazele lui succesive, care reprezintă adaosuri permanent de noi date la cele deja cunoscute.

D. Aug. Laurian relevă carențele scepticismului gnoseologic, care deduce că rațiunea nu poate pătrunde în esența lucrurilor, acceptînd ,,anarhia de credință''. Oare, se întreabă D. Aug. Laurian; omul ,,trebui-va să renunțe la rerum cognoscere per causas'' [29]? El afirmă că rațiunea ,,nu e mulțumită cu atîta, ea trece dincolo de contingent pentru a afla necesarul, dincolo de individual pentru a vedea generalul, dincolo de fenomen pentru a intîlni legea. Astfel, ea intră în chestiunea necunoscutului'' [30]. Cunoașterea se îndreaptă de la cunoscut la necunoscut, și acest proces se desfășoară la nesfîrșit, după cum se prezintă și lumea în existența ei.

Pe de altă parte, D. Aug. Laurian pune în termeni contradictorii problema certitudinii cunoștințelor noastre. El lasă uneori a se înțelege că ceea ce cunoaștem nu ar fi existența însăși, că ,,s-ar putea prea bine ca limitele știrei noastre să nu coincidă cu modurile realității'' [31]. O astfel de aserțiune se plasează în zona relativismului agnostic.

Totuși, D. Aug. Laurian a văzut unitatea structurală dintre obiect și subiect cînd afirmă că ,,mundul subiectiv al cugetării și mundul obiectiv al lucrurilor nu sînt separate prin nici o barieră, nu rămîn străine unul de altul, ci se penetră (pătrund — *n.ns.*) mutual'' [32]. Această constatare rămîne în sine, ea nu explică încă în ce constă interdependența dintre obiect și subiect și la ce rezultat ajungem pornind de la ea.

Preocupat de teoria obiectivității, el nu clarifică totuși influența reciprocă dintre obiect și subiect în sfera cunoașterii, nici corelația lor cu teoria adevărului.

Așa cum s-a arătat, D. Aug. Laurian investește filozofia și cu o putere morală. El consideră că filozofia trebuie să stabilească raporturile omului cu societatea, cu lumea şi cu Dumnezeu, acestea „fiind chestiuni pe care numai filozofia le poate dezlega"[33]. Uneori, consideră gînditorul român, filozofia „poate zgudui bazele putrede ale societății"[34] ducînd la realizarea binelui, frumosului şi adevărului. El dă expresie şi unor opinii privind rolul social al filozofiei, considerînd că scopul ei ar fi „să finească opera Renaşterii, cu revoluţiunea franceză ca punct de plecare"[35].

---

[26] *Ibidem*, p. 104.

[27] Idem, *Logica și părțile sale*, în ,,Transacțiuni ...'', 1872, nr. 4, p. 81.

[28] *Ibidem*, p. 83.

[29] *Ibidem*, p. 81.

[30] *Ibidem*.

[31] *Ibidem*, p. 83.

[32] Idem, în *Antologia gîndirii românești, Secolele XV—XIX*, București, 1967, p. 566.

D. Aug. Laurian şi-a dezvoltat concepția filozofică într-o perioadă de avînt al ştiinţelor naturii din ţara noastră. El a folosit rezultatele ştiinţei în fundamentarea concepţiei sale despre lume şi s-a apropiat simţitor de ideile materialiste ale epocii sale.

Cu toate acestea, gîndirea filozofică a lui D. Aug. Laurian nu trece în mod ferm dincolo de concepţia idealistă despre lume, întrucît ea nu clarifică pe deplin problemele fundamentale pe care le ridică, rămînînd adesea contradictorie, oscilantă în definirea substanţei şi a materiei. Un merit incontestabil al lui D. Aug. Laurian îl constituie însă faptul că el năzuia întotdeauna să se apropie de rezultatele pe care le poate oferi ştiinţa şi încerca pe această cale să înţeleagă lumea înconjurătoare în legitatea şi în dezvoltarea ei cauzală.

În acelaşi timp, el a făcut o critică îndreptăţită unor curente filozofice idealiste, cum ar fi pozitivismul, dualismul cartezian şi teoria „armoniei prestabilite" a lui Leibniz.

---

[33] *Ibidem.*
[34] *Ibidem.*
[35] *Ibidem.*

IOAN POP FLORANTIN

Activitatea mai importantă a lui Ioan Pop Florantin în domeniul filozofiei se desfăşoară în a doua jumătate a secolului trecut. Ioan Pop Florantin * s-a născut la 8 august 1843 în comuna Poptelec, din fostul comitat Solnoc-Dobâca, şi a murit la 29 august 1936. Studiile filozofice şi le-a făcut la Cluj, apoi la Viena, Paris şi Londra, preocupat fiind de logică şi psihologie.

În 1869 este numit profesor de filozofie la Botoşani, apoi la Bîrlad şi, în cele din urmă, la Iaşi, la catedra de filozofie a universităţii ieşene, suplinind în 1873 pe Titu Maiorescu. A fost membru al Societăţii „Junimea", pentru ca ulterior să ajungă la neînţelegeri cu reprezentanţii acesteia, îndeosebi cu T. Maiorescu.

Scrierile lui I. P. Florantin ating aproape toate disciplinele filozofice, fără a se constitui ca lucrări originale, răspunzînd mai mult unor nevoi didactice, utile în planul pedagogiei. Dintre scrierile sale enumerăm : *Fundamentu de filozofie* (1871) (cuprinzînd Psichologia, Logica, Morala, Teodiceea, Estetica şi Educaţia). Elaborează separat *Estetica generală*, premiată în 1889 la Expoziţia Universală a cărţii, care a avut loc la Paris. Un studiu al său intitulat : *Der psychische Moment in der Sprachlautveränderung*, a fost publicat în Analele Academiei Imperiale de Ştiinţe din Viena (iulie 1868), tradus şi publicat la noi în ziarul „România" (1868).

Lucrarea principală din care se desprinde concepţia filozofică a lui I. P. Florantin este : *Reforma metoadelor în ştiinţă şi practică şi teoria consecutismului universal*, publicată în 1885, citată şi de unii autori străini. Între 1891 şi 1896 reeditează separat o serie de lucrări, cuprinse în *Fundamentu de filozofie*, completîndu-le cu date noi, *Teletipia*, tradusă şi în franceză. A elaborat şi lucrări de pedagogie, literatură, iar împreună cu Laurent Florantin şi Amedeu Florantin au pus bazele unui dicţionar filozofic.

În 1924 îi apare ultimul său studiu, intitulat : *Adevăratul Einstein şi einsteinismul la tribunalul logicei*[1], lipsit de o reală valoare ştiinţifică. I. P. Florantin n-a fost un gînditor original. În multe din lucrările sale, el reia idei mult dezbătute în epoca sa, în psihologie, logică etc. În plus, în majoritatea lor, aceste lucrări sînt manuale didactice, destinate învățămîntului, fiind elaborate după cerințele acestuia, și respectînd programa impusă de școală. Așa se explică de ce include în opera sa lucrări ca *Teodiceea*, contrară consecutismului universal pe care-l susține.

---

* *Bibliografie principală privitoare la viaţa şi opera lui I. P. Florantin* (precizăm că în unele scrieri este folosit şi numele Florentin) : *Schiţă biografică a scriitorului Ioan Pop Florantin, profesor în pensiune,* apărută în 1914, la Făgăraş, Iacob Negruzzi, *Amintiri de la Junimea* ; Bucureşti, 1939 ; George Călinescu, în *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent,* Bucureşti, 1941.

[1] I. P. Florantin şi-a expus cîteva puncte de vedere asupra teoriei relativităţii, într-o serie de conferinţe ţinute în 1923, reunite în 1924 sub titlul : *Adevăratul Einstein şi einsteinismul la tribunalul logicei.* Subliniind „erorile einsteinienilor faţă cu luminile filozofice pe care ni le dă logica şi psihologia în general" *(op. cit.,* p. 5), el reia teoria sa a consecutismului universal, în baza căreia încearcă să înlăture ideea obiectivităţii spaţiului, deşi în a doua jumătate a secolului trecut susţinuse existenţa unei relaţii între spaţiu, timp şi materie, în funcţie de care putem înţelege obiectivitatea adevărului filozofic în raport cu cunoaşterea noastră.

Concepția filozofică a lui I. P. Florantin nu ni se prezintă în mod unitar, fiind neclară și deseori oscilantă, impunînd gîndirii consecințele teoriei consecutismului. Relevînd esența concepției sale el spune: „eu încă de cînd studiam la Viena am recunoscut ca greșită credința despre entitățile metafizice, și chiar lucrarea mea din 1868, publicată de către Academia din Viena, este constituită în spiritul acționismului, al consecutismului în general. În acest spirit am dezvoltat și pe urmă toate lucrările mele" [2].

Ce reprezintă consecutismul? În esența ei, teoria consecutismului vrea să exprime neîntrerupta continuitate și dezvoltare a fenomenelor, condiționarea lor nemijlocită, de la anorganic la organic. În cadrul teoriei consecutismului, universul ni se prezintă ca o desfășurare permanentă de momente, strîns legate între ele, diferențiate numai după gradul lor de organizare și evoluție.

Potrivit teoriei universale a consecutismului „tot ce există în univers și poate fi obiect de cugetare, e un curs de acțiuni, respectiv o *serie* de asemenea cursuri și fenomene conform acționismului" [3]. În alți termeni, consecutismul ar mai putea fi denumit și acționism, deoarece concepe realitatea ca o înlănțuire de lucruri, unele acționînd asupra altora, fiind, deci, într-o interacțiune continuă. I. P. Florantin se opune unei concepții statice despre lume, în baza căreia lucrurile ar fi niște entități în sine, fără nici o legătură și condiționare cu întreg universul. Astfel că, subliniază el, „din legea absolut universală a consecutismului, și din legea metamorfozei urmează cu necesitate, că e o procedare eronată a considera orice fenomen drept obiect cu o existență uniform persistentă" [4].

După I. P. Florantin, între fenomenele lumii materiale și spirituale există legături necesare, a căror relevare ne permite să înlăturăm unele erori apărute în gîndirea filozofică. Din rîndul acestor erori el desprinde psihologismul, antropocentrismul, finalismul și geocentrismul. Ca tendințe filozofice, acestea s-ar mărgini, fie la plasarea omului în centrul universului, fie la admiterea unui scop ultim, după care ar fi rînduite lucrurile. În opoziție cu tendințele de mai sus, consecutismul va încerca „să constate realitatea obiectivă, cercetînd lucrurile pe cît posibil în mod direct, constatînd natura lucrurilor în mod științific, pozitiv; urmărind înlănțuirea cauzală în seriile fenomenelor" [5]. O primă problemă pe care o ridică I. P. Florantin, bazîndu-se pe teoria consecutismului, este de natură ontologică, și se referă la existența ca totalitate și la natura ei. El caută „fundamentul filozofic" al realității, înscriind problema materiei și mișcării, a spațiului și timpului în teoria sa.

Universul, după I. P. Florantin, este alcătuit din „materie și ea ocupă tot spațiul nemărginit" [6]. Această materie, potrivit teoriei consecutismului, este supusă schimbării permanente, mişcîndu-se neîncetat. Astfel că, „materia din spaţiu, se poate cugeta mişcîndu-se dintr-un loc în altul; materia poate să fie cugetată infinită, ca şi spaţiul”[7]. Deseori, el contestă existenţa unui vid, conceput de unii gînditori ca o condiţie necesară pentru mişcarea materiei. I. P. Florantin nu disociază termenii de materie şi substanţă, aceştia avînd pentru el acelaşi înţeles. Substanţa sau materia din spaţiu se află într-un proces continuu de metamorfozare, edificînd „în mod fundamental continuarea existenţei sale, cu nesfîrşitele combinaţiuni şi metamorfoze, întrucît formaţiunile de organisme se pot *reînnoi*, şi se pot repeta în nesfîrşitele timpuri viitoare, trecînd în etern lanţ de alternative, de la curs de viaţă, la fază anorganică, şi viceversa, fără orice sfîrşit în viitor”[8].

---

[2] I. P. Florantin, *Frumusețea liniară și frumusețea omului. Epilog*, Iași, 1897, p. 78.

[3] I. P. Florantin, *Noțiuni de psihologie*, ediția a II-a, Galați, 1891, p. 64–65.

[4] I. P. Florantin, *Reforma metoadelor în știință și practică și teoria consecutismului universal*, București, 1895, p. 18.

[5] *Ibidem*, p. 17.

[6] *Ibidem*, p. 70.

Corelată materiei este mişcarea stabilită de „ştiinţele pozitive fizico-naturale care arată că toate corpurile se află (gazoase, lichide, solide) într-o perpetuă mişcare, în serie neîntreruptă de acţiuni consecutive, că toate lucrurile, mari şi mici, fără excepţie, se mişcă neîntrerupt”[9]. Se observă că mişcarea reprezintă în concepţia sa doar o succedare de stări continue, lipsite de momentul discontinuităţii. Permanentă este doar transformarea, concepută ca o trecere neîncetată de la o stare la alta, în baza teoriei consecutismului universal. Astfel că, starea prezentă este alcătuită, după I. P. Florantin, din seria de momente consecutive, succesive, care dispar de îndată ce s-a realizat acea stare. Noua stare rezultată nu are nici o durată proprie, fiind o minimă serie de momente care intră în alte serii, procesul repetîndu-se la infinit.

Spaţiul este interpretat în funcţie de această lege a consecutismului şi a metamorfozării substanţei la nesfîrşit. Spaţiul apare ca omogen, căci: „pluralitatea de atomi există, deci există şi condiţia spaţială care face posibilă existenţa ei”[10], şi e conceput în limitele mecanicismului. Spaţiul se impune ca o realitate obiectivă, deoarece „nimica n-ar putea exista, dacă n-ar fi, unde, *în ce* să existe, dacă n-ar fi loc sau spaţiu, în care să-şi poată avea existenţă”[11], dar fără o corelaţie necesară cu timpul, redus de către gînditor la seriile de obiecte şi momente consecutive, „care ne fac să ne formăm ideea de timp sau de consecuţiune”[12].

Timpul e conceput tot mai mult ca „o urmare consecutivă neintermitentă a acţiunii, a neîntreruptei continuări”[13], în realitatea existentă. Totodată, timpul ocupă un loc principal în această conexiune, căci „punînd ipoteza că spaţiul n-ar exista, nu putem pune cu acelaşi grad de facilitate şi ipoteza, ca să nu fie nici durata sau timpul, adică să nu fie continuarea neexistenţei spaţiului”[14].

Afirmaţia de mai sus îl determină pe I.P. Florantin să admită timpul ca pe o condiţie fundamentală a continuării existenţei în spaţiu, fiind în strînsă legătură cu principiul cauzalităţii. Noi putem urmări fazele diferite ale dezvoltării, prin raportare la cauzele fenomenelor care se desfăşoară în timp. În această înlănţuire: „după principiul fundamental al *cauzalităţii*, ceea ce există prin însăşi existenţa sa din fiecare moment își este totodată cauză pentru existența sa din momentul imediat secvent, drept neapărat efect al existenței sale precedente, luată aceasta drept cauză"[15].

---

[7] *Ibidem*, p. 57–61;

[8] *Ibidem*, p. 70.

[9] I. P. Florantin, *Noţiuni de psichologie*, ed. cit., p. 5.

[10] Idem, *Reforma metoadelor ...*, ed, cit., p. 44.

[11] Idem, *Noţiuni de psichologie*, ed. cit., p. 3.

[12] *Ibidem*, p. 5.

[13] Idem, *Reforma metoadelor ...*, ed. cit., p. 47.

[14] *Ibidem*, p. 48.

Cu toate acestea, I.P. Florantin limitează timpul numai la seriile de acțiuni, la desfășurarea lor dinamică de unde deduce că observațiile noastre nu se referă la obiecte, ci la imaginile provocate de acestea asupra noastră. O astfel de idee capătă o extindere în teoria sa a cunoașterii, la care ne vom opri.

Încercînd să înlăture erorile psihologiste din cunoaștere și considerînd că lumea poate fi cunoscută pe calea științei și a practicii, I.P. Florantin admite posibilitatea omului de a surprinde desfășurarea continuă a fenomenelor, de a ajunge la esența acestora. „Unii, spune I.P. Florantin, au luat în considerare faptul psihologic, că nu putem cunoaște cum e natura lucrurilor în sine; căci ele sînt inaccesibile pentru observațiunea nemijlocită; ei stau la îndoială față cu toate pretinsele cunoștințe omenești" [16]. Față de acest scepticism gnoseologic el consideră că esențialul constă în aceea că „ne putem totuși forma unele sisteme de cunoștințe *relative*, determinînd unele elemente prin altele" [17]. De aceea, cursul firesc al cunoașterii umane tinde a se apropia treptat de cunoașterea esenței lucrurilor, fără a avea pretenția de a fi ajuns la adevărul ultim, absolut I.P. Florantin pune în discuție cîteva metode și procedee folosite de gînditori în procesul cunoașterii care au influențat în mod negativ evoluția acesteia. Astfel, spune el, „credința trebuie înlocuită cu convicțiunea, iluzia — cu controlul critic, metaforismul — cu sensul propriu, direct, hazardul și predestinismul în cunoaștere — cu mărginirea la realitate și cauzalitate"[18]. Însăși lucrarea sa, „*Reforma metoadelor*" ... propune chiar o schimbare a *metodelor* în cunoașterea realității, folosind datele psihologice și stringența logicii. Psihologia și logica au avut un rol important în formarea cunoștințelor, prima ar mijloci orice act cognitiv, iar cea de-a doua ar sistematiza cunoștințele dobîndite, dîndu-le siguranța demonstrației. Noi venim în contact cu realitatea printr-un act psihologic senzorial și arată I.P. Florantin, „cu fiecare act de simțire urmează cîte un act de știre, un act de inteligență"[19]. Cunoașterea ne oferă imagini sau senzațiuni despre obiectele reale. Senzațiile, denumite de el și intuiții sau idei elementare, constituie un prim pas în cunoaștere. Dar aceste „intuiții sînt produse de obiect, combinîndu-se în spirit, ele ne formează noțiunea despre acel obiect" [20]. Astfel ajungem la treapta superioară a cunoașterii, a gîndirii raționale.

Deși afirmă că obiectele sînt cele care produc senzațiile de vedere, auz, miros sau gust, el nu rămîne consecvent cu ideile exprimate admițînd că „obiectele nu au aceste calități *în ele*, ci spiritul are intuiția de cutare sunet, gust, miros; spiritul își percepe propriile sale agitații acustice, își aude tonurile din intuiția sa" [21]. Cunoașterea este plasată dintr-o dată în planul subiectivității, acordîndu-i acesteia rolul hotărîtor, deoarece ea este aceea care prelucrează impresiile fizice potrivit unor tipare originare cu care este înzestrată. Pe această cale ajunge la o serie de confuzii cu privire la raportul între obiectul perceput și subiectul care percepe, între ceea ce este cunoscut și subiectul cunoscător. O importanță deosebită acordă Florantin logicii, pe care o investește cu funcția de discernere a adevărurilor și erorilor. În *Principii de logică*, numește logică „știința despre condițiile adevărului" [22], subliniind meritul lui Aristotel în definirea acestei științe.

---

[15] *Ibidem*, p. 56.

[16] *Ibidem*, p. 7.

[17] *Ibidem*, p. 7.

[18] *Ibidem*, p. 21–23.

[19] Idem, *Fundamentu de filosofie*, ed. cit., p. 22.

[20] *Ibidem*, p. 25.

[21] *Ibidem*, p. 42.

Logica, după I.P. Florantin, trebuie să ajungă la concept, pentru a înlătura eroarea și a putea pune judecățile noastre în „concordanță cu realitatea externă" [23]. Eroarea ar apare datorită folosirii injuste a termenilor și noțiunilor prin diferite „specii de operațiuni psihice" [24]. Tocmai aici intervine logica, înlăturînd folosirea greșită a noțiunilor, corelîndu-le unui conținut de gîndire, în care se exprimă raportarea noastră la lume. Pe această cale, logica ridică problema adevărului, la stabilirea căruia concură legile ei de bază: a identității, a noncontradicției, a terțului exclus și a cauzalității. În baza acestor legi, gînditorul român apreciază că gîndirea noastră nu poate fi adevărată decît în măsura în care nu se substituie realității. Legitatea obiectivă obligă „acțiunile mintale să fie în strictă concordanță cu realitatea lucrurilor" [25]. Logica, deci, ne poate oferi adevărata cunoaștere, întrucît este adecvată realității.

În atenția lui I.P. Florantin au stat și *problemele eticii*, preconizînd chiar unele reforme pe plan moral și pedagogic. Etica lui I.P. Florantin exprimă un crez raționalist, întemeindu-se pe același principiu al consecutismului universal.

Omul, după opinia sa, tinde pe plan moral către un progres continuu, de aceea, de la o epocă la alta, el își propune o serie de idealuri pe care vrea să le atingă. Etica reprezintă tocmai „știința despre idealul de obiceiuri sau moravuri raționale" [26].

Scopul moral trebuie să fie totdeauna rațional, indiferent dacă el se referă la umanitate sau la individ. Potrivit acestui scop, I.P. Florantin face referiri la gradele moralității pe plan social, care pot fi de natură negativă sau pozitivă. Scopul general și cel individual stau într-o strînsă legătură, astfel că „progresul (sau regresul) omenirii atîrnă și variază în sens direct, în raport cu procentul și gradurile de perfecțiune a indivizilor" [27]. Ar exista, deci, un scop obiectiv, după care individul ar lucra în folosul întregii umanități și altul subiectiv, limitat la propria noastră fericire.

Totuși, scopurile de mai sus se realizează, după I.P. Florantin, în funcție de rațiunea individuală, deoarece morala exprimă numai „armonia voinței libere cu rațiunea" [28]. E vorba, oricum, de un respect față de rațiune, față de cerințele ei pe plan moral. Rațiunea, după I.P. Florantin, este în măsură să decidă asupra actului moral, iar educația și instrucțiunea se supun aceluiași principiu al rațiunii.

Etica lui I.P. Florantin preconizează realizarea ordinii morale prin cultură și instrucție. Convingerea sa este că „cu cît cultura și educațiunea în general se îndeplinește într-un grad mai înalt, cu atîta mai mult sentimentul și conștiința morală se deșteaptă și se dezvoltă” [29]. Gradele perfecțiunii morale merg paralel cu ideile și cultura epocii asigurînd realizarea progresului moral.

---

[22] Idem, *Principii de logică*, ed. II, Iași, 1893, p. 227.
[23] *Ibidem*, p. 92.
[24] *Ibidem*, p. 21.
[25] *Ibidem*, p. 92.
[26] I. P. Florantin, *Etica sau morala științifică*, ediția a II-a, Iași, 1892, p. 12.
[27] *Ibidem*, p. 15.
[28] *Ibidem*, p. 147.

Actul moral este înțeles în manieră kantiană, deoarece acesta concordă cu legile impuse de rațiune, considerată mobil al celui dintîi. În același mod explică I.P. Florantin sentimentul, datoria și conștiința morală a individului, în strictă dependență de rațiune, care „recunoaște că respectarea în fapt a legii morale ni se impune logic, în mod superior și necondiționat, drept un ce sacru și inviolabil” [30]. Din motivul de mai sus, datoriile morale ar cunoaște și ele o diviziune, în funcție de timp (vizînd prezentul și viitorul), de direcțiunea lor (a omului către sine și ceilalți), de calitatea lor (datorii negative și pozitive), în fine, datorii legate de scopul uman propus și de esența lui. Datoria morală se reduce la un act de voință. De aceea, se întrevede același spirit kantian în ideea că „sînt de aprobat și recomandat acele acte de voință și fapte, care dacă s-ar generaliza la unanimitatea oamenilor, ar putea fi salutare pentru toți, nefiind dezastruoase pentru nici unul” [31].

I.P. Florantin pune în dezbatere unele concepte ale eticii, dar acestea, conform postulatului rațiunii practice, sînt privite în afara unei istorii reale, a relațiilor dintre oameni, fiind considerate doar ca remedii ideale ale unor stări de ordin general. Ele se referă de asemenea la concepțiile religioase despre lume, care au o atingere cu etica. În capitolul *Teodiceea*, scris în 1871, el admite existența unei ființe supreme fără s-o numească cu un alt termen. Consemnînd atributele ființei supreme cum ar fi: unitatea, simplitatea, eternitatea, și adăugînd că rațiunea postulează neatîrnarea acesteia de o cauză din afară, fiind ea însăși „cauza întîie a universului” [32], o leagă direct de religie. I.P. Florantin crede că „religia întreține cultul către ființa supremă, ca ideal moral” [33]. Așa se explică tendința religiei de a legitima existența ființei supreme. În alt studiu, același gînditor arată că religia nu reprezintă o concepție *reală* despre lume. Pe diferitele trepte de progres ale omenirii, religia a căutat să releve „adevăruri” imaginare și, spune I.P. Florantin, în dezacord cu ideile susținute de el în 1871, pe cît oamenii se găsesc în „cursul dezvoltării în faze și graduri inferioare de știință și deșteptare, sînt conduși prin asociațiunea ideilor a-și imagina, că la fiecare specie sau clasă de fenomene le corespunde în calitate de cauze cîte o clasă de ființe extrafizice zise divine” [34]. Pe măsură ce imaginile despre lume s-au schimbat, prin „științele cele mai pozitive” [35], ideea unei ființe supreme dispare, ajungîndu-se la cunoașterea cauzelor și legilor care domină întreg universul.

O anumită contribuție aduce I.P. Florantin la înțelegerea psihologiei ca știință verificabilă, căci, arată el, „am cercetat fenomenele psihice ca acțiuni sau cursuri, iar nu ca entități persistente” [36]. Psihologia este concepută ca o disciplină filozofică, bazată pe anumite legi, studiind viața conștientă în gradul ei cel mai dezvoltat, la om. Cercetînd latura materială a activității nervoase, I.P. Florantin arată că „baza dezvoltării psihice este cursul vieții fizice”[37], iar „elementul conștient nu poate fi înțeles ca fiind de o natură nematerială. Viața conștientă este o specială funcțiune cerebrală”[38], de la actul reflex la actul de voință. Organele psihice au apărut din „tendința spre uz și pentru uz”[39], adică pe baza activității practice. În acest cadru apare omul „ca organism social, ca o treaptă intermediară pe scara de la atom pînă la nedefinita lume de universuri. El este o asociațiune de organe, un imens imperiu, care-și duce viața drept un curs continuat sub dominația agentului cerebro-mental”[40]. El sesizează complexitatea fenomenului psihologic uman, deosebirile de grad în evoluția acestuia, rolul activității conștiente în dirijarea acțiunilor umane.

---

[29] *Ibidem*, p. 28.

[30] *Ibidem*, p. 34.

[31] *Ibidem*, p. 94.

[32] I. P. Florantin, *Fundamentu de filosofie*, ed. cit., p. 142.

[33] *Ibidem*, p. 152.

[34] I. P. Florantin, *Etica sau morala științifică*, ed. cit., p. 149.

[35] *Ibidem*, p. 153.

[36] Idem, *Noțiuni de psihologie*, ed. cit., p. II.

Ideile estetice ale lui I.P. Florantin ocupă un loc principal în opera sa. Cele două estetici, generală și specială, sînt înțelese din perspectiva aceluiași principiu al consecutismului.

I.P. Florantin pune în discuție valoarea unor categorii ale acestei discipline. Considerînd lucrările sale de estetică ca „cele dintîi ce se publică la noi la români”[41], el intră în conflict cu T. Maiorescu și cu C. Leonardescu, susținînd că cel din urmă și-ar fi însușit principiile reformative ale esteticii sale[42].

Estetica este considerată de I.P. Florantin ca „un ram al filozofiei și știință a frumosului”[43]. Acest frumos nu are o existență în sine, ci exprimă „ideea despre un chip priincios pentru a deștepta în suflet plăcerea estetică”[44]. Plăcerea estetică mai poartă și denumirea de *joc estetic*, în sensul că ar crea acea disponibilitate sufletească prin care noi receptăm frumosul. Ideea de frumos intră în relații cu adevărul și binele, căci bucuriile minții sînt deopotrivă și ale sufletului.

Același gînditor apreciază că în domeniul artei există *mijloace estetice* care fac posibilă manifestarea frumosului. Aceste mijloace le găsim și în realitatea obiectivă, în ceea ce am numi frumosul natural, și în creația artistică, aparținînd subiectului.

Realitatea naturală este o sursă a frumosului estetic. Obiectele lumii materiale, poezia naturii, produc „acele impresii exterioare, ca imbolduri ale lucrurilor asupra organelor simțirii”[45]. În același sens, opera de artă constituie „mijlocul ideal pentru a produce plăcerea estetică”[46]. Cele două surse ale esteticului ar favoriza apariția sentimentului estetic, de natură obiectivă și subiectivă, unul fiind în raport cu realitatea externă, altul în raport cu „poezia vieții subiective”[47].

Delimitările pe care le face I.P. Florantin între sentimentul obiectiv și cel subiectiv au o valoare metodologică, făcîndu-ne să înțelegem unul și același proces, acela al perceperii esteticului, al frumosului. De aceea, el introduce chiar o gradație în perceperea frumosului, care poate fi, cantitativă, extensivă sau intensivă, și calitativă. Realitatea naturală poate spori *cantitativ* (extensiv și intensiv) plăcerea estetică, în timp ce opera de artă ne poate oferi calitatea plăcerii estetice.

---

[37] *Ibidem*, p. 354.

[38] I. P. Florantin, *Reforma metoadelor*, ed. cit., p. 115.

[39] Idem, *Noțiuni de psichologie*, ed. cit., p. 357.

[40] *Ibidem*, p. 354.

[41] I. P. Florantin, *Estetica-știința filozofică despre frumos și arte*, Iași, 1874, p. 14.

[42] „Convorbiri literare”, 1893, p. 700–711 și I. P. Florantin, în „Foaia familiei”, nr. 11–12/1905, p. 13.

[43] I. P. Florantin, *Estetica*, p. 14.

[44] *Ibidem*, p. 17.

[45] *Ibidem*.

[46] *Ibidem*, p. 42.

[47] *Ibidem*, p. 45–47.

O deosebită atenție acordă I.P. Florantin așa-zisei *calități naturale* a plăcerii estetice, care în sine, nu prezintă totdeauna „importanță estetică, ea în înțeles fiziologic poate să fie plăcută ori prețioasă, și în înțeles estetic să fie indiferentă”[48], încercînd să facă o distincție între valoarea estetică și plăcerea estetică.

Cele cîteva elemente propuse de I.P. Florantin ne-ar da „fundamentul filozofic al acestei științe (a esteticii—*n.ns.*), împreună cu țesătura cunoștințelor despre *materialul*, adică *mijloacele estetice*, și cu teoria, adică întocmirea, orînduiala regulilor, care formează *sistemul* sau *legiuința* (subl. ns.) pentru formele estetice; aceste trei părți alcătuiesc împreună știința despre frumos, filozofia frumosului, sau estetica teoretică generală”[49]. Gînditorul român folosește termenul de legiuință pentru o mai bună înțelegere a necesității interne în evoluția formelor estetice.

I.P. Florantin s-a referit și la unele categorii ale esteticii, cum ar fi urîtul și frumosul, precizînd că estetica aplicată urma să se ocupe de „măreț, sublim, comic, ideal”[50]. În lucrarea *Frumusețea liniară și frumusețea omenească* urmărește aplicarea ideilor sale estetice în arhitectură, sculptură, pictură, muzică etc., anticipînd preocupările de mai tîrziu asupra relației esteticii cu o serie de discipline particulare.

În esența ei, gîndirea lui I.P. Florantin este raționalistă, apropiindu-se de materialism printr-o înțelegere cauzală a lumii, din perspectiva științelor în special a celor biologice. Teoria consecutismului universal absolutizează mișcarea formelor concrete de manifestare. Totodată această teorie cu referință la evoluția și transformările fenomenelor lumii materiale și spirituale rămîne în limitele unei concepții mecaniciste, contradictorie într-o serie de idei pe care le enunță, cu privire la conceptul de cauzalitate, mișcare etc. Progresul îi apare lui I.P. Florantin ca o simplă desfășurare lineară, fără contradicții, deși pe planul moralei progresul se realizează prin seria contradicțiilor, încît ceea ce a fost moral pentru o epocă poate deveni anacronic în alt stadiu al evoluției omenirii.

Concepția filozofică a lui I.P. Florantin ridică o serie de probleme legate de apariția și constituirea universului, a formelor sale de mișcare, de la lumea anorganică la cea organică. În teoria cunoașterii apreciază pozitiv rolul unor discipline filozofice, cum ar fi logica, psihologia, etica și estetica cu funcții explicative. Fiind în genere lucrări destinate uzului didactic, scrierile lui I.P. Florantin au meritul de a se integra într-o orientare realist-raționalistă, cu unele inconsecvențe, și de a folosi datele științei în rezolvarea unor probleme filozofice fundamentale. Fără pretenția originalității, gîndirea lui I.P. Florantin încearcă o sinteză, îmbrățișînd o serie de discipline ale filozofiei, contribuind prin aceasta la formarea interesului pentru dezbaterile filozofice din epoca sa.

---

[48] *Ibidem*, p. 47.

[49] *Ibidem*, p. 75.

[50] *Ibidem*, p. 14.

ALEXANDRU MOCIONI

În filozofie, incluzînd şi problemele teoretice din domeniul ştiinţelor naturii, dar îndeosebi pe cele ce aparţin prin natura lor unei filozofii sociale, mişcarea de idei a românilor din provinciile supuse dominaţiei străine (austriece apoi austriece şi maghiare) în a doua jumătate a secolului al XIX-lea cuprinde trei momente mai importante:

1. De predominare a concepţiilor de factură kantiană, cu elemente materialiste;
2. De propagare a materialismului naturalist;
3. De elaborare de concepţii raţionaliste, cu tendinţe materialiste şi pozitiviste.

Primul moment (analizat într-un alt capitol al acestei lucrări) are drept principali reprezentanţi pe paşoptiştii Simion Bărnuţiu, Timotei Cipariu şi August Treboniu Laurian, care-şi continuă activitatea şi în deceniile 6, 7 şi 8 ale secolului al XIX-lea (cu excepţia lui Bărnuţiu care moare în 1864).

Al doilea moment este reprezentat de cîţiva popularizatori ai ştiinţelor naturii, dintre care amintim pe medicul Pavel Vasici şi profesorii Daniil Popovici Barcianu şi Artemiu Publiu-Alexi[1].

Cel de-al treilea moment este ilustrat de gînditorii Vincenţiu Babeş, Alexandru Roman şi Alexandru Mocioni. Curentul reprezentat de aceşti gînditori, în condiţiile istorice date, a fost cel mai influent.

Exponenţii noului *curent naţional-democratic* (cristalizat în deceniul al 7-lea al secolului al XIX-lea) care a continuat mişcarea de idei paşoptistă susţineau totodată revendicările social-politice exprimate în „Declaraţia de la Blaj din 3/15 mai 1848” (reînnoită în 1868, în cunoscutul „Pronunciament de la Blaj”), protestau împotriva dualismului, militau pentru desăvîrşirea revoluţiei burghezo-democratice şi pentru deplina înfăptuire a libertăţii naţionale.

Platforma lor de luptă a fost expusă, cu claritate, de Alexandru Roman în 1869[2].

Formulate în numele românilor supuşi dominaţiei străine, aceste probleme teoretice revendicative se particularizează, dobîndesc unicitate şi originalitate naţională, integrîndu-se în contextul general al cugetării din *epoca de formare a naţiunii şi a statului unitar român.*

Prin cuvîntul şi fapta unor personalităţi ridicate din rîndurile intelectualităţii înaintate, legate de popor, problema prigonirii sistematice a românilor din Transilvania a fost cunoscută în toată gravitatea ei, tendința legitimă de desăvîrșire a unității politice a poporului român primind adeziunea unor largi cercuri europene democratice.

---

[1] *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1964, p. 248.

[2] „Federaţiunea”, nr. 38 din 30 martie/11 aprilie 1869.

Elogiind activitatea unor asemenea personalități care, în raport cu predecesorii lor sau vîrfurile clericale, aveau o altă concepție pe care le-o îngăduia condiția lor socială, Nicolae Iorga scria : „Și lupta a trecut atunci în seama elementelor laice, care n-aveau nici-o cucerire recentă de consolidat cum avea Șaguna în ceea ce privește Biserica lui de curînd smulsă și de la împărat* și de la guvernul unguresc ... și laicii aceștia au dus lupta cea mai radicală, care este firească elementului acestuia mirean" ... „Dincolo, în generația cea veche (pașoptistă—*n.ns.*) erau romanticii, visători. Generația nouă se înfățișa prin avocatul care pledează la tribunal și avocatul care pledează la gazetă și nu trebuie făcută o distincție prea hotărîtă între aceste două ocupațiuni omenești ...", „în concepțiunile raționaliste ale gazetarilor și avocaților (aceștia) a trăit o generație întreagă" [3].

Vincențiu Babeș și Alexandru Roman, redactorii celor două ziare „Albina" și „Federațiunea" (care aveau o concepție de factură raționalistă cu implicații materialiste), au manifestat o deosebită simpatie pentru mișcările revoluționare ale maselor populare, inclusiv pentru Comuna din Paris. Merită a fi reținută aprecierea dată de Vincențiu Babeș cauzei proletariatului, ca „o problemă a cărei rezolvare rămîne în sarcina viitorului" [4].

Mult mai puternică s-a manifestat în activitatea acestor militanți sociali influența ideilor dreptului natural, pe care ei le-au opus dreptului istoric.

Alexandru Roman a susținut, de pildă, că orice națiune, indiferent dacă e mare sau mică, are aceleași drepturi și este la fel de îndreptățită la existență națională, libertate și progres social, revendicînd necesitatea acordării de drepturi și libertăți depline românilor din Austro-Ungaria, inclusiv revendicarea unității politice, în baza *principiului modern al autodeterminării naționale* (pe care în gîndirea românească el îi teoretizează printre cei dintîi, condiționîndu-l de legătura națiunii respective cu teritoriul pe care-l locuiește) [5]. Iată formularea dată de Alexandru Roman acestui principiu : „Înflorirea statului stă în strînsă legătură cu înflorirea tuturor popoarelor. *Activitatea unui popor atașat de un teritoriu nu o poate suplini alt popor, decît numai acel popor care locuiește în loc* (subl. ns.). Iată pentru ce pretindem noi, participarea imediată în stat, pentru ce pretindem noi suveranitatea noastră națională, politică și principială, pentrucă noi înșine voim a ne îngriji de înflorirea noastră în specie și cea a statului în general" [6].

Dar, Alexandru Roman își dă seama de imposibilitatea satisfacerii vreunei revendicări politice în cadrul monarhiei bicefalice dunărene și speranțele sale se opresc, cu siguranță, asupra țării libere, întrezărind posibilitatea desprinderii politice a românilor aflați sub jug străin și unirea lor cu România. „Ideea de independenţă, scrie el, este nealterată, mai curînd sau mai tîrziu, ea se va întrupa şi va pregăti calea ce are să ducă la unirea tuturor românilor”[7].

---

* Nicolae Iorga avea în vedere *Statutul Organic al Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania,* legea fundamentală după care s-a condus în mod autonom biserica românească mai bine de o jumătate de secol, aprobat prin străduințele lui Andrei Șaguna de împărat, înainte de constituirea dualismului.

[3] Nicolae Iorga, *Dezvoltarea ideii unității politice a românilor,* București, 1915, p. 82.

[4] „Albina", din 25 martie/6 aprilie 1871.

[5] *Antologia gîndirii românești,* Edit. politică, 1967, Partea a II-a, p. 463.

[6] *Ibidem,* p. 467.

Condiţiile istorice au impus atenţiei acestor gînditori examinarea evenimentelor şi faptelor sociale şi politice, care precumpănesc în scrisul lor. Ei au ştiut însă să îmbine în mod fericit activitatea teoretică şi practică, conştienţi că „aşa au fost rostiţi” să facă „de toate”. De aceea nu vom insista decît asupra celui mai tînăr dintre ei, Alexandru Mocioni, prieten apropiat al lui Vincenţiu Babeş, la care preocupările de filozofie se concretizează în lucrări de specialitate.

◆

Considerat cel mai talentat orator dintre deputaţii români în parlamentul din Budapesta, Alexandru Mocioni a fost totodată un gînditor profund, de o rară distincţie intelectuală[8].

Vlăstar al unei mari familii de moşieri macedo-români, Alexandru Mocioni s-a născut la 4 noiembrie 1841, la Budapesta. Studiile secundare le-a urmat la liceul călugărilor piarişti din Budapesta, iar după absolvirea liceului s-a înscris la Facultatea de drept a Universităţii din acelaşi oraş. Şi-a continuat studiile la Viena şi Graz, unde şi-a luat doctoratul în drept[9].

Strămutarea familiei sale în Banat a avut urmări însemnate asupra activităţii fraţilor săi şi a sa, angajîndu-se cu toţii în lupta politică pentru „ameninţatele interese naţionale”.

Studiile juridice în spiritul iluminismului austriac moderat nu l-au satisfăcut pe Alexandru Mocioni, dovedindu-se a fi nu numai „limitate şi adaptate scopurilor dominaţiei de clasă”, dar şi „anacronice” în etapa istorică dată, în care „reacţia naţională împotriva năzuinţelor de germanizare”, apoi a celor „maghiarizatoare”, a dat „impulsul cel mai puternic simţului naţional al celorlalte popoare (asuprite)”[10].

Pentru a se lămuri pe deplin şi a lămuri la rîndul său opinia publică asupra chestiunii naţionalităţilor din Austro-Ungaria, pregătind-o pentru „rezultatul final al acestei lupte, de importanţă istorică”, Alexandru Mocioni a întreprins o călătorie de studii în ţările din Europa apuseană, aflate pe o treaptă mai înaltă de dezvoltare. În acest scop, a studiat corpurile de legi din Elveţia şi Belgia. O vizibilă influenţă au exercitat asupra sa ideile istoricilor din perioada Restauraţiei din Franţa. Multe din ideile acestor gînditori, la întoarcerea în ţară, i-au servit drept surse teoretice pentru a-şi argumenta ideile în ziarele româneşti şi străine („Reform”, „Zukunft” din Viena, „Budapester Tagblatt”, „Politik” din Praga etc.).

Alexandru Mocioni a fost ales deputat în 1868, iar la conferinţa de la Timişoara (20 ianuarie 1869) preşedinte al Partidului Naţional Român din Banat, Crişana, Maramureş, constituit la acea dată.

---

[7] „Federaţiunea”, nr. 49 (774) 1873.

[8] Despre aceste calităţi ale lui Alexandru Mocioni au scris contemporanii săi, Vincenţiu Babeş, Valeriu Branişte şi Nicolae Iorga. Aprecierile celui din urmă ne îngăduim să le reproducem: „Românii de dincolo, scrie N. Iorga, au avut o personalitate politică neobişnuită în condiţiile vieţii sale, neobişnuită în ceea ce priveşte punctul de vedere politic pe care a stat totdeauna. Acest om care a trezit multe antipatii, simpatii mai puţine, niciodată călduroase, care a trezit mai mult într-un cerc restrîns şi ales simpatii intelectuale şi o preţuire de ordin intelectual superior a fost Alexandru Mocioni ... Cu mintea lui ne putem lăuda totdeauna ...” (Nicolae Iorga, *Viaţa românească în Ardeal*, Arad, 1926, p. 212–213).

[9] Teodor Botiş, *Monografia familiei Mocioni*, Bucureşti, 1939, p. 10.

[10] Citat din lucrarea *Conştiinţa naţională*, republicată în *Monografia familiei Mocioni*, p. 439.

Înţelegînd raţiunea de a fi a legilor votate după constituirea dualismului austro-ungar, Alexandru Mocioni nu a ezitat să se pronunţe asupra caracterului lor oprimator, care tindea să lichideze orice rămăşiţe de autonomie naţională a provinciilor locuite, în majoritate, de naţiuni nemaghiare.

Dispunînd şi de importante venituri, Alexandru Mocioni a îndeplinit un rol însemnat în întărirea poziţiilor burgheziei române din Transilvania, Banat, Crişana şi Maramureş. El a fost unul din fondatorii băncii româneşti ,,Albina'' şi a organelor Partidului Naţional Român. De asemenea, el contribuie la ridicarea păturii de intelectuali români, acordînd burse elementelor talentate din rîndurile ţărănimii şi ale intelectualităţii sărace. Printre elementele sprijinite se numără şi savantul român, bacteriologul dr. Victor Babeş, compozitorul Coriolan Brediceanu şi alţii. Pentru încurajarea culturii naţionale, Alexandru Mocioni a organizat concursuri ştiinţifice şi artistice dotate cu premii, pentru cele mai înzestrate elemente.

Întrucît regimul dualist austro-ungar, îndeosebi după înfrîngerea Comunei din Paris şi întărirea reacţiunii pe plan general european, îşi intensificase abuzurile şi presiunea asupra naţionalităţilor, făcînd imposibilă orice reprezentare a lor în viaţa politică, Alexandru Mocioni, Vincenţiu Babeş şi o dată cu ei întreg Partidul Naţional Român din Banat, Crişana, Maramureş (care în 1881 s-a contopit cu P.N.R. din Transilvania propriu-zisă, alcătuind un singur organism politic), au trecut la boicotarea alegerilor pentru parlamentul din Budapesta, renunţînd la mandatele de deputaţi [11].

Alexandru Mocioni s-a stins din viaţă în ziua de 1 aprilie 1909, la Birchiş.

Moştenirea culturală a lui Alexandru Mocioni (lucrări, corespondenţă, discursuri parlamentare, articole apărute în presa timpului) reflectă ideile şi convingerile sale politice, sociale, filozofice, exprimate în situaţii grele, dar decisive, pentru soarta şi viitorul naţiunii române din Banat şi Transilvania. Şi ceea ce merită a fi reţinut, ele au fost exprimate într-o formă impecabilă deopotrivă în limbile maghiară şi germană, pe care le cunoştea la perfecţie.

Concepţia filozofică a lui Alexandru Mocioni se defineşte, cu claritate, în lucrarea sa *Religiune şi ştiinţă* încheiată în august 1887, publicată în limba germană mult mai tîrziu, în 1904. Ideea dominantă a acestei lucrări o constituie ,,conflictul adînc'' dintre religie şi ştiinţă, specific epocii moderne. Acest conflict, demonstrează gînditorul, a fost pregătit chiar în sînul scolasticii, promovat apoi prin Renaștere și Reformă, prin marile descoperiri din domeniul științelor naturii, prin conflictul politic dintre stat și biserică, fiind totodată însoțit de raționalismul modern — care începe de la Descartes și conferă cugetării umane starea de „deplinătate" și „neînfrînare".

---

[11] Desigur însă că aceasta nu presupunea încetarea luptei politice. Iată, de pildă, modul în care justifica Alexandru Mocioni celorlalţi deputaţi români, necesitatea adoptării ,,pasivismului : ,,Să fim odată pe deplin în curent, despre aceea, că noi puterii de stat nu-i putem opune nici o rezistenţă activă or din contră, nici puterea de stat nu poate să frîngă rezistenţa noastră pasivă .. Puterea de stat ne poate opri a păşi înainte, dar ea nu ne poate sili a da îndărăt. Cu un cuvînt : puterea de stat poate să împiedice întregul organism al Partidului Naţional în libera sa mişcare, dar nu există putere pămîntească care ar fi în stare să distrugă organismul partidului nostru, afară de noi. Astăzi deci, parola luptei noastre naţionale are să fie : *Restitutio in integrum*. Unica armă ne este : rezistenţa pasivă''. [*Scrisoarea lui Alexandru Mocioni către Ioan Raţiu* datată Birchiş (Banat) — 12 iunie 1899, reprodusă în ,,Drapelul'', nr. 21 (1901)]. Din aceleaşi considerente, ca vechi conducător al partidului, Alexandru Mocioni s-a declarat pentru inoportunitatea înaintării *Memorandum*-ului în 1892, ci într-un alt moment *,,cînd naţiunea va avea garanţiile recerute pentru succes''* (subl. sa). Scrisoarea e datată Birchiş 14/26 august 1891 şi e adresată ,,Comitetului Naţional Central (al partidului) în Sibiu'' [În mss. Fondul Valeriu Branişte, Mapa A. 1729, B.A.R.S.R.].

Alexandru Mocioni a sesizat dublul caracter al influenței exercitate de Descartes asupra dezvoltării ulterioare a filozofiei și îndeosebi asupra teoriei cunoașterii în Franța, Anglia și Germania, ajungînd să privească în mod critic întreaga filozofie modernă. Iată punctul său de vedere: „Înclinația spre *paradoxe*, *spre volnicie* și o notă *antirealistă* caracterizează acest mod de cugetare (modern — *n. ns.*) și vedem cum duce aceasta la *disoluțiunea proprie*, *dizolvîndu-se la Hume în o autoiluziune certitudinea propriului său eu a lui Descartes*, care avea să constituie baza neclintită și punctul arhimedic al întregului său sistem"[12]. Această direcție „stăpînește nu numai pe cugetătorii pînă acum citați, ci, precum am enunțat deja și pe Kant și urmașii lui". „N-are deci să ne prindă mirarea — continuă Alexandru Mocioni — dacă el și urmașii lui, un Fichte, un Schopenhauer, ba chiar un Herbart, care se girează de realist, uzează de întreaga lor agerime de spirit și de marea lor erudițiune în o emulațiune formală cu înaintașii lor mai vechi, pentru a schimba lumea reală într-o simplă aparență a aceleia, pe cînd Hegel invers, pornind din punctul de vedere al lui Kant, al rațiunii pure, ca creatoare a lumii, iscodește un proces al universului cu ajutorul unui joc dialectic de noțiuni, desconsiderînd din princip experiența ... și consideră apoi această lume aparentă de expresiunea adevărată a lumii reale"[13].

Observăm că Mocioni urmărește orientarea idealistă, postcarteziană nu pe cea materialistă, reprezentată de Spinoza, Hobbes, Locke etc. relevînd faptul că exponenții ei aduc cunoașterea în impas: „Dacă nu cunoaștem lucrurile prin reprezentațiunile noastre, raționează Mocioni, ci totdeauna reprezentațiunile noastre proprii, apoi trebuie sau să abandonăm cu Leibniz, Berkeley și Hume, peste tot lucrurile, sau dacă totuși ținem cu Kant la lucrul în sine, trebuie sub supozițiunile false de mai sus, să ajungem la concluzia că noi nu cunoaștem lucrurile așa cum sînt, ci numai așa cum ne apar, conform formelor noastre subiective de conștiință ...". Dar, este evident, conchide Mocioni „că aceste principii constituie totodată și tot atîtea negațiuni ale tuturor principiilor sănătoase gnoseologice"[14].

Cu acest prilej Alexandru Mocioni reafirmă principiile gnoseologiei materialiste necesare pentru explicarea certitudinii științei: „Fără necondiționata recunoaștere a caracterului obiectiv al cunoștințelor noastre și a valorii lor obiective, adică a percepțiunilor și a legilor logice de cugetare, nu există peste tot știință"[15].

Mocioni nu a tras însă toate concluziile pe care le implica susținerea acestor principii proprii gnoseologiei materialiste, accentuînd, sub influența pozitivismului „pentru a nu se ajunge la conflict", necesitatea separării domeniilor religiei și științei*. Ceea ce merită a fi relevat și reținut este faptul că Mocioni a respins criticismul kantian, cu largă rezonanță în epoca sa, ca temei filozofic pentru fundamentarea credinței.

---

[12] *Antologia gîndirii românești*, Partea I, p. 476.

[13] *Ibidem*.

[14] *Ibidem*.

[15] *Ibidem*.

Criticismul kantian, se știe, a încercat să dea o nouă fundamentare religiei, zdruncinată de iluminismul, materialismul și ateismul francez. Poziția lui Kant în problema raportului dintre religie și știință a influențat pe mulți gînditori moderni. Unii dintre ei s-au străduit să atragă atenția oamenilor de știință asupra kantianismului, invitîndu-i să-l înțeleagă „mai bine", iar „oamenilor credinței" să le demonstreze, că „o filozofie care întemeiază religia pe rațiune e o aliată, nu o dușmană" (Hannequin). Alții au susținut că „prin criticismul kantian, religia își găsește adevăratul său sens în istorie".

Profesorul Savicki din Prusia de Vest, adept și el al unor astfel de convingeri, recenzînd lucrarea lui Alexandru Mocioni, în „Philosophisches Jahrbuch", l-a atacat pentru punctul de vedere exprimat în problema raportului dintre religie și știință, opus filozofului din Königsberg, declarînd, la rîndul său, că : „E de preferat o luptă, decît o pace dezastruoasă, care răpește rațiunii dreptul probării și credinței întemeierea sa rațională".

Mocioni a rămas pe aceeași poziție în cele două răspunsuri ale sale la scrisorile lui Savicki, subliniind „contrastul" între punctele lor de vedere și adăugînd : „Eu vreau să fac pace între religie și știință, detrăgînd (înlăturînd — *n.ns.*) baza oricărui conflict prin separarea terenelor credinței și științei, izvorîtă din deosebirea firească a lor după principiul *suum cuique* și pe lîngă stricta respectare a pozițiilor lor, D-ta din contră, perhoreschezi orice separare a terenelor, ții la amestecarea credinței și științei chiar și cu pericolul eventualelor conflicte"[16].

Idei interesante și originale cu implicații materialiste constatăm și în gîndirea social-politică a lui Alexandru Mocioni. Dintre acestea reținem ideea în baza căreia Alexandru Mocioni a revendicat „arondarea" teritorială după limba națională : „Eu așa cred că teritoriile de limbă, dacă voim să dăm limbilor drepturi, nu sînt altceva decît consecventele efluxuri (consecințe — *n.ns.*) ale acelei legi simple și etern firești că *tot ce există este legat de spațiu și timp*. Teritoriile de limbă nu pot fi evitate ... astfel, principiul de arondare ce se cuprinde în contrapropunere (proiectul comun prezentat de el, în 1868, în parlament în numele deputaților români și sîrbi — *n.ns.*), e tocmai efluxul practicabilității"[17].

În discursurile parlamentare rostite de Alexandru Mocioni în legătură cu apărarea votului universal, se resimte influența concepției istoricilor francezi din epoca Restaurației și a ideilor dreptului natural : „Eu știu că votul universal e unicul care corespunde ideii de drept. Din parte-mi, cred că orice cestiune de cens e în contrast cu dreptul natural, că orice cestiune de cens nu e decît cestiune socială. *Societatea nu e un întreg simplu, e o sistemă a claselor dezvoltate prin istorie*. Precum la indivizi așa și la clase, unuia i se vine supremația asupra celuilalt ... "[18].

---

* Ținînd seama de condițiile concrete ale Transilvaniei din epoca sa, unde școala în limba națională nu se putea dezvolta decît sub tutela bisericii, (consecință a politicii de asuprire națională, a nesusținerii de către stat a școlilor de învățămînt în limba română) rezolvarea lui Mocioni era progresistă, constituind o caldă pledoarie pentru știință, pentru cunoașterea lumii materiale și a legilor ei obiective.

[16] *Monografia familiei Mocioni*, p. 432—433.

[17] T. V. Păcățian, *Cartea de aur*, vol. IV, Sibiu, 1909, p. 484.

[18] *Ibidem*, vol. V, p. 399—400.

Referindu-se la caracterul de clasă al statului, ca instrument al dominației de clasă, Mocioni observă: „Fiecare clasă domnitoare, în urma firei ei identifică interesele speciale ale clasei, cu statul. Astfel că nu mă va acuza nimeni cred, cu exagerare, dacă afirm că cunoscutele cuvinte ale lui Ludovic al XIV-lea că „L'Êtat c'est moi" pot fi aplicate cu același drept la toate clasele domnitoare. Conced că au fost, sînt și vor fi singuratici, care vor da pilda cea mai strălucită de abnegare. Despre astfel de abnegare a claselor întregi istoria nu știe să povestească"[19]. În același discurs Mocioni a vorbit despre apariția și rolul ideilor în dezvoltarea socială: „Știm că ideea dreptului își scoate cuprinsul din raporturile de viață care au domnit în diferite epoci. Știm că aceea ce într-o anumită epocă a format dreptul suprem, dreptatea supremă, deja în epoca următoare era nedreptatea cea mai mare"[20]. Sau folosind unele formulări, apropiate de concepția materialistă asupra istoriei: „Dacă privim la ideile mari, dominante, care au pus în mișcare întreaga noastră societate, vom face două descoperiri: întîi că fiecare idee dominantă își caută izvorul în trebuințele materiale și spirituale, care se nasc din vreme în sinul societății, și din care trebuințe se dezvoltă raporturi nouă de viață, al doilea că, fiecare astfel de idee dominantă, numai atunci și-a împlinit misiunea de a se încetățeni și fiecare chestiune mai mare ajunsă în legătură cu o astfel de idee mai mare numai atunci și-a primit rezolvarea finală, cînd în cadrele acestor raporturi nouă de viață a putut să se valoreze pe deplin marele principiu al egalei îndreptățiri"[21].

Subliniem faptul că Mocioni a exprimat aceste idei în parlamentul din Budapesta în martie 1872, la un an după înfrîngerea Comunei din Paris (care a exercitat asupra sa o profundă influență). El a sprijinit cauza Comunei condamnînd reacțiunea franceză și intervenția străină a prusacilor, prezentînd în parlament, împreună cu fratele său, Eugen Mocioni, și alți deputați români, scrisori de protest din partea satelor românești „împotriva amestecului Prusiei în treburile Franței"[22].

În concluzie, reținem faptul că mișcarea de idei a românilor de peste Carpați în a doua jumătate a secolului al XIX-lea în care se integrează și *curentul național democratic*, se distinge printr-o serie de particularități specifice, datorită următoarelor condiții:

a) dominația străină; b) tutela bisericii asupra școlilor de învățămînt primar și mediu (consecință a politicii de asuprire națională, a neadmiterii de către stat a școlilor în limba națională decît sub haina confesională etc.).

Și, deși cele două biserici românești (ortodoxă și unită) susțineau de pildă, în anul 1892, aproape 4 000 de școli primare, 6 seminarii teologice-pedagogice, 5 gimnazii etc., învățămîntul românesc era mult rămas în urma cerințelor epocii moderne și ale populației românești. Cărțile după care se preda în învățămînt, sub pretext că „ar cuprinde învățături contrare statului, constituțiunii și dreptului public", erau oprite și scoase din uzul școalelor. Numărul celor ce urmau studii de specialitate în învăţămîntul superior (maghiar sau german) era extrem de redus, în raport cu cel al altor popoare [23].

---

[19] *Ibidem*, p. 719.

[20] *Ibidem*.

[21] *Ibidem*, p. 724.

[22] *Monografia familiei Mocioni*, p. 206.

Aşa se explică de ce, Daniil Popovici Barcianu şi Alexandru Mocioni, ţinînd seama de condiţiile concrete, scriau despre rolul cultural al bisericii româneşti (se înţelege, ca instituţie tutelară a învăţămîntului primar şi mediu în limba naţională).

Cît despre concepţiile susţinute de exponenţii *curentului naţional democratic*, deşi eterogene, ele reprezintă apogeul la care a ajuns gîndirea românească din Transilvania pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea.

Menţionăm faptul că, alături de revista „Familia" ziarele „Albina" şi „Federaţiunea", pe cît îngăduia orientarea lor burghezo-democratică, au *recepţionat* şi *difuzat* primele idei marxiste [24] în ţara noastră.

---

[23] „Transilvania" (an. XXV), Sibiu, nr. 3 din 15 martie 1894.

[24] Ne referim în mod concret la articolele *Carolu Marx, preşedintele Internaţionalei*, apărut în revista „Familia", Pesta (însoţit de fotografia lui Marx), nr. 51, p. 601—602 din 19/31 decembrie 1871 ; *Afaceri d-ale Internaţionalilor* (informaţii privind conferinţa de la Londra a Internaţionalei I a), articol apărut în ziarul „Albina", Pesta, 1871, nr. 84, p. 5 ; suita de articole în apărarea Comunei din Paris, apărute în „Federaţiunea", nr. 541, 1871 ; 607 din 1872 ; 639 din 13/27 aprilie 1872.

MENTOVICH FERENC

Materialismul naturalist, promovat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea în Transilvania de profesorii și publiciștii români, maghiari și germani *, deși a avut un caracter mai mult sau mai puțin spontan, a coincis cu adoptarea unor teorii științifice care au înlăturat vechile concepții idealiste și metafizice, dominante în științele naturii. Aceste teorii au avut, în același timp, un caracter dialectic spontan.

Subminînd religia și idealismul, teoriile științifice au dobîndit o semnificație filozofică materialistă, îndeplinind o importantă funcție socială (de care unii dintre exponenții acestui curent n-au fost totdeauna conștienți). Nu este cazul, desigur, al profesorului și publicistului Mentovich Ferenc care, adoptînd aceste teorii, a desfășurat o luptă consecventă, timp de douăzeci de ani, împotriva idealismului și creaționismului teist, exercitînd o influență pozitivă în viața ideologică din Transilvania. El a fost considerat, pe bună dreptate, drept cel mai de seamă reprezentant maghiar al materialismului naturalist din Transilvania [1].

S-a născut la 19 aprilie 1819 în comuna Dobric de lîngă Dej. Mentovich își face studiile liceale la colegiul din Aiud, devenind adept al ideilor profesorului său, Szász Károlyi (unul din conducătorii mișcării reformiste, antifeudale din Transilvania).

Între 1841—1843 studiază științele naturii la Berlin (cheltuielile acceptînd să le suporte un anume baron Keményi, cu obligația ca după terminarea studiilor, Mentovich să-i mediteze fiul).

La Berlin, Mentovich a audiat și cursuri de filozofie, inclusiv prelegerile lui Schelling. Acesta, fiind destul de în vîrstă și aflîndu-se la capătul activității sale, încerca să împace religia și filozofia, susținînd „natura revelată, prin experiența religioasă, a adevărului". (Totodată ca filozof oficial al Prusiei, combătea radicalismul hegelienilor de stînga.)

Despre concepțiile idealiștilor și a lui Schelling, Mentovich nota în jurnalul său zilnic : „La Berlin se confecționează într-un an mai multe teorii goale decît bunăoară pălării, sau orice alt articol industrial" [2].

La întoarcerea în Transilvania, a început să desfășoare o bogată activitate de popularizare a teoriilor noi, științifice, din domeniul științelor naturii. Așa de pildă, sub titlul *Epoca arhaică a globului nostru pămîntesc* Mentovich a publicat un interesant articol în revista clujană „Természet barát" (Prietenul naturii), în care expunea teoria cosmogonică formulată de Kant-Laplace [3].

---

* Ca, de pildă, Pavel Vasici, Artemiu Publiu Alexi, Friedrich Krasser și alții.

[1] *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, Edit. Academiei, București, 1964, p. 262.

[2] Mentovich Ferenc, *Naplótöredékek* („Fragmente de jurnal") în „Nemzeti társalkodó" anul 1843 nr. 13 citat după Hajós J., *Mentovich Ferenc* (colecția „Texte filozofice") Edit. de stat, București, 1954, p. 4.

[3] *Ibidem.*

În epoca revoluţiei de la 1848—1849, Mentovich a practicat gazetăria, salutînd cu un deosebit entuziasm evenimentele revoluţionare.

După înfrîngerea revoluţiei, în 1850, Mentovich a preluat catedra de matematică a colegiului reformat din Tîrgu-Mureş (catedră deţinută înaintea lui de Bolyai Farkas, tatăl marelui matematician). Concomitent cu activitatea didactică, Mentovich înfiinţează în anul 1858, o revistă ştiinţifică-literară, „Marosvásarhelyi füzetek” (Caietele din Tîrgu-Mureş), în coloanele căreia propagă idei materialiste. Dar, după doi ani, revista şi-a încetat apariţia, nefiind sprijinită (din punct de vedere material).

Mai tîrziu, a ajuns la polemici deschise, ascuţite, cu idealiştii maghiari (Brassai Sámuel, Greguss Ágost, Gyulai Pál etc.) apărînd teoria darvinistă şi principiile de bază ale „noului materialism”. Polemica cu Brassai (care avea însemnate merite în domeniul ştiinţelor naturii, dar care în domeniul filozofiei era un idealist înverşunat) în diferite ziare şi la reuniuni ştiinţifice a atras atenţia generală asupra sa.

Mentovich a prelucrat manualul şcolar al newtonianului Gottlieb Krüger, *Elemente de fizică* (ed. I, 1865, cea de-a II-a în 1876) destinîndu-l „combaterii superstiţiilor şi promovării culturii în mase. De asemenea, a colaborat la revista „Székelyi Hirlap” („Foaie secuiască de ştiri”) cu o serie de „scrisori” în care susţinea ca şi oamenii de la sate să fie educaţi în spirit materialist. În anul 1873, a preluat funcţia de redactor responsabil al acelei reviste. În această calitate, a atacat politica cercurilor conducătoare, total aservită intereselor moşierimii. Exercitîndu-se presiuni asupra sa, pentru a nu mai publica asemenea articole, Mentovich şi-a prezentat demisia.

Opera principală ce însumează concepţiile sale este *Az új világnézlet* (Noua concepţie despre lume), tipărită în 1863, la Budapesta. Din această ediţie (confiscată şi arsă de cenzură) s-a păstrat un singur exemplar, ce se află azi în posesiunea Bibliotecii Universităţii din Cluj. Ediţia a doua a aceleiaşi lucrări, cunoscută publicului, a apărut mult mai tîrziu, în 1870, la Tîrgu-Mureş. Momentul reeditării şi difuzării lucrării lui Mentovich era bine ales (coincizînd cu perioada Comunei din Paris, ce determinase un avînt general al mişcărilor revoluţionare în ţările Europei Centrale). Dar şi de astă dată adversarii mai vechi din Transilvania, ca Brassai, la care se adaugă alţii mai noi (cu deosebire, teologi) pornesc la atac, declarînd concepţia lui Mentovich „subversivă”. Motivarea, ceva mai largă, o întîlnim într-un articol semnat de Szalai Istvan, intitulat *Întrebări către materialişti*, apărut în 1872, în revista : „Observatorul bisericesc şi şcolar protestant maghiar” în care se scria : „Dacă leul adormit (poporul) va face cunoştinţă cu această concepţie (materialistă)... se va surpa respectul (pentru clasele dominante) şi poporul devenit conştient de sine îşi va crea propriul său paradis, obţinînd libertatea socială prin forţă proprie... în perspectivă, apare comunismul...” [4].

Atacurile adversarilor lui Mentovich erau justificate din punctul lor de vedere (deoarece întreaga lucrare era o replică viguroasă la adresa concepţiilor filozofice idealiste şi religioase). Mentovich se aşteptase la atacuri, prevenind cititorii, dovedind totodată intransigenţă în combaterea, punct cu punct, a „acuzaţiilor” aduse concepţiei sale *materialiste, ateiste*. Reţinem unele din aceste argumente, la care răspunde gînditorul maghiar : „Printre acuzaţiile care se aduc noului materialism (materialismul naturalist — *n.ns.*) scria Mentovich, se află şi afirmaţia că el tulbură spiritele şi că răsturnînd statica (e de reţinut conceptul — *n.ns.*) pe care oamenii din somptuoasa sală a concepţiei filozofice şi religioase o credeau atît de imperturbabilă, el este de natură să scandalizeze. La ce bun, se exclamă, să tulburăm liniştea convingerilor? Oare ce bucurie poate să-ţi dea erostratica glorie a strădaniilor de a dărîma luminata biserică a credinţei?”. Şi, mărturisindu-şi pasiunea pentru adevăr, Mentovich răspunde: „Am dezaproba şi noi această strădanie şi am exclama şi noi la ce bun să tulburăm liniştea convingerii, dacă scopul către care trebuie să tindem ar fi liniştea şi nu adevărul, dacă dorinţa căutării adevărului, n-ar fi atît de înrădăcinată în spiritul nostru” [5].

---

[4] *Ibidem.*

Mentovich trece la expunerea detaliată a propriei concepţii filozofice, susţinînd materialitatea lumii, a veşniciei ei în spaţiu şi timp, a unităţii materiei şi forţei etc.

Se recunoaşte, după cum se va vedea în modalitatea de argumentare, influenţa asupra sa a celor doi matematicieni Bolyai: „Imortalitatea materiei, scrie Mentovich, este un adevăr tot atît de neîndoielnic, precum sînt acele axiome ale aritmeticii conform cărora întregul este mai mare decît partea, două cantităţi egale cu o a treia sînt egale şi între ele etc. Şi dacă înţeleptul care trage concluzii este în stare a construi din aceste simple adevăruri minunatul edificiu al matematicii (mathesis) de ce noi nu ne-am opri la enunţarea faptului că materia e nemuritoare? De ce nu ne-ar fi îngăduit să afirmăm deschis tot ce decurge din aceasta, pentru o minte lipsită de idei preconcepute: *că ceea ce nu poate fi distrus nu s-a putut naşte din neant; ceea ce este nemuritor, adică ceea ce nu are sfîrşit, nu a putut avea nici început, că deci materia şi împreună cu ea lumea, sînt veşnice?*” [6].

Este adevărat, remarcă gînditorul, că e greu să concepem cu mintea noastră mărginită veşnicia materiei, şi răspunde, formulînd o altă întrebare firească: „Nu este oare, mult mai greu de înţeles, că soarele, luna, stelele şi pămîntul, împreună cu totalitatea materiei ce se află pe ele, să se fi născut în urma unei porunci, din nimic” [7].

Despre filozofia idealistă din vremea sa, Mentovich afirmă că ea este o filozofie speculativă, falsă, că întregul joc scînteietor de noţiuni şi cuvinte care se „vinde” sub denumirea de filozofie, nu poate fi adevărata „veritabila” filozofie, care se va codifica „de acum încolo, sub influenţa noului materialism şi a insistenţelor sale”, cînd „în toate capetele mai luminate, va deveni generală convingerea că nu se poate face filozofie, fără a ţine seama de fapte, şi mai presus de toate adevărurile ştiinţelor naturii ...” [8].

Printre idealişti, Mentovich i-a socotit atît pe pozitivişti „care nu au curaj suficient să stoarcă totul, din coaja de lămîie a faptelor” cît şi pe „eclecticii concilianţi”, care caută să diminueze antagonismul dintre cele două orientări (fundamentale). El a folosit însă în argumentările sale şi unele idei proprii materialiştilor germani din vremea sa (Vogt, Moleschott, Büchner) evitînd cele mai multe din vulgarizările lor.

---

[5] *Az új világnézlet* (Noua concepţie despre lume) traducere în limba română în lucrarea *Antologia gîndirii româneşti*, Partea a II-a, Edit. politică, Bucureşti, 1967, p. 707.

[6] *Ibidem*, p. 705—706.

[7] *Ibidem*, p. 706.

[8] *Ibidem*, p. 707.

Mentovich Ferenc a fost ferm convins şi de falsitatea concepţiilor vitaliste („la modă" în epocă) exprimîndu-şi convingerea că „timpul va trimite şi teoria forţei vitale lîngă teoria flogistonului şi cea a electricităţii animale".

Combătînd argumentele vitaliştilor, susţinute de idealişti, Mentovich a precizat că fenomenele vieţii sînt generate de aceiaşi factori — forţe fizice şi chimice — care pot fi observaţi şi în materia fără viaţă. La atacurile lui Brassai, Mentovich răspundea invariabil: „Din principiul indiscutabil al unităţii materiei şi forţei reiese de la sine că nu există în natură forţe supranaturale, fiinţe spirituale necorporale" [9].

În felul acesta, el respingea şi ideea potrivit căreia gîndirea ar fi o însuşire supranaturală. Mentovich susţinea dimpotrivă că psihicul este un produs, o însuşire a creierului uman. (Referindu-se şi la legătura evolutivă dintre creierul animal şi cel uman.)

Şi, dacă în polemica cu Brassai Sámuel, Mentovich a insistat mai mult asupra tezelor filozofiei sale materialiste-ateiste, în polemica cu esteticianul budapestan Greguss Ágost, a argumentat (folosind o largă documentare, din domeniul istoriei filozofiei) valoarea etică a noului materialism.

Tributară timpului şi mediului ştiinţific în care a apărut, concepţia lui Mentovich prezintă unele neajunsuri şi inconsecvenţe, ca, de pildă, caracterul predominant mecanicist al materialismului său, sau idealismul în explicarea fenomenelor sociale, propriu întregului materialism premarxist. Dar acestea nu diminuiază însemnătatea concepţiei profesorului şi publicistului Mentovich.

E semnificativ faptul că, la începutul secolului nostru şi la peste două decenii de la moartea gînditorului maghiar (care a avut loc în anul 1879) avîndu-se în vedere persistenţa, în conştiinţa intelectualităţii înaintate, a anumitor idei ale materialismului său naturalist, s-a respins „pentru subiectul ales", o teză de doctorat despre Mentovich, scrisă de profesorul Nagy Endre de la colegiul reformat din Tîrgu-Mureş [10] (deşi teza era concepută de pe poziţii idealiste).

Nu era însă un caz izolat, de repudiere brutală, de către exponenţii ideologici ai claselor dominante din Transilvania, a moştenirii teoretice a gînditorilor progresişti.

---

[9] *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, p. 263.

[10] Nagy Endre, *Mentovich Ferenc, Élete és müködése*. (Mentovich Ferenc. Viaţa şi activitatea), Tîrgu Mureş, 1904. Cf. şi Hajós József, *op. cit.*, p. 4).

JOSEF CAPESIUS

În ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, profesorul din Sibiu Josef Capesius (1853–1918) se remarcă printr-o rodnică activitate filozofică [1].

Născut în anul 1853 la Stejeriş (jud. Sibiu), J. Capesius studiază în anii 1872–1877 filozofia, teologia şi pedagogia la Universitatea din Leipzig-Berlin. Întors acasă, după o scurtă activitate de meditator într-o familie înstărită, se îmbolnăveşte de o neurastenie greu tratabilă. Abia în anul 1885 — după şase ani de deprimantă inactivitate — este angajat ca profesor de matematică şi fizică la şcoala pedagogică din Sibiu; în această instituţie predă mai tîrziu pedagogia şi reorganizează pe baze ştiinţifice şcoala de aplicaţie. Activitatea sa rodnică ca îndrumător competent al viitorilor dascăli este recompensată prin numirea sa ca director (1896) al acestei şcoli. Din nefericire, boala din tinereţe pune în anul 1916 capăt activităţii sale pedagogice, şi se stinge din viaţă la 24 octombrie 1918.

Capesius a fost greşit considerat ca „un adept servil şi dogmatic al lui Herbart" [2], fără a se lua în considerare poziţia sa critică faţă de sistemul filozofic şi pedagogic al gînditorului german. „Datorită studiului meu — mărturiseşte el — m-am scufundat cu totul în gîndirea metafizică a lui Herbart, dar am reuşit pe urmă să mă ridic prin propriile mele forţe din nou la suprafaţă". În urma acestei mărturisiri, făcute numai după doi ani de studii la Lipsca, el disecă fără cruţare, „cu bisturiul", metafizica lui Herbart.

El critică mai ales concepţiile idealist-subiective ale lui Herbart despre caracterul procesului de cunoaştere. În ceea ce priveşte cunoaşterea lumii materiale, Herbart este, asemenea lui Kant, agnostic. Cunoaşterea umană este limitată — după el — numai la raporturile între lucruri, neajungînd la esenţa lor.

Critica sistemului filozofic herbartian şi kantian făcută de Capesius a fost primită cu mare rezervă de contemporanii săi, deoarece, cum scrie el însuşi, „combaterea aşa-numitului criticism kantian venea în contradicţie flagrantă cu cultul său, în prezent încă foarte răspîndit ... N-a existat la noi nici un curent filozofic şi pedagogic, care să nu fie pretins a avea un reazim solid în filozofia kantiană" [3].

Dar această negare a criticismului kantian — şi implicit a concepţiilor filozofice şi pedagogice ale lui Herbart — nu este suficientă pentru a stabili poziţia lui Capesius în domeniul teoriei cunoaşterii.

---

[1] *Josef Capesius*, în Carl Göllner, *Pedagogi germani progresişti din România*, Bucureşti, 1969, p. 108–127.

[2] K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1913, vol. II, ed. a 4-a, 330.

[3] J. Capesius, *Die Metaphysik Herbarts in ihrer Entwicklungsgeschichte und nach ihrer historischen Stellung*, Leipzig, 1878, p. VII, VIII şi 91.

Lenin arată că „trăsătura fundamentală a filozofiei lui Kant o constituie concilierea materialismului cu idealismul, realizarea unui compromis între ele, îmbinarea într-un singur sistem a unor curente filozofice eterogene, opuse. Cînd admite că reprezentărilor noastre le corespunde ceva în afara noastră, lucrul în sine, Kant e materialist. Cînd declară că acest lucru în sine este incognoscibil, transcendent, dincolo de lumea sensibilă, Kant e idealist. Admițînd că experiența, senzațiile alcătuiesc singurul izvor al cunoștințelor noastre, Kant își orientează filozofia pe linia senzualismului, iar prin intermediul senzualismului, în anumite condiții, și pe linia materialismului. Admițînd aprioritatea spațiului, a timpului, a cauzalității etc., Kant își orientează filozofia pe linia idealismului. Din pricina acestei inconsecvențe, Kant a fost vehement combătut și de materialiștii consecvenți, și de idealiștii consecvenți"[4].

Rămîne de lămurit: oare critica concepției lui Kant de către Josef Capesius se face de pe pozițiile stîngii sau ale dreptei? Ce-i reproșează el lui Kant? Ipoteza lucrului în sine, concesie făcută materialismului, „realismului", sau trăsăturile idealiste ale sistemului acestuia? Încearcă el, oare, să dovedească cognoscibilitatea lucrului în sine?

Poziția lui Capesius față de filozofia și pedagogia idealistă poate fi dedusă din analiza procesului de dezvoltare a metafizicii lui Herbart și din atitudinea lui față de Kant. Pentru Capesius, lucrul în sine nu este, ca pentru Herbart, o noțiune limită, ci o realitate izvorîtă din senzație. Pentru a ilustra poziția lui Capesius față de metafizica lui Herbart, reproducem una din aprecierile sale: „Astfel, întregul arsenal al metafizicii lui Herbart este sărăcăcios și redus la maximum"[5]. Chiar în introducerea lucrării, autorul critică raționalismul kantian idealist[6].

Capesius socotește de asemenea ca absolut nefondate rezervele lui Herbart și ale lui Kant față de empirism: „Cui i se pare că costumul de clown, cu care Herbart a îmbrăcat empirismul, încă nu este destul de pestriț, mai găsește încă un petec în introducerea în filozofie (I 75), unde Herbart scrie că, în funcție de atitudinea față de scepticism, sistemele se împart, în general, în empirism și în raționalism, primele aflîndu-se dincoace de orice îndoială, iar din punctul de vedere al filozofiei, fiind considerate ca științe. Deosebirea nu ar consta în faptul că raționalismul ar disprețui experiența și ar trece peste ea, sau că empirismul nu ar fi învățat să manifeste neîncredere, că nu ar trata noțiunile experienței în mod critic"[7]. Astfel, esența empirismului este cu desăvîrșire greșit prezentată, afirmă Capesius, Herbart construindu-și un „manechin" empirist, pentru ca să-l poată doborî cu ușurință la pămînt. „În orice caz, empirismul zilelor noastre nu se va simți vizat de loviturile lui Herbart îndreptate împotriva unei plăsmuiri ireale purtătoare a acestui nume"[8]. Autorul intenționează să participe cu această acțiune la „lupta dintre raționalism și empirism", și anume de partea opusă lui Kant și Herbart[9].

---

[4] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în *Opere*, vol. 18, Edit. politică, București, 1963, p. 202.

[5] J. Capesius, *op. cit.*, p. 88.

[6] *Ibidem*, p. VII.

[7] *Ibidem*, p. 105.

[8] *Ibidem*, p. 67.

[9] J. Capesius, *op. cit.*, VII–VIII; C. Göllner, *Elemente progresiste în gîndirea sașilor din Transilvania în secolul al XIX-lea*, în *Din istoria filozofiei în România*, București, 1960, vol. II, p. 161–163.

Mai tîrziu, ca director al şcolii pedagogice din Sibiu, Capesius a redactat un remarcabil *Manual de psihologie* (1900), cu reflecţii filozofice interesante, scris sub influenţa lui Wilhelm Wundt [10]. Cu acest savant german, psihologia experimentală intrase într-o nouă fază; el utilizase datele filozofice pentru a studia procesele fizice care corespund unor anume fenomene sufleteşti şi în acelaşi timp încearcă să aplice în cercetarea fenomenelor de conştiinţă metodele fiziologice [11].

Capesius aduce în acest context argumente noi împotriva concepţiilor filozofice ale lui Herbart [12]. Amintim şi studiul lui Capesius despre *Conceptul de apercepţie la Leibniz şi urmaşii lui* [13].

Năzuinţele lui Capesius de a asigura o educaţie ştiinţifică tineretului se ilustrează şi în conferinţa *Însemnătatea astronomiei pentru şcolile elementare* [14]. Menirea predării noţiunilor de astronomie ar trebui să fie „obişnuirea elevilor de a gîndi consecvent ştiinţific" [15].

Aceste concepţii sînt propagate de Capesius şi ca vicepreşedinte al „Societăţii de ştiinţele naturii din Sibiu" [16]. În această calitate aprecia foarte mult cercetările astronomice ale lui Moritz Guist, în care se contura imaginea materialistă a lumii.

Josef Capesius oscilează însă, ca şi gînditorii români Zosin şi Leon, între monismul haeckelian şi pozitivism. El nu a trecut de regulă peste limitele pozitivismului, fapt ce a avut drept urmare contradicţiile din gîndirea sa filozofică..

---

[10] J. Capesius, *Abriss der Psychologie*, Sibiu, 1900, p. 38.

[11] M. Ralea, C. I. Botez, *Istoria psihologiei*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1958, p. 478.

[12] *Vorträge und Ausfsätze von Josef Capesius*, Sibiu, 1925, p. 106—107.

[13] J. Capesius, *Der Apperceptionsbegriff bei Leibniz und dessenNachfolger*, în „Semminar programm 1893/1894", Sibiu, p. 2—23.

[14] J. Capesius, *Bedeutung der Himmelskunde für die Volksschule*, în „Schul- und Kirchenbote", 1/IV 1892, p. 97—102; vezi şi C. Göllner, *Pedagogi germani progresişti din România*, Bucureşti, 1969, p. 126.

[15] J. Capesius, *op. cit.*, p. 58.

[16] M. Heltmann, Fr. Gündisch, *Der siebenbürgische Verein für Naturwissenschaften zu Hermannstadt* (Societatea transilvăneană de ştiinţe naturale din Sibiu), în „Forschungen zur Volks- und Landeskunde", nr. 11/2, 1968, p. 108.

FRIEDRICH KRASSER

Dintre gînditorii materialiști sași din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea se remarcă și figura medicului și militantului socialist Friedrich Krasser (1818—1893).

Născut la Sebeș ca fiu al unui brutar, Friedrich Krasser urmează liceul umanist din Sibiu, apoi facultatea de medicină la Viena. Ca student, s-a distins prin lupta sa plină de curaj împotriva prejudecăților sociale și a obscurantismului religios.

A călătorit în Franța și s-a stabilit un timp la Paris. Acolo, cunoaște năzuințele de libertate ale proletariatului francez din anii premergători revoluției de la 1848, precum și diferitele forme ale socialismului premarxist, rămînînd toată viața sa atașat acestor concepții. Din păcate, s-a pierdut programul politic redactat de Krasser în anul 1846, sub influența mișcărilor proletariatului francez, în care apar propriile sale concepții socialist-utopice.

Friedrich Krasser s-a manifestat în articole și poezii ca un consecvent susținător al concepțiilor materialiste-ateiste.

Ziare progresiste, almanahuri muncitorești, foi volante din țară și din străinătate, au publicat în coloanele lor și au popularizat, în cele mai largi mase de cititori, îndeosebi poeziile sale ateiste. Poezia — manifest *Antisyllabus*, de pildă, a fost editată într-un tiraj mare, iar Wilhelm Bracke, cunoscut tovarăș de luptă al lui Marx, a retipărit-o în propria sa tipografie, într-un tiraj de 40 000 de exemplare. Tradusă apoi în limba engleză, această poezie s-a răspîndit și în rîndurile muncitorilor din Statele Unite ale Americii.

În 1869, Krasser a participat la congresul liber-cugetătorilor de la Neapole, unde, în semn de prețuire a activității sale literare-ateiste, a fost ales în prezidiu.

Relevînd însemnătatea acelui congres, desfășurat cu deplin succes în condițiile date, el scrie: „Unii pot considera că succesul de moment al acțiunii noastre a fost neînsemnat; sigur este însă că am intervenit cinstiți și neînfricați pentru o cauză măreață și am făcut totul în limita puterii noastre și a condițiilor existente"[1]. În „opoziție cu noi", se aflau „puterile profane corupte, care nu numai că au tolerat totdeauna cele mai mîrșave atentate împotriva genului omenesc, ci le-au și sprijinit fățiș și în ascuns cu toată puterea autorității lor, cu banii și cu forța lor"[2].

Krasser se declară în acord cu „principiile liberei cugetări și a mijloacelor pentru răspîndirea ei", elaborate de congres, fiind convins că

---

[1] *Antologia ateismului în România*, Edit. științifică, București, 1962, p. 149.

[2] *Ibidem*.

„aşa ajunge omul la o treaptă a umanităţii şi fericirii la care e chemat de fiinţa şi destinul său natural”[3] (convingere profund iluministă).

După o viaţă de „adevărat reformator”, cum i se spunea în cercurile muncitoreşti (datorită faptului că în activitatea sa socială şi literară a atras atenţia asupra exploatării şi mizeriei în care se zbate proletariatul), Friedrich Krasser încetează din viaţă la 9 februarie 1893. Cu acest prilej, socialistul Paul Engelmann, membru în conducerea Partidului Social-Democrat din Ungaria, îi publică o schiţă biografică emoţionantă în organul central al P.S.D. din Ungaria, „Népszava”[4].

Concepţia despre lume a lui Friedrich Krasser este, în esenţă, materialistă. Ea s-a format sub influenţa teoriilor lui Galilei, Kepler şi Darwin, precum şi a epocii luminilor. În acest sens, Krasser denunţă obscurantismul într-o scrisoare deschisă adresată studenţilor de la Facultatea de Teologie din Berlin, în 1842, susţinînd că adevăratele cunoştinţe ştiinţifice sînt cele demonstrate prin experienţă[5].

„Marşul victorios al ştiinţelor naturii (îndeosebi fizica şi chimia) „nu mai poate fi oprit de obscurantism”, scria Krasser. Şi fără rezerve, el se declară pentru o cunoaştere strict deterministă : „consolarea şi convingerea noastră fermă este că ştiinţa, cunoaşterea modernă a ajuns de pe acum la o înălţime şi la o extindere de la care nu mai e posibil nici un pas înapoi. Legea evoluţiei împinge lumea cu putere irezistibilă pe căi noi, cunoaşterea modernă, pozitivă a lumii se revarsă pe toată întinderea globului pămîntesc, trecînd peste toate digurile. Doar un nebun ar putea să încerce să întoarcă înapoi roata timpului, să oprească zborul victorios al gîndirii cercetătoare sau să încerce să se împotrivească legislatorului suprem a tot ce este *necesitate de fier*. Această necesitate mişcă cu mînă sigură, ordonatoare, cerul şi pămîntul, ea leagă într-un şir nesfîrşit cauzele şi efectele”[6].

Friedrich Krasser glorifică instrumentele ştiinţifice, *microscopul şi telescopul*, care dezvăluie cercetătorului microcosmosul şi macro-cosmosul, îndemnînd la o ruptură deschisă şi definitivă cu religia :

„Vai, ce ne-a învăţat de atunci telescopul lui Roose !
Ce potop de cunoştinţe a dăruit el omenirii !
. . . .
Sute de sisteme, de linii întinse pe trilioane de mile
A văzut omul în necercetatul dom al universului
Miriade de ceruri înstelate, fără graniţă, fără număr
Dăruieşte mintea în universul căruia i-a furat taina”[7].

Tineretul, atrage atenţia în mod special Krasser, trebuie educat într-un spirit profund ateist :

„Cu Biblia, catehismul, instructajul de miruire
Omorîţi legile cugetului, nu serviţi secolului.
Daţi copiilor fructul viu al ştiinţei moderne,
Treziţi în ei puterea creatoare adusă de ştiinţa actuală !”[8].

Concepţiile materialist-ateiste ale lui Friedrich Krasser sînt exprimate îndeosebi în poemul *Antisyllabus**, în care combate dogmele religioase și pe potentații clericali și politici. E de reținut faptul că în 1884, cu ocazia unei percheziții făcute în casa conducătorului organizației P.G.M. din Brașov, I. Schubert, s-au găsit între alte lucrări marxiste, manifeste, ziare socialiste germane, *Antisylabus-ul* și *Marseillaise des Christentums* ale lui Friedrich Krasser (care, se înțelege, au fost confiscate de poliție)[9].

---

[3] *Ibidem*, p. 150.

[4] Friedrich Krasser, *Offenes Visier*, Gedichte und Lebensdokumente (Besorgt und eingeleitet von Harald Krasser), Buc., 1954, p. 26.

[5] *Ibidem*, p. 8.

[6] *Antologia ateismului în România*, p. 150.

[7] *Ibidem*, p. 148.

[8] *Ibidem*, p. 149.

Și într-adevăr, versurile lui Krasser erau „incendiare", dovedind o profundă simpatie și înțelegere pentru proletariat :

„De cîte ori o proletar nedrept tratat
N-ai ridicat tu pumnul, cu furie autoritară
Cînd soarta-ți aspră n-ai mai suportat
Cînd crunt de tot, cei mari te apăsară !
De cîte ori, deși un vierme în praf călcat
N-ai răsculat tu lumea, în luptă veșnic
Și tronuri, regi, tirani și împărat
Ai dărîmat ca viforul, în chip năprasnic"[10].

Ideile socialiste ale lui Friedrich Krasser nu depășesc însă limitele socialismului premarxist.

---

* *Antisyllabus-ul* (poezie-manifest cu substrat politic) a apărut în ziarul socialist „Arbeiter Wochen Chronik", în august 1879, iar apoi, sub formă de extrase, a fost difuzat de către conducerea „Partidului celor fără drept de vot" peste hotare. Cf. : Elena Gheran, *Aspecte din procesul răspîndirii marxismului în mișcarea muncitorească din Transilvania* (1867—1918), „Revista de filozofie", nr. 5, 1968, p. 622.

[9] *Ibidem*.

[10] *Din istoria filozofiei în România*, vol. III, Edit. Academiei, 1960, p. 152.

11. ALTE ASPECTE ALE MIŞCĂRII FILOZOFICE DE LA SFÎRŞITUL SECOLULUI AL XIX-LEA

În cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, filozofia românească a intrat, deplin, în faza de maturitate, de creaţie originală în diversele ramuri ale acesteia : ontologie, teoria cunoaşterii, logică, estetică etc. Faptul ca atare este marcat, în primul rînd, de apariţia concepţiilor sistematice ale lui Titu Maiorescu, C. Dimitrescu-Iaşi, A.D. Xenopol, atingînd un punct de vîrf prin *sistemul filozofic* materialist al lui Vasile Conta.

În al doilea rînd, curentul materialismului naturalist îşi află afirmarea deplină prin contribuţiile de ordin teoretic ale unor oameni de ştiinţă precum Constantin I. Istrati, Victor Babeş, Ştefan C. Michăilescu, concepţia ultimului fiind considerată, şi pe drept cuvînt, expresia filozofică a materialismului naturalist. Reflexia teoretico-filozofică nu mai este doar implicată în consideraţiile de ordin teoretic şi metodologic circumscrise diverselor domenii ale ştiinţelor naturii şi ale omului, ci devine, prin Victor Babeş şi Ştefan C. Michăilescu, un fapt deliberat. Tot mai des oamenii de ştiinţă, pornind de la îmbrăţişarea şi susţinerea unor teorii ştiinţifice de esenţă materialistă, se ridică la generalizări mai înalte, problemele particulare ale ştiinţelor lor sînt privite din ce în ce mai des din perspectivă filozofică, stabilind astfel punţi trainice de legătură între gîndirea ştiinţifică şi cea filozofică şi creînd premise solide unei filozofii a ştiinţei în ţara noastră [1].

În al treilea rînd, în această perioadă are loc o mutaţie de ordin calitativ, un salt în evoluţia gîndirii filozofice româneşti — *afirmarea şi dezvoltarea filozofiei marxiste*, care devine, de acum, o componentă esenţială a tabloului filozofic al epocii, iar prin opera lui C. Dobrogeanu-Gherea, una dintre direcţiile fundamentale de afirmare a creaţiei poporului român în domeniul filozofic, la care putem adăuga contribuţiile lui Raicu Ionescu-Rion şi Ştefan Stâncă.

Dacă acestea sînt, aşa-zicînd, liniile de forţă ale mişcării filozofice româneşti în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, tabloul filozofic al epocii n-ar fi însă complet dacă ne-am opri exclusiv la ele. Îşi continuă activitatea unii dintre reprezentanţii gîndirii filozofice a epocii anterioare. Ion Ghica scrie multe din lucrările de bază care-i configurează concepţia sa de filozofie socială şi politică : *Convorbiri economice* (1879) (cuprinzînd lucrări publicate între anii 1865—1875) şi *Scrisori către V. Alecsandri* (apărute în volum în 1884, publicate anterior în „Convorbiri literare" între 1880—1883). Prin spiritul filozofic pe care-l afirmă în lucrările sale — oscilînd între teism şi deism —, I. Ghica îşi defineşte, mai degrabă, apartenenţa la naturalismul primei jumătăţi a secolului al XIX-lea, naturalism afirmat în cadrele curentului iluminist al epocii. Rămîn ca puncte de rezistenţă ale gîndirii sale pentru perioada celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea, ideea filozofico-istorică a progresului, precum şi critica filozofiei lui A. Schopenhauer [2] (în *Convorbiri economice*), critică care datează din aceeaşi perioadă cu cea întreprinsă de George Bariţiu (în discursul ţinut în şedinţa publică a Academiei Române din 4/16 aprilie 1880 [3]). Acesta din urmă, în activitatea publicistică pe care o continuă neobosit în Transilvania, îşi amplifică preocupările filozofice, reluînd şi aprofundînd unele probleme mai vechi de filozofie socială şi politică, de filozofie a istoriei (*Despre serbitute sau sclavia*, 1880—1881, *Studiu istoric asupra raporturilor agrare din Ungaria şi ţările adnexe*, 1884 etc.) sau abordînd altele noi : răspîndirea darvinismului, critica pesimismului schopenhauerian, de care aminteam, de istoria civilizaţiei (*Noţiuni relative la economia sociale şi la istoria civilizaţiunei în Transilvania*, 1877—1878) [4] etc. Activitatea acestor doi gînditori reprezintă, cel mai adesea, „prelungiri" ale problematicii filozofice şi a orientării general-ideologice progresiste a epocii anterioare, a paşoptismului.

---

[1] Vezi capitolul *Materialismul naturalist în a doua jumătate a secolului al XIX-lea* din volumul de faţă.

Se impun însă acum unii dintre gînditorii care vor deţine locuri de frunte în ansamblul gîndirii filozofice a primei jumătăţi a secolului al XX-lea : C. Rădulescu-Motru, cu lucrările : *Realitatea empirică şi condiţiile cunoştinţei* (1889, reprezentînd teza sa de licenţă), *Zur Entwickelung von Kants Theorie der Naturcausalität* (Leipzig, 1893, teza sa de doctorat), *F. W. Nietzsche. Viaţa şi filozofia* (1897), precum şi o serie de articole publicate în „Convorbiri literare" şi „Studii filozofice", abordînd probleme de psihologie, de logică, estetică etc. ; P. P. Negulescu, care-şi face o intrare prestigioasă în cîmpul filozofiei cu lucrarea *Critica apriorismului şi empirismului*, 1892, pentru a continua cu lucrările de estetică : *Polemice. Impersonalitatea şi morala în artă. Socialismul şi arta*, 1895 şi *Psihologia stilului. Studiu de estetică*, 1896.

Trebuie să mai reţinem şi un alt element definitoriu al gîndirii filozofice româneşti din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Cercetătorul istoriei filozofiei româneşti a putut constata, pentru întreg secolul al XIX-lea, un continuu efort de sincronizare a gîndirii româneşti cu valorile de vîrf ale filozofiei universale, raporturile strînse ale reprezentanţilor iluminismului şi ai paşoptismului cu kantianismul fiind întru totul ilustrative în acest sens, chiar dacă nu am avea în vedere decît cîteva momente principale : Gh. Lazăr — A. T. Laurian — I. Zalomit. De asemenea, se poate vorbi şi de unele raporturi ale gîndirii româneşti cu hegelianismul [5], deşi, pentru prima jumătate a secolului al XIX-lea, avem de-a face mai mult cu ecouri, decît cu influenţe hegeliene directe [6].

În cea de-a doua jumătate a secolului trecut însă, procesul acesta de sincronism filozofic capătă proporţii definitorii. De altfel, creaţia filozofică a lui T. Maiorescu, V. Conta, A. D. Xenopol a purtat un dialog direct cu unele concepţii cu ecou în epocă: herbartianismul, materialismul vulgar, evoluţionismul spencerian etc. Faptul acesta, la care trebuie adăugată împrejurarea că principalele lucrări ale reprezentanţilor de vîrf ai gîndirii româneşti din a doua jumătate a secolului al XIX-lea au fost elaborate sau traduse în limbi de circulaţie, precum şi, desigur, nu în ultimă instanţă, valoarea, originalitatea intrinsecă a punctelor de vedere afirmate, au determinat înscrierea prestigioasă a acestora în alte arii culturale, intrarea în circuitul de idei al epocii. Astfel, unele din principalele lucrări ale lui Vasile Conta — *Teoria fatalismului* (1875—1876) şi *Încercări de metafizică* (1879) — au fost traduse în limba franceză imediat după apariţia lor (prima, la Bruxelles şi Paris, în 1877, iar cea de-a doua, sub titlul *Introduction à la métaphysique*, în 1880, la Bruxelles), bucurîndu-se de numeroase recenzii, aprecieri din partea unor personalităţi marcante ale ştiinţei şi filozofiei epocii: Ch. Darwin, E. Haeckel, H. Spencer, Otto Leibmann, H. Delboeuf, L. Büchner (care va însoţi, de altfel, cu o scrisoare-introducere, traducerea, postumă, din 1895 a *Teoriei ondulaţiunii universale*, apărută la Paris)[7].

---

[2] *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1964 p. 202 ; vezi şi capitolul *Ion Ghica* din volumul de faţă.

[3] *Despre filozoful Schopenhauer*, în vol. *Viaţa şi ideile lui George Bariţiu*, Studiu introductiv, antologie şi note de Radu Pantazi, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1964, p. 267—275.

[4] Toate în vol. *Viaţa şi ideile lui George Bariţiu*, p. 277—288, 306—336, 251—260.

[5] Tudor Vianu, *Influenţa lui Hegel în cultura românească*, Bucureşti, 1933.

[6] Ion Lupaş, *Influenţa lui Hegel în scrisul lui N. Bălcescu şi M. Eminescu*, în „Universul" din 7 febr. 1932.

C. Dimitrescu-Iaşi îşi susţine, la Leipzig, cu W. Wundt, doctoratul cu teza *Der Schönheitsbegriff*, pe care o publică, tot aici, în 1877, bucurîndu-se de aprecieri favorabile din partea unor gînditori germani. Prin aceasta, C. Dimitrescu-Iaşi devine primul estetician român care s-a afirmat dincolo de hotarele ţării[8]. Începutul, ca să spunem aşa, îl face Titu Maiorescu, cu lucrările *Das Verhältnis* (Berlin, 1859) şi *Einiges philosophische in gemeinfasslicher Form* (Berlin, 1860), ultima fiind consemnată în publicaţiile epocii.

Cu totul semnificativ, în ce priveşte valoarea de originalitate a gîndirii marxiste româneşti din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, este faptul că o serie din scrierile lui C. Dobrogeanu-Gherea au fost traduse în diverse limbi străine (franceză, bulgară, sîrbă, rusă), bucurîndu-se de o primire extrem de favorabilă în cercurile marxiste străine, din partea unor personalităţi ale gîndirii marxiste. Este notoriu, în acest sens, interesul pe care l-a acordat Fr. Engels lucrărilor lui C.D. Gherea, *Ce vor socialiştii români?* şi *Karl Marx şi economiştii noştri*, care şi-a exprimat, într-o scrisoare către Ion Nădejde, dorinţa expresă de a le citi în original[9].

La aceasta putem adăuga, de asemenea, aprecierea generoasă pe care Friedrich Engels a făcut-o şi la adresa lucrării *Religie, familie, proprietate* a lui Raicu Ionescu-Rion.

La rîndul său, A.D. Xenopol nu s-a impus lumii ştiinţifice europene doar ca istoric, ci şi prin opera sa de filozofie a istoriei. Publicîndu-şi, în 1899, *Principiile fundamentale ale istoriei*, la Paris, în limba franceză (expunerea completă a concepţiei sale de filozofie a istoriei realizînd-o în ediţia a II-a a lucrării, cu titlul *Théorie de l'histoire*, Paris, 1908), concepţia lui A.D. Xenopol stîrneşte puternice ecouri în lumea ştiinţifică europeană, punctele sale de vedere originale sînt mereu citate şi comentate în lucrările de filozofie a istoriei (de către H. Rickert, Raymond Aron etc.)[10].

---

[7] Vezi Nicolae Gogoneaţă, „Comentarii şi note", la Vasile Conta, *Opere filozofice*, Ediţie îngrijită, cu un studiu introductiv, comentarii şi note de Nicolae Gogoneaţă, Edit. Academiei, 1967, p. 623—624, 633; vezi şi capitolul *Vasile Conta* din volumul de faţă.

[8] Ion Iliescu, *Studiu introductiv* la C. Dimitrescu-Iaşi, *Studii de estetică*, Edit. ştiinţifică, 1974; vezi şi capitolul *Constantin Dimitrescu-Iaşi* din volumul de faţă.

[9] Vezi scrisoarea lui Fr. Engels în *Presa muncitorească şi socialistă din România*, vol. I, partea I, Edit. politică, Bucureşti, 1964, p. 188; vezi, de asemenea, capitolul *Constantin Dobrogeanu-Gherea* din volumul de faţă.

În afara acestor puncte de vîrf ale mișcării filozofice românești din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, care reprezintă, ca să spunem așa, direcția ei de ,,adîncime'', putem înregistra în epocă și o mișcare în ,,lărgime'' a gîndirii filozofice, pe care trebuie s-o consemnăm măcar bibliografic, dacă nu ne-ar reține altfel atenția. Avem aici în vedere acele numeroase lucrări aparținînd unor diverse domenii problematice, ilustrative pentru dimensiunile mișcării filozofice românești, pentru circulația tot mai intensă a ideilor filozofice și care au creat — cu toate scăderile multora dintre ele în ceea ce privește orientarea generală și nivelul tratării — un climat propice receptării și creației filozofice autentice[11]. Prin aceste diverse lucrări, filozofia devine tot mai mult o componentă a culturii epocii, un bun al ,,consumației'' culturale. Lucrările numeroase care au apărut, cu precădere, în ultimele două decenii ale secolului al XIX-lea, tratează diverse teme din ramurile disciplinei filozofiei: filozofia naturii și a științei, teoria existenței, etică, estetică, logică etc. sau concepții și idei din diversele epoci ale istoriei gîndirii filozofice. Nu toate au aceeași valoare, multe constituind încercări filozofice sau teze de licență care nu au pretenții necondiționate de originalitate, dar prin poziția implicită a autorilor sau prin punctele de vedere personale afirmate, sînt semnificative pentru atmosfera filozofică a epocii, pentru penetrația ideilor, pentru determinarea orientărilor filozofice generale din epocă pe care le ilustrează și a modului în care s-au manifestat la noi curentele de gîndire influente în epocă. Dar repertoriul bibliografic al acestor lucrări înregistrează și teze de doctorat, exegeze ale unor teme speciale, care reprezintă afirmarea unor soluții proprii în problemele tratate, încercări de construcții originale sau sinteze de o valoare istorică neîndoielnică.

Un scurt tur de orizont bibliografic poate reține, pentru preocupările privind definirea obiectului filozofiei și a raporturilor acesteia cu știința și religia, cîteva titluri semnificative: George C. Dragu, *Metafizica și știința*, București, 1891; Lucilla P. Chițiu, *Problema raporturilor dintre filozofie și știință. Analiza critică a soluțiunilor date de Kant, Comte și Spencer*, Craiova, 1895.

Probleme de filozofia naturii, de teoria existenței sînt tratate într-o serie de alte lucrări[12].

---

[10] Vezi capitolul *Alexandru D. Xenopol* din volumul de față.

[11] Ion Iliescu oferă, într-un articol-recenzie pe marginea volumului I (ed. I) a tratatului de față, apărut în 1972, un întreg repertoriu al temelor, problemelor și al lucrărilor apărute în cea de-a două jumătate a secolului al XIX-lea (Ion Iliescu, *Problema izvoarelor nevalorificate pentru istoria filozofiei românești*, ,,Revista de filozofie'', tom 20, 1973, nr. 12, p. 1433—1438). Indicațiile bibliografice de aici pot fi completate cu cele din ,,Suplimentul bibliografic'' din lucrarea — altfel total depășită din punct de vedere științific, viciată fiind de perspectiva pe care o proiectează asupra filozofiei românești, a unui ,,idealism armonic'' — a lui Marin Ștefănescu, *Filozofia românească*, București, 1922, p. 314—320. Ambele bibliografii înregistrează — fără nici un discernămînt — aproape toate titlurile (manuale, traduceri, prelucrări sau compilații, sau pur și simplu încercările unor diletanți). Reținem, completîndu-le cu alte titluri, nesemnalate în cele două bibliografii, cele care au o anumită ținută științifică (prin informație, tratare etc.).

[12] Al. A. Chardin, *Evoluțiunea istorică a teoriilor asupra realității lumei externe în filozofia modernă*, București, 1891; Alexandru G. Djuvara, *Idealism și naturalism*, București, 1893; Gheorghe Ionescu, *Teoria ideilor de timp și spațiu după Kant și adversarii lui*, București, 1889; Ion Cavaler de Pușcariu, *Considerații asupra timpului și spațiului*, Budapesta, 1878; Grigore M. Sturdza, *Les lois fondamentales de l'Univers*, Paris, 1891 (apărută, în 1893, la Iași, într-o traducere germană, cu titlul *Die Grundgesetze des Weltalls*); idem, *Les quatre derniers chapitres des Lois fondamentales de l'Univers*, Paris, 1891 (și în traducerea românească, *Ultimele patru capitole despre legile fundamentale ale universului*, Iași, 1892).

Numeroase lucrări sînt consacrate problemelor de morală — de teorie a moralei sau de istoria doctrinelor morale[13].

Cele mai numeroase titluri le înregistrează lucrările de istoria filozofiei, ceea ce atestă largul interes pentru cunoașterea filozofiei și a problematicii ei prin intermediul istoriei acestei discipline. Sînt acoperite aici zone și epoci foarte diferite ale istoriei filozofiei, începînd cu antichitatea și pînă în imediata contemporaneitate[14].

Desigur, un semn al prețuirii filozofiei îl constituie faptul că unele viitoare personalități ale culturii române, care s-au ilustrat în alte domenii (istoria și critica literară, estetică) își încep activitatea scriitoricească elaborînd unele lucrări de filozofie (teze de doctorat sau lucrări de licență). Reținem aici numele lui Mihail Dragomirescu, care semnează lucrările *Relațiunea dintre premisele și ultimele concluzii ale filozofiei lui H. Spencer*, București, 1892; idem, *O controversă metafizică*, 1990; apoi pe Pompiliu Eliade, cu lucrarea: *Silogismul și adversarul său Herbert Spencer*, București, 1891; idem, *Quomodo fiat syllogismus quidque valeat* („Cum se face silogismul și ce valorează") — teză de licență la Facultatea de litere din Paris, 1898[15].

Ultimele decenii ale secolului al XIX-lea înregistrează și o bogată activitate în domeniul esteticii. Cursul lui S. Bărnuțiu — care marchează începutul propriu-zis al esteticii generale, filozofice la noi — a rămas în manuscris[16]. Principalele contribuții în estetica românească a celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea sînt cele ale lui Titu Maiorescu și C. Dobrogeanu-Gherea. Pot fi menționate și alte lucrări și încercări de estetică — bineînțeles, în afara celor deja cunoscute, și anume ale lui C. Dimitrescu-Iași, C. Leonardescu, I. Pop Florantin, P. P. Negulescu —, începînd cu aceea a lui Radu Ionescu, *Principiile criticei* (în „Revista română", 1861), de influenţă hegeliană[17], apoi lucrările semnate de Mihail Străjanu, partea de estetică a lucrării lui Alex. Djuvara, *Idealism şi naturalism*, Bucureşti, 1883, cele ale lui Iosif Blaga, *Teoria dramei. Cu un tratat introductiv despre frumos şi artă*, Braşov, 1899 şi *Din estetica tragicului*, Sibiu, 1900 şi ale altor autori[18]. Desigur, nu pe ultimul loc trebuie aşezate studiile, articolele, eseurile de estetică apărute în „Convorbiri literare", precum şi conferinţele junimiştilor rezumate de revista societăţii[19], care au creat o *mişcare estetică* în cultura noastră, căreia i s-au opus critic reprezentanţii esteticii marxiste din jurul revistei „Contemporanul", în frunte cu C. Dobrogeanu-Gherea, înfruntare de răsunet în epocă, în jurul căreia au gravitat aproape întreaga gîndire estetică, critica şi ideologia literară a epocii.

---

[13] G. C. Dragu, *Știința și morala în evoluțiunea societăților omenești*, București, 1895; Aureliu Cetățianu, *Noțiuni de filozofie morală*, Galați, 1895; Mihail Străjanu, *Etica sau filozofia lui Aristotel*, București, 1868; I. A. Rădulescu, *Morala stoică*, București, 1893; *I. Brătescu*, *Spinoza. Morala sa*, București, 1892; C. Cristea, *La morale d'Auguste Comte*, [Focșani], [1896].

[14] Pentru istoria filozofiei antice pot fi notate lucrările: G. I. Bușilă, *Socrate, viața și filozofia*, București, 1892; M. Slătineanu, *Teoria ideilor platonice*, Iași, 1882; I. Zaremba, *Principiul mișcării și primul motor după filozofia lui Aristotele*, Bârlad, 1881; A. Cetățianu, *Note asupra psicologiei aristotelice. După criticile scolasticilor*, Galați, 1893; G. Jovianu, *Operele lui Seneca*, București, 1890.

Tema lucrărilor de istoria filozofiei moderne este și ea diversă: Șt. Călinescu, *Viața, operele și filozofia lui Descartes*, București, 1876; Georg Oprescu, *Descartes' Erkenntnisslehre*, Inaugural Dissertation ..., Göttingen, 1889; I. Nenițescu, *Die Affektenlehre Spinozas*, Leipzig, 1887; Ioan Niculescu, *Locke. Teoria ideilor*, Craiova, 1885; S. Mehedinți, *J. J. Rousseau*, București, 1892; Vasile Demetrescu-Oprea, *Rousseau et Herbart pédagogues et philosophes*, Lausanne, 1896; G. C. Dragu, *Din filozofia lui H. Spencer. Teoria evoluțiunii*, București, 1895; N. N. Săveanu, *Viața și operele lui John Stuart Mill*, București, 1890; G. Bengescu, *Filozofia idealistă și noua filozofie realistă în Germania de la Hegel încoace*, București, 1873; C. Protopopescu, *Idealismul contemporan*, 1897; Pompeiu I. Popescu, *Despre pesimism. Maladia prezentului și viitorului*, Bârlad, 1899; George Candrea, *Der Begriff des Erhabenen bei Burke und Kant*. Inaugural Dissertation ..., Strassbourg, 1894; V. Arion, *La philosophie de Nietzsche par Henri Lichtenberger*, București, 1898.

[15] Alte teme filozofice sînt abordate în lucrările semnate de Constantin Săvescu, *Teoria voinței*, Giurgiu, 1883; I. Petrini-Galați, *Limbagiul și gîndirea*, București, 1887; D. Georgescu, *Despre originea limbei și legătura dintre cugetare și vorbire*, București, 1889; Ioan Chinciu, *Despre asociațiunea ideilor*, București, 1887; J. Cratiunesco [I. Crăciunescu] — viitorul profesor de filozofie la Universitatea din București, cu teza de doctorat *Le peuple roumain d'après ses chants nationaux*, Paris, Hachette, 1874; G. Bucurescu, *Despre libertate*, Craiova, 1884 etc.

[16] Editat pentru prima oară recent: Simion Bărnuțiu, *Estetica*. Text stabilit, îngrijit și prefațat de Ion Iliescu, Edit. științifică, București, 1972.

În domeniul logicii, trebuie menţionate, în primul rînd, editarea cursului de logică al lui Simion Bărnuţiu, după notele unui elev al său, sub titlul *Psihologia empirică şi Logica*, Iaşi, 1871 şi apariţia lucrării lui Titu Maiorescu, *Logica* (ed. I, 1876, ed. a doua, 1887), care domină întreaga literatură de specialitate a epocii. Sub influenţa maioresciană apar o serie de alte lucrări, manuale, teze de licenţă[20].

Pentru ca tabloul mişcării filozofice româneşti de la sfîrşitul secolului al XIX-lea să fie cît mai complet conturat, trebuie menţionate şi lucrările din domeniul psihologiei, care înregistrează o evoluţie accentuată spre materialism, prin depăşirea metafizicii spiritualiste, mai ales prin întemeierea psihologiei pe baze experimentale (această ultimă orientare fiind ilustrată de lucrările lui Eduard Gruber şi C. Rădulescu-Motru, unele publicate de W. Wundt în „Philosophische Studien", 1893)[21].

Junimismul îşi leagă numele şi de o întreagă mişcare de idei în domeniul filozofiei sociale şi al filozofiei culturii, contribuţiile de această natură nefiind reprezentate doar de lucrările lui Titu Maiorescu, A.D. Xenopol şi Mihai Eminescu. Avem în vedere aici studiile şi articolele lui Th.G. Rosetti, *Despre direcţiunea progresului nostru* (1874) sau *Mişcarea*

---

[17] Vezi Tudor Vianu, *Contribuţia românească în estetică*, în *Scriitori români*, vol. I, Edit. Minerva, 1970, p. 406 şi urm., utilă pentru întreaga perioadă, precum şi pentru primele 3 decenii ale secolului al XX-lea.

[18] P. Popescu, *Ştiinţa şi arta din punct de vedere psihologic*, Bucureşti, 1896; G. C. Dragu, *Cine se bucură de progresul în ştiinţă, artă şi viaţa socială*, Bucureşti, 1898, sau încercările de mai mici proporţii ale lui N. Volenti, *Formă şi fond*, Iaşi, 1894; Ioan Bărbulescu, *Geniul, înţelepciunea şi ştiinţa*, Bucureşti, 1869 etc.

[19] Vezi unele indicaţii bibliografice la Ion Iliescu, *Studiu introductiv*, la C. Dimitrescu-Iaşi, *Studii de estetică*, p. 27—28.

[20] I. Manliu, *Curs elementar de literatură*, Bucureşti, 1881, a cărui primă parte este intitulată *Principii de logică*; Lazăr Şăineanu, *Raporturile între logică şi limbaj*, Bucureşti, 1891; Leonte Moldovan, *Teoria inducţiunii logice*, Bucureşti, 1889; V. Gr. Moldovan, *Încercări de logică şi psihologie intuitivă*, Bucureşti, 1895; în Transilvania apar, de asemenea, o serie de lucrări didactice, realizate în spiritul metodei maioresciene: Iosif Fericeanu, *Logica*, Braşov, 1898; Vasile Hossu, *Manual de psihologie şi logică*, Blaj, 1898; Vasile Lucaciu, *Fasciclii de filosofie*. Cartea I, *Logica*, Satu Mare, 1881. Desigur, nu am menţionat aici lucrările (tezele de licenţă) ale lui Pompiliu Eliade sau cele ale lui I. P. Florantin. (Pentru întreaga literatură în domeniul logicii, apărută în ultimele 3 decenii ale secolului al XIX-lea, vezi Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, ed. a II-a revăzută şi completată, Edit. didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1975, p. 1059—1061 şi 1069—1070.)

[21] Pentru dezvoltarea psihologiei româneşti la sfîrşitul secolului al XIX-lea, vezi Mihai Ralea şi Const. I. Botez, *Istoria psihologiei*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1958, p. 651—662; Marian Bejat, *Geneza psihologiei experimentale în România*, Edit. didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1972; *Istoria ştiinţelor în România. Psihologia*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1976 (volum elaborat de Alexandru Roşca şi Marian Bejat), p. 13—64.

socială la noi (1885), ale lui V. Pogor, *H.I. Buckle, Istoria civilizațiunii în Englitera*, 1867 [22], unele discursuri ale lui P.P. Carp.

În același timp, gîndirea marxistă este reprezentată și de alți publiciști, în afara gînditorilor menționați — avem în vedere aici pe G.I. Diamandi, Constantin Mille — și, în afara „Contemporanului" [23] (din perioada 1884—1891), de o serie de alte publicații: „Revista socială" (Iași, 1884 și 1886—1887), „Drepturile omului" (București, 1885, 1888—1889), „Critica socială" (Iași, 1891—1893), „Literatură și știință" (București, 1893—1894).

◆

Din această bogată producție filozofică ne rețin atenția cîteva titluri, marea majoritate meritînd cel mult să fie menționate ca atare într-o incursiune bibliografică.

Un interes particular prezintă lucrarea lui Alexandru G. Djuvara, *Idealism și naturalism* (1883). Situat în apropierea materialismului naturalist al epocii, autorul lucrării aduce criticii vehemente idealismului din perspectiva științei și a metodei experimentale ca bază a științei (în acest sens fiind direct influențat de Claude Bernard, cu a sa *Introduction à l'étude de la Médecine Expérimentale*).

Al. Djuvara se declară un adept total al științei. După părerea sa, „știința este temelia pe care veacul nostru urmează a-și clădi lucrările sale" [24]. Din această perspectivă, el afirmă că întreaga istorie a omenirii este brăzdată de o luptă neîntreruptă între idealism și știință: „O luptă crîncenă s-a urmat întotdeauna — luptă de viață și de moarte —, luptă de stăpînire asupra spiritelor, de îndreptare către întuneric sau lumină, între idealism care este minciuna și între știință care este adevărul" [25].

După părerea sa, una din formele cele mai vechi și pernicioase ale idealismului a fost religia: „Religia este întruparea idealismului" [26], încît „lupta împotriva religiunei a fost goana dată întunericului, spiritualismului" [27]. Cu toate că religia s-a opus adevărului, căutînd să-l înăbușe, cu toate că a luptat împotriva progresului omenesc, omenirea a progresat continuu, printr-un efort constant spre adevăr: „Filozofie, științe, arte, în totul vedem spiritul omenesc scuturînd pe rînd noaptea cu vise înșelătoare a idealismului.

Religia șovăindă, propovăduind minciuna, cade și lasă să se ridice religiunea liberului examen. Omul începînd să se înțeleagă în sfîrșit, ajunge de caută prin legi statornicite existența sa și felul traiului său" [28].

[22] Pentru o parte din literatura respectivă, vezi E. Lovinescu, *Antologia ideologiei junimiste*, Casa Școalelor, București, 1942; vezi și amplele analize din lucrarea lui Z. Ornea, *Junimea și junimismul*, ediția a II-a, revizuită și adăugită, Edit. Eminescu, București, 1978, în special cap. 2 „Ideologia junimistă" (p. 145—249).

Pentru preocupările de metodă și teorie a istoriei ale membrilor „Junimii", vezi Al. Zub, *Junimea. Implicații istoriografice. 1864—1885*, Edit. Junimea, Iași, 1976.

[23] *Contribuția revistei „Contemporanul" la propagarea concepției marxiste în România (1881—1891).* Studiu și antologie de Gavril N. Horja, Edit. Junimea, Iași, 1972; Z. Ornea *Curentul cultural de la „Contemporanul"*, Edit. Minerva, București, 1977 (în special cap. III); *Gîndirea revoluționară din România despre religie (Din tradițiile concepției materialiste asupra lumii)*, Edit. politică, București, 1983.

[24] Alexandru G. Djuvara, *Idealism și naturalism*, București, 1883, p. 91.

[25] *Ibidem*, p. 48.

[26] *Ibidem*, p. 18.

[27] *Ibidem*, p. 19.

[28] *Ibidem*, p. 20.

Adevărul ştiinţific este rezultatul metodei experimentale, încît viitorul este al acesteia. Victoria metodei experimentale (experienţa este o observaţie provocată [29]) este definitivă: „O lucrare înceată de îndreptare alungă minciuna şi strînge adevărurile unul cîte unul împrejurul celor două mari *Criterium* ale ştiinţei: observaţiunea şi experienţa. Cea din urmă ne dă unealta negreşibilă cu care putem săpa necunoscutul, cea dintîi întrupîndu-se în filozofie întreţine în noi focul sfînt al cercetării” [30].

Metoda experimentală dominînd cunoaşterea, a adus cu sine şi un element nou de propăşire: cel mai important este *îndoiala*, specifică liberei cugetări. Metoda experimentală este, pentru Al.G. Djuvara, (influenţat aici direct de către Claude Bernard) o metodă de liber cugetător.

Susţinînd „*mersul neînduplecat al progresului*” [31], autorul lucrării la care ne referim se întreabă cum este posibil a fi realizat progresul absolut în cercetarea adevărului prin metoda experimentală. Acest fapt el îl concepe ca o apropiere continuă de adevărul absolut: „omenirea neîncetat, în luptă pentru a cîştiga adevărul absolut, în toată întinderea sa, se va apropia de dînsul cu atît mai mult, cu cît şi vreme mai multă va trece (. . .). Ceea ce putem mărturisi cu întemeiere este că o să mergem întotdeauna înainte, dacă condiţiunile în care se găseşte planeta noastră nu vor fi schimbate” [32]. Întunericul va fi împrăştiat numai de ştiinţă, aşa cum a făcut-o şi în trecut.

Perspectiva pe care o deschide Al.G. Djuvara asupra viitorului gîndirii umane este optimist, căci din lupta dintre ştiinţă şi idealism, idealismul va ieşi înfrînt definitiv: „Dacă ar trebui să ne călăuzim după strigările deznădăjduite ale idealiştilor care pretind că mergem la pieire, am fi totuşi porniţi să credem că acele strigăte sînt vaietele de agonie ale idealismului; statornici însă credinţei ce ne-am tras din ştiinţă, căutăm într-însa chiar deslegarea acestei probleme, ea ne dovedeşte că idealismul nu mai poate trăi” [33]. Sau în altă parte: „Negreşit că viitorul va fi stăpînit de ştiinţă, pentru că greşala este menită să se şteargă cu încetul din omenire sau cel puţin să se micşoreze neîncetat şi pentru că această ţintă nu se poate atinge decît prin ştiinţă” [34]. Vor fi înlăturate vechile reprezentări şi credinţe (putere tainică de viaţă, supranaturalul); „şi pentru pierderea acestor închipuiri din vremuri şterse, ştiinţa va deschide cîmpul larg al naturii, cartea nesfîrşită a vieţii unde cată să citim” [35].

O încercare insolită de filozofie a naturii o constituie lucrarea lui Gr.M. Sturdza, *Les lois fondamentales de l'Univers* (1891). Atenţia ne-a fost reţinută şi de faptul că această lucrare a provocat o polemică din partea cercurilor de ştiinţă pariziene.

Deşi, iniţial, autorul afirmă teze de orientare materialistă — „materia a existat întotdeauna”, este eternă, infinită [36], mişcarea a existat şi e dintotdeauna, fiind starea inerentă a atomilor din care este alcătuită materia [37] — , ajunge, în final, pe poziţii idealist obiective. Întregul eşafodaj se sprijină pe *ideea de spaţiu*. Sensul argumentelor este cel al mersului de la simplu la compus — un procedeu raţionalist prin excelenţă, care aminteşte de metoda carteziană. „Spaţiul este obiectul cel mai simplu al Universului" [38], pentru că orice alt obiect este compus nu numai din spaţiu, ci are şi un conţinut oarecare. Spaţiul ar fi un *obiect real* prin el însuşi, independent de conţinutul său de moment. Ca atare, spaţiul nu este considerat de Gr.M. Sturza ca o proprietate a obiectelor, ci obiectele cu proprietăţile lor particulare ar umple spaţiul. Evident, în această direcţie, autorul *Legilor fundamentale ale Universului* preia concepţia newtoniană a spaţiului ca un receptacol al obiectelor şi fenomenelor. „Spaţiul există pentru că în mod real este imposibil ca să nu existe" [39]. El este etern, infinit.

---

[29] *Ibidem*, p. 74.

[30] *Ibidem*, p. 41.

[31] *Ibidem*, p. 25.

[32] *Ibidem*, p. 41—42.

[33] *Ibidem*, p. 48.

[34] *Ibidem*, p. 39.

[35] *Ibidem*, p. 53.

[36] Le Prince Grigori Stourdza, *Les lois fondamentales de l'Univers*, Paris, 1891, p. 36.

Scriind că „Legile spaţiului sînt absolute" [40] (prin legi ale spaţiului înţelegînd teoremele, formulele matematice şi geometrice), Gr.M. Sturdza le ipostaziază, ajungînd la idealismul absolut: „Legile spaţiului există prin ele însele în stare de idee, independent de realizarea lor în fenomenele universului" [41]. Cu alte cuvinte, de la caracterul necesar, universal pe care-l atribuie legilor spaţiului, autorul ajunge la un absolut ideal, la idealitatea lor. „Mai mult, Ideea Absolută, care este ansamblul legilor spaţiului, există prin ea însăşi în stare de idee, independentă de existenţa concretă a spaţiului" [42]. Ideii absolute îi sînt atribuite acum trăsăturile tipice unei concepţii idealist-obiective: existenţă eternă, cauză primară a existenţei universului, imuabilitate şi atotpotenţă. În ultimă instanţă, ideea absolută devine identică cu divinitatea.

Una din lucrările, apărute spre sfîrşitul secolului, care impune prin proporţii şi informaţia pusă în circulaţie — anticipînd sintezele din deceniile următoare — este *Istoria filozofiei antice. Orientul. Grecii. Romanii. Creştinii* (1893), a cunoscutului folclorist G. Dem. Teodorescu, licenţiat al Facultăţii de litere şi filozofie din Paris, la acea dată profesor la liceul „Matei Basarab" din Capitală.

Deşi destinată, iniţial, a servi unor scopuri didactice-informative lucrarea de faţă — exceptînd încercarea de sinteză istoriografică a lui A.T. Laurian, publicată în „Universul" (1848) şi „Instrucţiunea publică", de altfel puţin cunoscută în epocă şi chiar mult mai tîrziu — este prima încercare de acest gen din literatura română, bazată pe o cunoaştere directă a surselor eline şi latine, precum şi a unei literaturi istoriografice corespunzătoare [43], fiindu-i cunoscute şi *Prelegerile de istoria filozofiei* ale lui G.W.F. Hegel.

Ceea ce reţine atenţia este faptul că G. Dem. Teodorescu, deşi consideră că „istoria filozofiei începe de la vechii eleni" [44], el se apleacă iniţial asupra gîndirii popoarelor orientale — India, China, Chaldeea, Fenicia, Iudeea, Persia, Egiptul — , pe care le consideră fermenţi ai culturii eline. Fără discuţie, atenţia relativ restrînsă pe care o acordă acestor arii culturale în istoria sa a filozofiei antice se datorează şi puţinătăţii, pentru acel moment, a informaţiilor privind aceste culturi; G. Dem. Teodorescu se află încă în epoca adunării *corpus*-urilor de texte privind gîndirea popoarelor respective, pe baza succeselor filologice în descifrarea textelor originale descoperite în urma săpăturilor arheologice. Oricum, chiar restrînsele pagini consacrate gîndirii respectivelor popoare pun în evidenţă unele din direcţiile şi orientările principale manifestate în cadrul acestora (sankya, nyaya, materialismul şcolii vaişeşika întemeiată de Kanada, în India, ideile cosmogonice materialiste ale fenicienilor etc.).

---

[37] *Ibidem*, p. 107.

[38] *Ibidem*, p. 1.

[39] *Ibidem*, p. 7, 9 etc.

[40] *Ibidem*, p. 385.

[41] *Ibidem*.

[42] *Ibidem*, p. 386.

[43] Vezi G. Dem. Teodorescu, *Istoria filozofiei antice*, Bucureşti, 1893, p. 24—26.

[44] *Ibidem*, p. 13.

În ceea ce priveşte principiile metodologice ale lucrării, reţinem ideea potrivit căreia factorii care au determinat dezvoltarea gîndirii filozofice sînt de ordin politic şi ştiinţific. În Grecia antică dezvoltarea filozofiei s-a datorat faptului că grecii au fost un popor „animat de spiritul libertăţii şi al cercetărilor serioase, în toate ramurile de manifestare a vieţii" şi, preluînd „elementele civilizatoare ale altor naţiuni, separă noţiunile religioase şi poetice de cele ştiinţifice, îşi formă o limbă filozofică, produse o multime de sisteme originale dezvoltate în scrieri numeroase şi, prin intermediul romanilor, transmite popoarelor moderne făclia artelor, ştiinţelor şi literaturii" [45]. Pe această linie, G. Dem. Teodorescu ajunge să sesizeze rolul factorului social-economic în determinarea generală a orientării filozofice. Comparînd, spre pildă, şcolile mic-socratice — cinică şi cirenaică — el scrie: „vedem că amîndouă consideră virtutea ca bine suprem, ca fericire, ca scop al vieţii, tinzînd să întărească morala practică şi să înlăture speculaţiunile abstracte, dar că ambele exagerează, urmînd căi opuse, după dispoziţiunile spiritului şi poziţiunea socială a fundatorilor" [46].

Pe lîngă informaţia bogată, lucrarea lui G. Dem. Teodorescu se remarcă şi prin caracterizările corecte ale orientărilor unor şcoli filozofice greceşti [47], sau ale marilor sisteme ale lui Platon, Aristotel (surprinzînd elementele contradictorii ale gîndirii Stagiritului, fapt prin care explică destinul istoric al acesteia) [48].

Nota dominantă a poziţiei lui G. Dem. Teodorescu o constituie raţionalismul, vizibil cu deosebire în aprecierea critică a şcolilor gnostice din secolele III—VII ale erei noastre [49], a moralei propusă de patristică [50], a scolasticii, cu sterilitatea problematicii ei etc.

◆

Un fapt care se impune atenţiei cercetătorului mişcării filozofice româneşti de la sfîrşitul secolului al XIX-lea îl constituie influenţa pe care a exercitat-o gîndirea naturalistă, ştiinţa epocii, prin ultimele ei achiziţii, şi în primul rînd succesele fiziologiei, care a fundat aşa-numita direcţie a „psihologiei fiziologice", la care se apelează mereu în rezolvarea unor diverse probleme filozofice derivînd din multiplele laturi ale raportului materie-conştiinţă sau ale raportului ştiinţă-filozofie, fapt care constituie temeiul criticii diverselor forme de spiritualism şi al afirmării unor puncte de vedere materialiste.

---

[45] *Ibidem*, p. 13—14.

[46] *Ibidem*, p. 173.

[47] Vezi, de pildă, „Rezumat comparativ" privind şcolile presocratice (p. 143—144); de asemenea, p. 379, 399 etc.

[48] *Ibidem*, p. 252—253.

[49] *Ibidem*, p. 352.

[50] *Ibidem*, p. 453—454.

Într-una din lucrările menţionate (o teză de licenţă) se afirmă: „Şcoala spiritualistă, sub pretext de a cunoaşte mai bine pe om, caută a studia sufletul şi facultăţile sale izolat de mundul sensibil şi numai prin ajutorul conştiinţei. Dar progresul la care deteră naştere ştiinţele naturale în timpul din urmă, a făcut ca ştiinţa spiritului să capete noi mijloace de investigaţiune; metodul experimental se introduse şi în psihologiă şi dădu roade însutite"[51]. În urma rezultatelor ştiinţelor biologice şi fiziologice, „după starea de dezvoltare în care se află astăzi ştiinţa, nu mai este permis de a crede că spiritul este o entitate fără relaţiune cu corpul"[52]. Autorul lucrării la care ne referim se situează pe o poziţie materialistă clară, negînd independenţa spiritului în raport cu corpul. Analiza vieţii spirituale trebuie să pornească de la datele fiziologiei: „trebuie să ţinem seama şi de datele fiziologice, care compun în parte condiţiunile fenomenelor psihice, pentru că spiritul stă în aşa legătură cu organismul încît nu se pot separa"[53].

Acestea sînt premisele de la care pleacă autorul, analizînd, în consecinţă, într-un sens materialist, problema libertăţii de voinţă, care constituie tema însăşi a lucrării.

Influenţa exercitată de ştiinţa epocii asupra gîndirii filozofice, impactul acesteia cu filozofia (metafizica) se vădeşte şi în alte lucrări, chiar dacă unii autori nu dezvoltă expres teze şi idei de esenţă materialistă.

Într-o lucrare din epocă (de asemenea o teză de licenţă, tipărită cu aprobarea lui T. Maiorescu şi I. Crăciunescu), afirmîndu-se, împotriva pozitivismului, dreptul la existenţă al metafizicii (filozofiei), autorul respinge soluţiile spiritualiste: metafizica nu se poate construi din pure idei, ci „trebuie să se hrănească din pîinea ştiinţei. Ştiinţa de altfel nu e potrivnică metafizicii. Dezvoltarea ştiinţelor asigură chiar viitorul metafizicii"[54].

Date fiind aceste relaţii, metafizica „va fi o cercetare relativă şi progresivă, se va schimba mereu sub presiunea însăşi a mişcării ştiinţifice (...), va persista veşnic alăturea cu progresul cel mai înalt al ştiinţei pozitive, a cărei neîncetată dezvoltare va spori problemele metafizice"[55]. Autorul se va declara împotriva lui Kant cu al său lucru în sine incognoscibil, precum şi împotriva incognoscibilului spencerian.

Ne-am fi aşteptat ca autorul de care aminteam[56] să fi evoluat pe poziţii materialiste. În afirmarea dreptului la existenţă al metafizicii, el l-a luat însă ca maestru pe A. Fouillée, cu al său *L'avenir de la métaphysique*; spiritualismul gînditorului francez a fost inhibitoriu.

Într-o altă lucrare (de asemenea o teză de licenţă, tipărită cu aprobarea lui T. Maiorescu şi C. Dimitrescu-Iaşi), în care se discută, de asemenea, problema raportului dintre ştiinţă şi filozofie, autorul, deşi stînd sub influenţă kantiană — neortodoxă — face şi el apel la datele ştiinţelor. „Soluţiunile date de Comte şi Spencer nu sînt ultimele soluţiuni posibile

---

[51] Constantin Săvescu, *Teoria voinţei*. Teză pentru licenţă, Giurgiu, 1883, p. 3.

[52] *Ibidem*, p. 4—5.

[53] *Ibidem*, p. 9.

[54] George C. Dragu, *Metafizica şi ştiinţa*, Bucureşti, 1891, p. 77.

[55] *Ibidem*, p. 156.

[56] George C. Dragu a fost un autor prolific, semnînd o serie întreagă de lucrări, studii de filozofie, manuale, extinzîndu-şi activitatea pînă în deceniul 4 al secolului XX.

[ale raportului dintre filozofie și știință — *n.ns.*) . . .]. Nici o clasificare, cît de perfectă a științelor, nici o unificare completă a științelor, nu pot fi ultimul cuvînt al filozofiei, deoarece, conform rezultatelor la care a ajuns psihologia fiziologică și în special din interpretarea concluziunilor fiziologiei simțurilor, rezultă că o teorie critică a cunoștinței este în momentul de față ultimul postulat al inteligenței noastre'' [57].

Pentru a ilustra multiplul ecou pe care l-a avut, în mișcarea generală filozofică, puternicul curent materialist din gîndirea românească a celei de-a doua jumătăți a secolului XIX, reținem o altă lucrare, care, abordînd o temă de istoria filozofiei — și anume teoria ideilor a lui John Locke — ridică unele probleme de gnoseologie într-un sens cel puțin antispiritualist: ,,Cînd zice Locke, că toate ideile trebuie să treacă prin senzație, aceasta probează: că tot ce avem în noi sînt rezultatul imediat al contactului spiritului cu materia. Dar Locke mai adaugă, cu spiritualiștii, că avem și idei care nu reprezintă imediat obiecte [58]. Sau mai departe: ,,Deși Locke ia, ca sorginte a cunoștințelor lumea externă, totuși nu o judecă decît după ideile ce sînt în noi, caută a face din ideile abstracte realități'' [59]. De aceea autorul îl preferă lui Locke pe F. Bacon, care ,,analiză natura după faptele externe, nu după idei'', metoda experimentală convenind ,,științelor naturali'' [60].

Se constată, totodată, în mișcarea filozofică a epocii, o persistentă influență kantiană. Desigur, explicația faptului o constituie influența pe care o exercita Titu Maiorescu prin prelegerile sale de istoria filozofiei contemporane (cercul junimist, după cum se știe, l-a cultivat, în schimb, pe Schopenhauer, din a cărui operă apar multe traduceri în paginile ,,Convorbirilor literare'', unele semnate chiar de T. Maiorescu). Sînt lucrări care stau, ortodox, sub influență kantiană, îmbrățișînd criticismul kantian cu toată încărcătura sa idealistă, în speță cu teza apriorității spațiului și timpului [61]. Dar chiar situați pe aceste poziții, autorii nu ezită să aducă unele critici la adresa idealismului absolut (obiectiv), potrivit căruia cunoștința ar fi o idee, un act al sufletului sau minții suverane și care eludează ,,înrîurirea ce au obiectele lumii din afară asupra formării acelor idei'' [62]. Formele înnăscute (apriori) de spațiu și timp le revelează obiectele, dar nu le formează [63].

În unele lucrări, și acestea depășesc numeric pe cele dintîi, sînt doar raliери la tezele de bază ale gîndirii autorului *Criticii rațiunii pure* — ideea criticistă, spontaneitatea intelectului, în genere raționalismul kantian, cu sublinierea apăsată a laturilor realiste, materialiste ale gîndirii acestuia. Ne-a reținut atenția o asemenea încercare de interpretare a gîndirii kantiene într-un sens realist. Interpretînd teza kantiană potrivit căreia cugetarea este operațiunea de a raporta intuițiile sensibile la un obiect, autorul lucrării afirmă : „*Atunci cînd ceva produce un efect asupra noastră, trebuie ca acel ceva să existe*. Dacă pe acel ceva îl numim *lucru în sine*, atunci, cu necesitate, avem un lucru în sine *extern* şi un lucru în sine *intern* [64]. Între aceste două lucruri *în sine* există o relaţie de la cel extern la cel intern. Autorul respectiv merge şi mai departe, distanţîndu-se de Kant tocmai prin amplificarea laturilor materialiste ale gîndirii acestuia : „Sensaţiunea este izvorul primitiv al cunoştinţei noastre; ea reprezintă efectele pe care lucrurile le exercită asupra noastră. Aceste efecte (acţiuni) manifestează, în succesiunea lor, *timpul*, în coexistenţa lor, *spaţiul*. *Aptitudinea* de a primi senzaţiuni în succesiunea şi coexistenţa lor este înnăscută, iar nu reprezentarea timpului şi a spaţiului ca atare [65]. Kant ar fi pus, în viziunea autorului, la întemeierea concepţiei privind realitatea existenţei externe, arătînd că senzaţiile sînt efectele unor procese obiective. „Existenţa obiectivă deci nu mai este o reprezentare creată de noi. Ştiinţa modernă şi în special fiziologia simţurilor au înlăturat şi au dat lovitura de graţie idealismului [66]. Se observă, încă o dată, rolul gîndirii ştiinţifice, influenţa ştiinţelor în orientarea spre materialism a multor autori din epocă. Autorul la care ne referim îşi defineşte poziţia sa drept un *realism transcendental* sau *ştiinţific*, concepţie după care „există o lume obiectivă, independent dacă noi o percepem sau nu, adică independent de cunoştinţa noastră (...).

---

[57] Lucilla P. Chițiu, *Problema raporturilor dintre filozofie și știință. Analiza critică a soluțiunilor date de Kant, Comte și Spencer*, Craiova, 1895.

[58] Ioan Nicolescu, *Locke. Teoria ideilor*, Craiova, 1885, p. 144.

[59] *Ibidem*, p. 145.

[60] *Ibidem*, p. 143.

[61] Gheorghe Ionescu, *Teoria ideilor de timp și spațiu după Kant și adversarii lui*, București, 1889. I. Crăciunescu îi reproșa autorului, în raportul de recomandare pentru publicarea lucrării, faptul că nu ține seama de ,,experiențele școalei filozofice'' în discuția problemei spațiului și timpului.

[62] *Ibidem*, p. 5.

[63] *Ibidem*, p. 49.

Între lumea reală şi lumea reprezentărilor noastre există un nex funcţional, un raport de la cauză la efect, nu însă identitate sau asemănare [67].

◆

Mişcarea filozofică de la sfîrşitul secolului al XIX-lea se înfăţişează ca o „explozie" a creaţiei filozofice, după ce gîndirea românească atinsese, în aceeaşi perioadă, maturitatea sa deplină, originalitatea care i-au deschis căile receptării ei europene.

În afara proporţiilor ei, mişcarea filozofică românească de la sfîrşitul secolului se caracterizează printr-o orientare realistă, mergînd pînă la afirmarea unor poziţii materialiste, prin raţionalism şi un spirit critic pronunţat.

Multe din lucrările la care ne-am referit vin să completeze dimensiunile materialismului naturalist sau filonul de gîndire realist-raţionalistă. Acesta este principalul cîştig de ordin filozofic al respectivei mişcări de „lărgime" din filozofia românească a ultimelor 3 decenii ale secolului trecut, la care mai putem adăuga larga difuziune a ideilor filozofice, cunoaşterea tot mai complexă a filozofiei contemporane.

---

[64] Alexandru A. Chardin, *Evoluţiunea istorică a teoriilor asupra realităţii lumei externe în filozofia modernă*, Bucureşti, 1891, p. 43.

[65] *Ibidem*, p. 50—51.

[66] *Ibidem*, p. 51.

[67] *Ibidem*, p. 54.

FILOZOFIA MARXISTĂ

1. AFIRMAREA FILOZOFIEI MARXISTE ÎN ROMÂNIA

În ultima treime a secolului trecut, mişcarea muncitorească din ţara noastră se încheagă, capătă un conţinut şi o formă proprie. În 1872 ia naştere ,,Asociaţia generală a tuturor lucrătorilor din România'', care tipărea ziarul ,,Lucrătorul român''. În Transilvania, aproximativ în aceeaşi vreme, îşi desfăşurau activitatea la Timişoara, Oradea, Reşiţa, Braşov, Cluj etc. filiale ale ,,Asociaţiei generale a muncitorilor din Ungaria'', înfiinţată în 1868. Acestea sînt, în general, asociaţii care aveau ca scop lupta pentru apărarea drepturilor profesionale ale muncitorilor. Ideologia lor nu era încă o ideologie socialistă, ceea ce rezultă, de pildă, din ,,Prospectul'' ,,Asociaţiei generale a tuturor lucrătorilor din România''.

,,Prospectul'', publicat în primul număr al ,,Lucrătorului român'', considera, în spiritul ideilor lui Saint-Simon, drept lucrători ,,industriaşi'' pe toţi cei ce muncesc, incluzînd în această noţiune pe : lucrătorii industriali, agricultorii, comercianţii, oamenii de ştiinţă, funcţionarii publici etc. Este interesant însă şi demn de reţinut faptul că, în cadrul lucrătorilor, erau enumeraţi în primul rînd lucrătorii industriali, ca fiind cei mai exploataţi. Erau în aceste idei, ca şi în general în acţiunile proletariatului, primele licăriri ale conştiinţei sale de clasă, care va ajunge la claritate abia o dată cu pătrunderea şi răspîndirea marxismului.

Paralel cu acţiunile de luptă ale muncitorilor apare şi se dezvoltă în ţara noastră mişcarea socialistă. În deceniul al 8-lea al secolului trecut, mai exact între 1875–1878, iau fiinţă şi activează în principalele oraşe ale ţării — Iaşi, Bucureşti, Galaţi — cercuri socialiste, alcătuite din intelectuali progresişti, funcţionari, studenţi. Ele editează în 1877 periodicul ,,Socialistul'', care are însă o existenţă scurtă.

Continuînd tradiţiile criticii sociale din gîndirea românească, membrii cercurilor socialiste, dintre care se impun a fi amintite numele lui Nicolae Zubcu-Codreanu, Eugen Lupu, dr. Russell, C. Dobrogeanu-Gherea, dezvăluie cu mult curaj situaţia grea a poporului român. Ei demască politica claselor dominante, care au aruncat greutăţile războiului din 1877 pe spinarea maselor populare. Este bine cunoscută în această privinţă scrisoarea lui Zubcu-Codreanu adresată lui Elisée Reclus *, în care era prezentat un tablou zguduitor al suferinţelor maselor populare în timpul războiului şi se condamna politica criminală a burgheziei şi moşierimii faţă de adevăraţii cuceritori ai independenţei de stat a României.

---

* Conducătorul revistei ,,Le Travailleur'', care apărea la Paris.

Poziția filozofică a primilor socialiști era materialistă, ceea ce rezultă cu claritate din atitudinea lor față de religie, din ateismul lor manifestat deschis. Mai trebuie notat că ei erau sub influența filozofică a gînditorilor democrați-revoluționari ruși din secolul al XIX-lea, cunoscuți prin concepțiile lor filozofice materialiste.

Acești socialiști nu ajung încă la marxism. Astfel, în problema statului, N. Zubcu-Codreanu reproduce și susține teza lui Enghelson, nihilist rus : „Statul — zic socialiștii prin vocea lui Enghelson — este o *conspirațiune* (sublinierea noastră — *R.P.*) a minorității contra imensei majorități a omenirii" [1]. În problema proprietății, Zubcu-Codreanu reproduce teza lui Proudhon : „Proprietatea este un furt" ; el citează apoi „autoritățile științei sociale : d-l Mill, Men, Spencer, Lavalle, care sînt de acord în afirmarea că proprietatea a venit în urma jafului, tîlhăriei, înșelăciunii etc. etc." [2].

Dr. Russel considera că socialiștii ar fi „acei oameni pe care natura i-a înzestrat cu o mai mare doză de instincte altruiste decît oamenii de rînd" [3]. Pornind de la această apreciere, el punea pe același plan pe Marx, Saint-Simon, Robert Owen, Lassalle, Herzen [4].

În 1880, Russel întocmește un program al cercurilor socialiste, program în care o serie de revendicări democratice se împleteau cu unele vagi idei socialiste, cu teze lassalliene.

Din cele expuse rezultă destul de clar că nu avem de-a face cu teze marxiste în lucrările membrilor cercurilor socialiste. Îi considerăm totuși pe aceștia ca premergătorii direcți ai marxismului în România atît pentru faptul că susțineau idei *general*-socialiste, cea mai importantă fiind ideea despre înlăturarea orînduirii capitaliste și instaurarea unei societăți lipsite de exploatare, cît și pentru că în cercurile lor încep să se citească opere ale întemeietorilor marxismului, în speță *Capitalul* lui Marx. Vorbind despre activitatea „unui grup de tineri" în 1876, Zamfir C. Arbure notează : „N. Codreanu le-a dat cartea capitală a lui Karl Marx, scrierile lui Bakunin, ale lui Spencer, Taine, Lefrangais și altele" [5]. Același Arbure îi anunța în 1879 lui Russel expedierea unor broșuri de popularizare a *Capitalului* [6].

Treptat, membrii acestor cercuri încep să cunoască marxismul, tinzînd la o apropiere de mișcarea muncitorească. O deosebită importanță a avut-o formularea programului cercurilor socialiste din 1886, în care se făcea o expunere a principiilor fundamentale ale socialismului științific.

O activitate însemnată pentru organizarea proletariatului, pentru propaganda socialistă au avut-o cluburile muncitorești, înființate începînd din 1890 la București, Roman, Iași (1890), Botoșani, Craiova, Ploiești, (1891), Galați (1892). De asemenea, deosebit de importante pentru ridicarea conștiinței de clasă a muncitorilor, pentru dezvoltarea solidarității de clasă, au fost grevele muncitorești, care indicau împotrivirea tot mai hotărîtă a proletariatului față de exploatarea capitalistă, și sărbătorirea zilei de 1 Mai, organizată pentru prima oară în țara noastră în 1890.

---

[1] *O pagină din socialismul român*, 1880, p. 30.

[2] *Ibidem*, p. 36.

[3] Dr. Russel, *Un studiu psihiatric urmat de cîteva comentarii asupra ideilor sănătoase*, Iași, 1880, p. 20.

[4] *Ibidem*, p. 17.

[5] Zamfir D. Arbure, *În exil*, Craiova, 1896, p. 218.

[6] Cf. *Documente privind istoria României. Războiul pentru independență*, vol. I, partea I, Edit. Academiei, București, 1954, document nr. 624, p. 791.

În 1893 se înființează Partidul Social-Democrat al Muncitorilor din România, care a contribuit la organizarea și la conducerea luptei proletariatului. Crearea P.S.D.M.R. a însemnat un pas important pe calea unirii socialismului științific cu mișcarea muncitorească. La Congresul din 1893 s-au enunțat o serie de principii și teze juste despre menirea istorică a proletariatului, despre lupta de clasă, despre problema națională. Programul partidului adoptat la congres corespundea — prin conținutul revendicărilor sale — etapei concret-istorice de dezvoltare a mișcării muncitorești, deși în conducerea sa erau unele elemente reformiste.

Împotriva conducătorilor reformiști ai P.S.D.M.R. s-au ridicat elemente înaintate, provenite din rîndurile muncitorilor (Al. Ionescu, I. C. Frimu). Poziția lor s-a concretizat în preconizarea unor metode variate de luptă a proletariatului (de exemplu, la Congresul al III-lea al P.S.D.M.R., din 1895, delegații muncitori au cerut sprijinirea luptelor greviste pentru reducerea zilei de lucru, repausul duminical și votul universal), în atitudinea promptă față de încercările de lichidare a partidului, în soluții realiste în problema țărănească etc. După ce trădarea „generoșilor" a dezorganizat P.S.D.M.R., aceste elemente înaintate au asigurat continuitatea în mișcarea muncitorească.

În Transilvania, primele asociații muncitorești se întemeiază între 1868 și 1872. Prima asociație din Transilvania este *Asociația generală a muncitorilor*, cu filiale la Timișoara, Arad, Oradea, Reșița, Sibiu, Brașov, Cluj etc. Inițiatorul constituirii acestor asociații a fost muncitorul metalurgist Farkas Karol, care avea legături cu mișcarea muncitorească internațională, devenind și mandatar al Internaționalei I. În lupta pentru organizarea mișcării muncitorești se remarcă activitatea lui Leo Frankel, fost ministru în timpul Comunei din Paris, ca și a muncitorului Gheorghe Ungureanu, care avea, printre altele, sarcina de a răspîndi la Timișoara și în împrejurimi ziarul „Arbeiter Wochen Chronik", al cărui redactor principal era Frankel.

În 1880, se înființează Partidul Muncitoresc General din Ungaria, care se transformă în 1890 în Partidul Social-Democrat.

Între mișcarea muncitorească din vechea Românie și cea din Transilvania au existat strînse legături, determinate și de asemănarea drumului de dezvoltare a mișcării muncitorești din aceste părți ale țării. Aproape în aceeași etapă de dezvoltare a mișcării muncitorești au apărut asociații de ajutorare, de autoeducare și profesionale și au activat membri și mandatari ai Internaționalei I. S-a manifestat un sprijin reciproc la organizarea unor greve, pentru a se împiedica spargerea lor. La strîngerea acestor legături a contribuit și trecerea masivă a oamenilor muncii din Transilvania în România, unde s-au încadrat în mișcarea muncitorească locală, menținînd totodată legătura cu organizațiile muncitorești din centrele transilvănene. La rîndul lor, socialiștii din vechea Românie veneau în Transilvania pentru a face propagandă și agitație printre muncitorii români, care lucrau într-un număr mare în regiunile miniere, forestiere, metalurgice etc. Din Iași și din alte centre muncitorești erau trimise manifeste și broșuri socialiste în Transilvania, dintre care unele au și fost interceptate de autorități.

Pe acest fond — al existenței, închegării și evoluției ascendente a mișcării noastre muncitorești, care continua lupta de veacuri a poporului pentru libertate și progres — pătrunde și se afirmă în țara noastră marxismul. Totodată, procesul răspîndirii și dezvoltării la noi a concepției despre lume a proletariatului este precedat de o îndelungată și valoroasă tradiție progresistă a gîndirii românești.

Filiația de idei din gîndirea românească între concepția marxistă și concepțiile nemarxiste înaintate se relevă sub multiple și fundamentale aspecte: critica socială, ideea libertății și independenței naționale, viziunea istorică realistă, tendința și poziția antiteologică, raționalistă și materialistă. Dar poate cel mai semnificativ se reliefează această filiație în modul în care era abordată tema prospectării viitorului, a indicării drumului de dezvoltare a României.

Gînditorii progresiști s-au pronunțat pentru transformări înnoitoare în întreaga structură a societății. Desigur, la cei premarxiști, aceste transformări nu puteau depăși cadrul unei societăți burgheze, pe cînd la cei marxiști direcția dezvoltării era aceea a socialismului. Dar și unii și alții militau pentru dezvoltarea industriei, a comerțului, a agriculturii, făurirea unui stat național unitar, independent, suveran și democratic, modernizarea societății românești și angajarea ei rapidă pe calea civilizației. Încrederea în puterea de viață a poporului român, în trăinicia sa, în capacitățile sale creatoare, sînt definitorii pentru gîndirea românească marxistă sau premarxistă progresistă, aceasta din urmă contribuind substanțial la crearea unui climat teoretic propice pentru cunoașterea și răspîndirea la noi a concepției despre lume a proletariatului.

Mijloacele și căile pătrunderii și răspîndirii marxismului în România. Răspîndirea marxismului în România s-a făcut, înainte de toate, prin intermediul presei socialiste.

Cele mai importante periodice care merită să fie reținute pentru contribuția adusă la răspîndirea marxismului sînt: „Emanciparea" (București, 1883), „Revista socială" (Iași, 1884, 1886—1887), „Contemporanul" (Iași, 1881—1891), „Drepturile omului" (București, 1885, 1888—1889), „Critica socială" (Iași, 1891 — 1893), „Literatură și știință" (București, 1893—1894), „Munca" (București, 1890—1894), „Lumea nouă" (București, 1894—1900).

În Transilvania, ideile marxismului s-au răspîndit în această perioadă prin literatura în limba germană și cea maghiară. Circulau lucrări ale întemeietorilor marxismului: *Manifestul Partidului Comunist*, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință* etc.; apăreau ziare socialiste ca „Közólet" (Arad, 1891), „Volkswille" (Timișoara, 1893) și altele. Această literatură era, desigur, cunoscută și de către o parte a populației românești, dar pentru răspîndirea în *masele* muncitoare românești a marxismului devenea tot mai acută problema editării unor periodice socialiste în limba română, lucru care s-a realizat în 1903.

Presa socialistă a adus o contribuție însemnată la răspîndirea marxismului, în primul rînd, prin traducerea unor lucrări ale lui Marx și Engels, apoi prin articole și studii de popularizare a ideilor marxiste și prin încercarea de analiză în spirit marxist a unor probleme social-politice și culturale.

Relativ la articolele publicate în periodicele socialiste este de reținut faptul că acestea nu aveau o orientare unitară. Alături de articole care conțineau teze juste, științifice, marxiste, erau publicate și articole în spirit anarhist sau materiale care denotau influența oportuniștilor. Circulau încă idei proudhoniste și lassaliene, acestea îndeosebi în Transilvania. Cu toate acestea, *tendinţa fundamentală* era răspîndirea marxismului, care devine învăţătura mişcării socialiste şi muncitoreşti. Este epoca în care, subliniază V. I. Lenin, „învăţătura lui Marx repurtează o victorie deplină şi *se extinde în lărgime*"[7].

Răspîndirea marxismului, făcută de către mişcarea şi presa socialistă cu pricepere şi consecvenţă, s-a înfăptuit prin : 1. traducerea unor lucrări sau fragmente din lucrările întemeietorilor marxismului ; 2. lucrări de popularizare a marxismului ; 3. dezbaterea de pe poziţii marxiste a unor însemnate probleme de ordin politic, social-economic şi cultural-ştiinţific.

Relativ la traduceri, menţionăm : fragmente din *Capitalul* („Emanciparea", 1883, „Lumea nouă", 1895), *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*, traducere integrală, printre primele din lume („Contemporanul", 1885—1886) ; *Lupta de clasă*, titlul sub care este publicat un fragment din *Mizeria filozofiei* („Munca", 1891) ; *Socialismul utopic şi socialismul ştiinţific* („Munca", 1890) ; *Manifestul Partidului Comunist* (1892) * ; *Materialismul istoric* de Engels („Critica socială", 1892)[8] etc.

În lucrările consacrate expunerii marxismului, autorii reliefau punctul de vedere riguros ştiinţific adus de Marx şi Engels în interpretarea dezvoltării naturii şi societăţii.

De asemenea, în abordarea problemelor economice-sociale ale ţării sau în diferite domenii ale ştiinţei şi culturii se încerca aplicarea principiilor marxiste la tema cercetată.

Engels şi-a exprimat satisfacţia pentru faptul că socialiştii români au inclus în programul lor „principiile de căpetenie ale teoriei care a izbutit a aduna într-un mănunchi de luptători mai pe toţi socialiştii din Europa şi America ; e vorba de teoria prietenului meu Karl Marx"[9].

Rodnice pentru socialiştii români sînt legăturile cu întemeietorii marxismului, în special cu Friedrich Engels. Lenin arăta că Marx şi Engels au fost conducătorii spirituali ai socialiştilor şi că, „rămas singur după moartea lui Marx, Engels a continuat să fie sfătuitorul şi conducătorul socialiştilor europeni. Lui i se adresau pentru sfaturi şi directive, în egală măsură, atît socialiştii germani, a căror forţă, cu toate persecuţiile din partea stăpînirii, creştea rapid şi necontenit, cît şi reprezentanţii ţărilor înapoiate, de pildă spaniolii, românii, ruşii, care trebuiau să-şi chibzuiască şi să-şi măsoare primii lor paşi. Cu toţii sorbeau din bogata comoară de cunoştinţe şi de experienţă a bătrînului Engels"[10].

Cei mai de seamă gînditori marxişti din ultimele două decenii ale secolului trecut au fost : C. Dobrogeanu-Gherea, Ioan Nădejde, Ştefan Stîncă, Raicu Ionescu-Rion, Panait Muşoiu.

---

[7] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 18, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1957, p. 579.

* Engels a cunoscut unele dintre aceste traduceri, ca : *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului* (vezi prefaţa lui Engels la ediţia a IV-a din 1891 a acestei lucrări), *Manifestul Partidului Comunist*, ca şi traducerea lucrării despre socialismul utopic şi socialismul ştiinţific (vezi scrisoarea lui Engels către Panait Muşoiu, autorul acestor ultime traduceri în „Analele Institutului de istorie a partidului de pe lîngă C.C. al P.M.R.", anul I, nr. 1 din 1955).

[8] O bibliografie a acestor traduceri se află în *Marx şi Engels în limba română, 1871—1944*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1956.

[9] „Contemporanul", anul VI, nr. 6 din 1888, p. 572.

[10] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 2, ediţia a doua, Edit. politică, Bucureşti, 1960, p. 12—13.

2. CONSTANTIN DOBROGEANU-GHEREA

Născut în Rusia, unde participă din tinereţe la mişcarea revoluţionară narodnică, Constantin Dobrogeanu-Gherea (1855—1920) vine în România în anul 1875 [1], integrîndu-se repede şi temeinic în mişcarea socialistă care începea să se dezvolte. Opera sa a dat expresie şi răspuns în spirit marxist problemelor societăţii româneşti a timpului.

Gherea îşi cîştigă merite în înfiinţarea şi îndrumarea publicaţiilor socialiste „Contemporanul", „Emanciparea", „Revista socială". În 1886, el formulează programul cercurilor socialiste, program pe care Fr. Engels — cu care Gherea a avut prilejul să se întîlnească mai tîrziu, în 1893, la Londra şi la Zürich — l-a apreciat în mod deosebit. Gherea a participat la unele congrese ale P.S.D.M.R., întemeiat în 1893, şi ale Internaţionalei a II-a. El devenise una din figurile proeminente ale mişcării socialiste internaţionale, unele din lucrările sale fiind traduse în limbile franceză, rusă, bulgară şi sîrbă. Expresie a stimei de care se bucura pe plan internaţional este şi cartea poştală trimisă de către Congresul Internaţionalei a II-a din 1910 de la Copenhaga, „bunului tovarăş şi excelentului om Dobrogeanu-Gherea". Printre semnatarii scrisorii erau Lenin, Plehanov, Roza Luxemburg, C. Racovski.

Contribuţia principală a lui C. Dobrogeanu-Gherea în istoria filozofiei româneşti se înscrie în direcţia promovării filozofiei marxiste, a criticii metafizicii, a încercării de interpretare în spirit marxist a realităţilor sociale româneşti, a fundamentării esteticii materialiste.

Cele mai importante lucrări ale gînditorului pot fi grupate, după temele abordate, în felul următor :

a) de propagare a marxismului şi de interpretare a realităţii sociale româneşti : *Karl Marx şi economiştii noştri*, 1884 (în „Revista socială"), *Ce vor socialiştii români*, 1886 (ibidem), *Concepţia materialistă a istoriei*, 1892, *Din ideile fundamentale ale socialismului ştiinţific*, 1906, *Neoiobăgia*, 1910 şi *Socialismul în ţările înapoiate*, 1911 ;

b) de critică a anarhismului şi a ideologiei burgheze : *Robia şi socialismul*, 1885 (în „Revista socială"), *Anarhia cugetării*, 1892 (în „Critica socială"), *Deosebirea dintre socialism şi anarhism*, 1901 ;

c) de estetică şi etică : *Tendenţionismul şi tezismul în artă* (în „Contemporanul", nr. 5 şi 6/1887), *Personalitatea morală în artă* (ibidem, nr. 1/

---

[1] În timpul războiului din 1877—1878, C. Dobrogeanu-Gherea este răpit la Galaţi de către agenţi ţarişti, fiind închis în fortăreaţa Petropavlovsk şi apoi deportat într-o localitate situată lîngă Marea Albă. Evadînd, el trece prin Norvegia şi Franţa, stabilindu-se definitiv în 1879 în România.

1886), *Decepționismul în literatura română și cauzele pesimismului în literatură și viață* (ibidem, nr. 8, 1887), *Judecata posterității și judecata contemporanilor* („Viitorul social", 1907)[2].

VALOAREA MARXISMULUI

Una din preocupările principale ale lui C. Dobrogeanu-Gherea a fost aceea de a sublinia valoarea științifică a marxismului ca o concepție unitară despre lume. El începe cu problemele economiei politice în seria de articole *Karl Marx și economiștii noștri*[3]. Apariția lor este determinată, pe de o parte, de necesitatea imperioasă de a propaga teoria marxistă în aceste probleme, iar pe de altă parte, de aceeași necesitate, nu mai puțin imperioasă, de a răspunde detractorilor autohtoni ai marxismului. Filozofia marxistă a dus o luptă continuă împotriva ideologiei burgheze, împotriva tezelor idealiste, neștiințifice în diferite domenii și, în același timp, a dat riposta cuvenită denigratorilor marxismului. Astfel, în seria de articole menționată, Dobrogeanu-Gherea lua atitudine împotriva lui P. Missir, care, în articolul *O confruntare, Socialiștii noștri și Karl Marx*[4], defăima marxismul în general, economia politică marxistă în special. Printre altele, Missir acuza marxismul de metafizică și hegelianism. Precizînd planurile de discuție, arătînd că modul de expunere nu poate fi confundat cu metoda științifică de cercetare, Gherea evidenția absurditatea acuzației lui Missir și — pentru a-și sprijini argumentarea — reproducea cunoscuta frază din postfața la ediția a II-a a *Capitalului* în care Marx își definea metoda sa dialectică în opoziție cu cea hegeliană.

Gherea, în articolele amintite, dînd răspuns celor care tindeau să „dărîme" marxismul în ansamblu sub pretextul că Marx în elaborarea concepției sale s-ar fi sprijinit pe trei teorii „putrede" : teoria valorii, teoria rentei și ... teoria lui Malthus *, a arătat ce înseamnă la Marx teoria valorii. De asemenea, el a subliniat că nicidecum nu se poate susține că Marx s-ar fi bazat pe teoria lui Malthus și că, dimpotrivă, Marx a supus unei critici științifice temeinice această teorie neștiințifică și antipopulară.

Gherea a înțeles și a subliniat faptul că valoarea marxismului nu rezidă numai în contribuția hotărîtoare la elaborarea economiei politice, și că marxismul „nu e numai un complex de geniale analize economice, o doctrină economico-socială, dar el conţine o filozofiei a istoriei, o întreagă concepţie a vieţii”[5].

---

[2] Despre viața și opera lui C. Dobrogeanu-Gherea, vezi : F. Aderca, *C. Dobrogeanu-Gherea, Viața și opera*, Casa Școalelor, București, 1947 ; C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, ediție îngrijită, prefață și note de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, Edit. tineretului, București, 1963 ; Ion Vitner, *Literatura în publicațiile socialiste și muncitorești (1880—1900). Reviste literare. Formarea conceptului de literatură socialistă*, Edit. pentru literatură, București, 1966 ; C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, ediție îngrijită de George Ivașcu, Edit. pentru literatură, București, 1967 ; C. Dobrogeanu-Gherea, *Scrieri social-politice*, studiu introductiv, antologie și note de Damian Hurezeanu, Edit. politică, București, 1968, Damian Hurezeanu, *C. Dobrogeanu-Gherea*, București, Edit. politică, 1973 ; Z. Ornea, *Viața lui C. Dobrogeanu-Gherea*, Edit. Cartea Românească, București, 1982 ; idem, *Opera lui Dobrogeanu-Gherea*, Edit. Cartea Românească, București, 1983. Între anii 1976—1982 a fost tipărită, la Edit. politică, o primă ediție, în 8 volume, de *Opere complete* ale lui C. Dobrogeanu-Gherea (coordonatori : Ion Popescu-Puțuri, Ștefan Voitec).

[3] În „Revista socială", anul I., nr. 1 din aprilie, nr. 2 din mai, nr. 3 din iunie, nr. 4 din iulie, nr. 5 din august, nr. 6 din septembrie 1884.

[4] „Telegraful", anul XIII, nr. 3456 și 3457 din 1883.

* Această afirmație falsă era susținută de Constantin D. Ștefănescu în articolul *Libertatea în economia politică*.

În lumina acestei idei, Gherea se ocupă pe larg de problemele materialismului istoric. Astfel, în *Ce vor socialiştii români*, el arată că, pentru prima oară în istoria filozofiei, marxismul a reuşit să scoată la iveală cauza determinantă a dezvoltării sociale — modul de producţie, precum şi motorul acestei dezvoltări — lupta de clasă. Expunînd esenţa materialismului istoric, autorul remarca: „Este greu de priceput acest adevăr, fiindcă istoria oficială predată în şcoli este încă de tot metafizică şi explică toate schimbările prin faptele unor oameni mari: Alexandru Machedon, Napoleon etc. De altfel — se arăta în continuare şi precizarea merită a fi consemnată —, socialismul ştiinţific, găsind că pricinile schimbărilor istorice au fost mai ales faptele economice, nu neagă alţi factori...”[6]. Mai departe se făcea o analiză a fazelor pe care le-a parcurs societatea omenească începînd de la sclavagism: era robiei (denumire pentru orînduirea sclavagistă), era servajului (feudalismul) şi faza salariatului (respectiv orînduirea capitalistă), accentuîndu-se asupra inevitabilităţii dispariţiei acesteia din urmă şi a apariţiei unei noi societăţi, fără exploatare, societatea socialistă.

O amplă prezentare, cu comparaţii şi referiri interesante, a concepţiei materialiste a istoriei, face Gherea într-o conferinţă cu acest titlu ţinută în 1892, la cercul studiilor sociale din Bucureşti.

Cu pătrundere, Dobrogeanu-Gherea făcea distincţie între concepţiile teologice, idealiste despre istorie, pe de o parte, şi cele ştiinţifice, pe de alta, acestea din urmă admiţînd într-o măsură sau alta un anumit determinism. Dar numai această recunoaştere generală a determinismului nu este satisfăcătoare, arăta Gherea, deoarece este important a cunoaşte ce anume factor determină mişcarea istorică. Explicaţiile date de concepţiile lui Comte sau ale lui Mill, pentru care factorul hotărîtor era dezvoltarea intelectului, a spiritului, a cunoştinţelor, teoria lui Buckle referitoare la mediul geografic, a lui Spencer despre rolul hotărîtor al sentimentelor, al pasiunilor, teoria lui Taine despre mediu, rasă şi caracter, a lui Gumplowicz despre violenţă — toate aceste teorii sînt considerate de Gherea ca nefiind valabile ştiinţific, ca insuficiente, deşi depăşesc într-un fel sau altul concepţia teologică.

O explicaţie consecvent ştiinţifică, „cea mai adîncă şi cea mai vastă” a dezvoltării sociale, o dă concepţia materialistă a istoriei, după care, arăta autorul, „factorul hotărîtor în mersul istoric al omenirii n-a fost nici intelectul, nici pornirile şi pasiunile omeneşti, ci bazele materiale ale societăţii, modul de producere şi de împărţire a produselor trebuincioase traiului. După cum psihologul caută şi găseşte explicarea vieţii psihice în organizaţia fiziologică a individului, tot astfel un sociolog poate găsi explicaţia vieţii sociale în economia socială, care e fiziologia societăţii. Şi, după cum toată viaţa sufletească a unui individ e condiţionată de organizaţia lui fiziologică, tot astfel întreaga viaţă a societăţii (morala, gîndirea, instituţiile ei juridice şi politice etc.) este condiţionată şi hotărîtă de organizaţia economică a societăţii, de modul cum se produc şi se distribuie bogăţiile în societate. „Într-un cuvînt — notează autorul — ‚mersul economic, procesul economic hotărăşte întreg procesul istoric al omenirii" [7]. Şi mai departe : „La o anumită treaptă de dezvoltare economică, atunci cînd munca devine mai rodnică, atunci cînd bogăţiile devin mai îmbelşugate se creează clasele sociale cu interese potrivnice şi intrînd în luptă între ele. Lupta acestor clase dă conţinutul istoriei. Dar clasele ele însele şi lupta aceasta a lor la fiecare epocă sînt hotărîte de modul cum la epoca aceea se produc şi se distribuie bunurile materiale" [8]. Am dat acest lung citat pentru a se vedea limpezimea expunerii, lucru de loc neglijabil dacă avem în vedere epoca în care erau afirmate aceste idei.

---

[5] „Viitorul social”, anul I, vol. I, nr. 5 din decembrie 1907, p. 413.

[6] C. Dobrogeanu-Gherea, *Ce vor socialiştii români*, în „Revista socială”, anul I, nr. 10, 11 din 1886, p. 336.

În continuarea conferinţei sale, Dobrogeanu-Gherea, folosind cartea lui Engels *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*, analizează dezvoltarea societăţii omeneşti, insistînd asupra superiorităţii orînduirii socialiste, a cărei victorie asupra celei capitaliste o considera inevitabilă.

Împotriva ideologilor retrograzi care acuzau marxismul de unilateralitate, Gherea a evidenţiat rolul factorului ideal în dezvoltarea socială. Astfel, combătînd tezele anarhiste despre rolul individului, el scria : „Voinţa, inteligenţa şi activitatea omului sînt nişte factori ai dezvoltării istorice, dar, la rîndul lor, sînt influenţaţi de alţi factori ; ele deci joacă în istorie un rol supus, fiind determinate de epoca şi treapta culturală la care a ajuns societatea" [9].

Opunînd tezele marxiste despre morală celor anarhiste, Gherea făcea precizarea : „Ca atare, ca product al evoluţiei societăţii, morala e un factor pasiv, urmînd dezvoltarea societăţii, dar pînă la un punct e şi un factor activ, avînd o contrainfluenţă asupra ei" [10].

Rezultă limpede din aceste exemple că nu era vorba despre o neglijare a factorului spiritual, cum pretindeau ideologii burghezi, care acuzau marxismul de „unilateralitate", ci numai de faptul că, din noianul fenomenelor istorice, marxismul indică cu claritate *cauza fundamentală* a dezvoltării.

În lucrările lui C. Dobrogeanu-Gherea de expunere a materialismului istoric, ca şi în alte lucrări, au fost redate aprofundat unele teze ale marxismului, s-a subliniat mereu superioritatea marxismului faţă de filozofia şi sociologia burgheză. De pildă, în studiul *Robia şi socialismul* [11], el dezvăluie şubrezenia argumentelor lui H. Spencer, care, în lucrările *Sclavia viitoare* şi *Individul contra statului*" *, pretindea că în socialism, prin creşterea rolului statului, libertatea oamenilor va fi restrînsă. Expunînd poziţia marxistă în problema statului, Gherea demască aşa-zisul rol binefăcător al statului în capitalism. (El critică şi lucrarea socialistului Hyndman, *Socialism şi sclavie*, în care nu era definit cu suficientă claritate rolul statului burghez ca exponent al clasei burgheze). Gherea se ridică împotriva lui Spencer, care, făcînd apologia libertăţii individului, afirma că socialismul va însemna o robie viitoare, înrobirea individului de către colectivitate. Dobrogeanu-Gherea arată că libertatea trebuie înţeleasă în mod concret-istoric, nu abstract. Omul depinde atît de mediul natural, cît şi *mai ales* de mediul economico-social şi el va fi liber, spune Gherea, doar atunci cînd va avea posibilitatea de a fi stăpîn pe rodul muncii sale, ceea ce se poate înfăptui doar în socialism, cînd producția va înceta de a mai fi jocul unor forțe oarbe necunoscute. Iar stăpînirea reală a naturii, accentua autorul, se va realiza și ea pe deplin în socialism, atunci cînd vor fi folosite la cel mai înalt grad cuceririle tehnice și științifice.

---

[7] C. Dobrogeanu-Gherea, *Concepţia materialistă a istoriei*, Bucureşti, 1892, p. 11.

[8] *Ibidem*.

[9] „Noua revistă română", vol. III, nr. 31 din aprilie 1901, p. 291.

[10] *Ibidem*, p. 294.

[11] În „Revista socială", anul I, nr. 7 din noiembrie şi decembrie 1884, nr. 8 şi 9 din septembrie 1885, nr. 12 din septembrie 1886 şi anul II, nr. 1 din noiembrie 1886.

* Critica lui Spencer a fost necesară şi importantă, întrucît el era mult folosit de ideologii burghezi. Maiorescu, de pildă, a tradus cîţiva ani mai tîrziu (1893) aceste lucrări, combătute de Gherea chiar la apariţia lor în limba engleză.

Trebuie subliniată valoarea din punct de vedere filozofic a criticii lui Gherea la adresa ideologiei retrograde și anarhiste. Ea rezultă, în primul rînd, din faptul că Gherea dezvăluie baza metafizică și idealistă a acestor concepții.

Reținem în acest sens critica lui Gherea la adresa lui I. C. Brătianu din articolul *Un răspuns d-lui prim-ministru I. C. Brătianu la discursurile sale de la Craiova și sala Ateneului în privința proprietății*. Trebuie remarcat că însuși titlul articolului indică însemnătatea lui deosebită : abordarea temei proprietății într-un răspuns *direct* dat ideologilor și politicienilor liberali.

În cuvîntările sale, I. C. Brătianu — se arată în articol —, întemeindu-se pe teoria proprietății individuale și a familiei, susținea că numai popoarele care au avut cultul familiei și al proprietății individuale au putut ajunge la o mare dezvoltare, că existența proprietății mari și a celei mici întemeiate pe principiul individualist este folositoare și necesară popoarelor. Or, arăta pe drept Dobrogeanu-Gherea, în afară de greșeala istorică, modul lui Brătianu de a pune problema e fals : ,,Chiar metoda logică a d-voastră, cu care vă slujiți pentru a dovedi, este cu totul greșită. Luînd doi factori care există, într-un timp dat, unul alături de celălalt, stabiliți într-un mod cu totul arbitrar între ei o legătură cauzală, că adică unul din factori e cauza și celălalt rezultatul, și la urmă considerați problema ca rezolvată''[12]. Dar, se arată mai departe, în felul acesta, prin alăturarea a două fenomene concomitente și considerarea în mod abstract a unuia drept cauză a celuilalt, se pot trage concluzii absurde. Exemplificînd, Gherea conchidea : ,,Înțelegeți dar, d-le Brătianu, că nu se pot lua două fapte izolate din istoria dezvoltării unui popor punînd între ele legătura cauzală, ci trebuie dovedit prin fapte istorice, prin probe logice, că unul din fapte este cauza celuilalt''[13]. Concluzie justă, care dovedește pătrunderea unor teze ale materialismului dialectic — elemente ale teoriei materialist-dialectice a cauzalității — cu aplicații la viața socială, concluzie care semnifica totodată și respingerea punctului de vedere idealist, metafizic în interpretarea problemei respective.

După aceleași criterii apreciază Gherea tezele lui Titu Maiorescu despre progres.

În conferința *Condițiile progresului în omenire* (1892), Titu Maiorescu, luînd ca punct de plecare ,,omul'', înțeles abstract, metafizic, rupt de condițiile sociale, încerca să dovedească ,,legea'' despre progres ca evoluție treptată, lină, dar nu a societății, ci a omului-individ, a intelectului său. Cu temei sublinia Dobrogeanu-Gherea că teza lui Maiorescu are un caracter metafizic[14]. Pe baza concepției materialiste a istoriei, Gherea arăta că progresul trebuie înțeles în condiționarea lui social-istorică și că în orînduirile împărțite în clase antagoniste el are un caracter contradictoriu.

---

[12] ,,Emanciparea'', nr. 3 din 1883, p. 46 ; vezi și C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, vol. V, București, 1927, p. 53.

[13] ,,Emanciparea'', p. 47 ; *Studii critice*, p. 54.

[14] *D. Maiorescu*, Articolul semnat cu inițialele C. D. G., în ,,Democrația socială'', anul I, nr. 23 și 24 din 1892.

„Cînd, în locul unui om abstract (cum proceda Maiorescu — *R.P.*), luăm ca punct de plecare oameni reali — arăta Gherea —, cum sînt ei, atît de diferiți, aparținînd la clase diferite și în luptă între ele; cînd luăm societățile omenești așa cum sînt ele în dezvoltarea lor istorică, — atunci ni se arată că progresul s-a realizat prin *lupte*, siluiri, împilări, jertfe, suferințe de tot felul, că el a adus în locul unor suferințe altele tot așa de mari uneori, cîteodată mai mici, cîteodată mai mari" [15]. Subliniind aceasta, socialiștii nu sînt împotriva progresului; ei vor să arate că în societățile bazate pe exploatare, realizarea „mulțumirii sufletești", socotită de Maiorescu în mod abstract drept criteriu al progresului, „era numai pentru o mică minoritate a societății" [16], conchide, pe drept cuvînt, Gherea.

Una dintre cele mai substanțiale critici ale lui C. Dobrogeanu-Gherea la adresa metafizicii și a idealismului o întîlnim în studiile consacrate criticii anarhismului: *Anarhia cugetării* (1891) și *Deosebirea dintre socialism și anarhism* (1901).

În primul din studiile citate, Gherea începea prin a semnala dificultatea unei critici a anarhismului. Aceasta se datora faptului că „anarhismul ca expunere teoretică și științifică nu există" [17]. Spre deosebire de socialismul științific, care, sublinia Gherea, „și-a găsit expresiunea în genialele scrieri ale lui Marx și Engels" [18], anarhismul nu a fost expus sistematic. Cauza, remarca ironic Gherea, constă chiar în anarhism, care „la cea dintîi încercare de sistematizare, la cea dintîi încercare de a-l trata mai științificește se arată ca o mare absurditate științifică, ca un mare nonsens"[19] În același timp, în rîndurile anarhiștilor există mari deosebiri de păreri, ca, de exemplu, Stirner, Proudhon, Bakunin (de reținut că Proudhon este trecut aici printre anarhiști, că nu este considerat socialist). Cu toate acestea, există un mod de a gîndi, de a cugeta caracteristic anarhismului în general, arăta în continuare Gherea. Asupra acestui mod, pe care-l caracterizează drept „simplism metafizic", își concentrează el atenția. Gherea aseamănă acest mod de a gîndi — metafizic — cu cel al socialiștilor utopici și, pentru a marca mai bine trăsăturile socialismului științific în comparație cu cel utopic și cu anarhismul, caracterizează metoda marxistă de studiere a fenomenelor sociale. Citatul prezintă interes: „Studiind societatea în toată complexitatea ei în timp și în spațiu, studiind istoria omenirii, toate formele sociale trecute, socialismul științific caută astfel legile mișcării, evoluțiunii omenirii, caută să-și explice factorii principali care au condiționat mișcarea și progresul omenirii, să-și explice cum a ajuns omenirea acolo unde e și într-un mod general, bineînțeles, care e acea formă socială către care merg neapărat societățile moderne, civilizate, societățile burgheze" [20]. Cu toate că Gherea limitează într-un anumit sens marea valoare științifică a marxismului, pe care o subliniază chiar în același pasaj, scoaterea în relief a caracterului științific al metodei marxiste de cercetare și interpretare a fenomenelor sociale are o importanță deosebită. Cu atît mai mult cu cît această metodă este contrapusă celei preconizate de anarhiști.

---

[15] „Democrația socială" nr. 24 din 1892.

[16] *Ibidem*.

[17] C. Dobrogeanu-Gherea, *Anarhia cugetării*, în „Critica socială", anul I, nr. 4 din 1892, p. 132.

[18] *Ibidem*.

[19] *Ibidem*.

[20] *Ibidem*, p. 135.

Gherea critică apoi metafizica, pe care se bazează ideile anarhiste. „Anarhiştii — arată el — desfac viaţa socială în categorii independente una de alta şi cugetă prin aceste categorii independente, fără a avea în vedere legătura strînsă ce există între categoriile sociale; astfel, viaţa socială în toată complexitatea ei reciprocă, dependenţa şi legătura tuturor factorilor sociali dispare pentru ei. Abstrăgînd un factor social real oarecare (statul, autonomia individuală etc.) din toţi ceilalţi factori, izolîndu-l de toată viaţa socială, fie pentru a arăta toate neajunsurile unuia, fie pentru a face un deziderat şi un ideal de luptă din altul, anarhismul supune această categorie izolată la acţiunea logicii, scoate din această categorie toate încheierile, toate consecinţele cele mai depărtate, şi încheierile şi consecvenţele astfel găsite le preface în formule obligatorii pentru el, pentru activitatea lui, fie ea revoluţionar-anarhistă în societatea contemporană, fie (ea) a unui cetăţean al societăţii viitoare”[21]. Din această contrapunere a metodei marxiste cu cea anarhistă rezultă limpede superioritatea şi caracterul ştiinţific al primei, a cărei valoare Gherea o accentuează în tot cursul lucrării.

Mai departe, Gherea întreprinde o analiză amănunţită a ideilor lui Max Stirner, scoţînd în evidenţă baza metafizică şi idealist-subiectivă a acestora. Pentru Stirner, subliniază autorul *Anarhiei cugetării,* totul se reduce la o entitate metafizică — *eul*; filozoful german „a căutat să prefacă o iluzie, o entitate metafizică, în realitate, într-o realitate a realităţilor, care i-a slujit ca punct de reazem şi de plecare pentru construirea unei societăţi noi”[22]. Acestei concepţii idealiste şi metafizice, Gherea îi opune filozofia marxistă. El arată limpede condiţionarea naturală şi — ceea ce trebuie în mod deosebit reţinut — cea socială a oricărui „eu”, dovedind inconsistenţa tezelor despre pretinsa independenţă a eului: „În realitate — scrie Gherea —, „eu” sînt un product al evoluţiei cosmice, sînt un fenomen care face parte din nesfîrşitul lanţ al fenomenelor naturale. Dar, fiind un rezultat al evoluţiei naturale, sînt totodată un product al evoluţiei sociale, sînt un product al organismului social, care el însuşi este un product, un caz special al evoluţiei universale”[23]. Continuîndu-şi critica printr-o serie de exemple plastice prin care demonstrează inconsistenţa teoriilor lui Stirner despre existenţa „eu”-lui absolut, rupt de mediul înconjurător (încă o dată: Gherea insistă mult asupra dependenţei „eu”-rilor de mediul *social*), autorul *Anarhiei cugetării* dezvăluie baza filozofică a anarhismului: idealismul subiectiv, metoda metafizică de gîndire şi cercetare a fenomenelor naturii şi societăţii.

Şi cealaltă lucrare a lui C. Dobrogeanu-Gherea îndreptată împotriva anarhismului se axează pe dezvăluirea substanţei filozofice idealiste şi metafizice a teoriilor anarhiştilor. În *Deosebirea dintre socialism şi anarhism,* autorul arată deosebirea radicală dintre socialişti şi anarhişti în considerarea principalelor categorii sociale: societatea, statul, morala etc. Fundamentala deosebire, preciza el, rezidă în felul în care este înţeleasă societatea. Pentru socialişti, societatea este un produs special al evoluţiei universale; ea e supusă legilor universale şi, în acelaşi timp, legilor sociale specifice. Societatea nu înseamnă nimic fără indivizii care o compun, fapt care nu neagă existenţa legilor sociale, pe care nu le recunosc anarhiştii. Ei nu resping în general evoluţia, dar se opresc la individ.

---

[21] *Ibidem.*

[22] *Ibidem.*, p. 149.

[23] *Ibidem.*

Ei admit legi biologice, fiziologice, psihologice, dar nu legi sociale. Ceea ce înseamnă idealism, conchidea, pe bună dreptate, Gherea. Din această poziţie idealistă şi metafizică ce contrapune, absolutizîndu-l, individul societăţii decurg teoria rolului hotărîtor al personalităţilor în istorie, tactica terorii individuale etc. Gherea analizează pas cu pas tezele teoretice şi practice anarhiste, dezvăluindu-le caracterul neştiinţific, idealist. Critica sa prezintă un interes special tocmai prin această reliefare a inconsistenţei teoretice a anarhismului, căruia îi este opusă filozofia marxistă.

În ansamblu, trebuie subliniat că C. Dobrogeanu-Gherea a înţeles şi a evidenţiat valoarea nu numai teoretică, ci şi practică a concepţiei marxiste, a metodei marxiste de cercetare. El a arătat strînsa legătură dintre materialism şi dialectică, punînd accent pe necesitatea de a folosi creator metoda dialectică în interpretarea fenomenelor sociale, aceasta fiind în interesul clasei muncitoare. În *Neoiobăgia,* făcînd un istoric al ideilor socialiste din România şi remarcînd deosebita însemnătate şi valoare a acestor idei, el scria : „Cauza, desigur, nu este în vreo deosebită superioritate intelectuală a reprezentanţilor acelui curent (socialist — *R.P.*), ci în faptul că, pe de o parte, ei reprezentau şi reprezintă interesele adevărate ale clasei muncitoare, iară, pe de altă parte, aveau o metodă de cercetare puternică şi sigură : metoda socialisto-marxistă”[24].

Bazîndu-se pe această metodă, Gherea a abordat şi problemele societăţii româneşti a vremii sale.

NECESITATEA ŞI POSIBILITATEA SOCIALISMULUI ÎN ROMÂNIA. DIALECTICA RAPORTULUI GENERAL-PARTICULAR

Împotriva adversarilor marxismului, care — plecînd de la faptul că în România nu exista un proletariat industrial puternic — susţineau imposibilitatea socialismului la noi, Gherea preciza că dezvoltarea industrială e însoţită inevitabil de creşterea proletariatului industrial şi că însăşi burghezia română, favorizînd dezvoltarea industriei, favorizează implicit şi creşterea proletariatului, prin urmare creează terenul pentru formarea socialismului (ca mişcare de idei, apoi ca orînduire socială). S-ar putea aduce ca argument împotriva socialismului, spunea Gherea, faptul că societatea nu poate trece în altă formă socială dacă nu are mai întîi pregătite formele societăţii viitoare şi că în România nu există nici formele viitorului pregătite, nici clasa proletariatului ca în Apus. În legătură cu aceasta Gherea încearcă o aplicare a ideii dialectice despre raportul general-particular în dezvoltarea socială.

Nu se ţine seama, arată Gherea, de faptul că termenul „societate” poate fi luat în două sensuri : unul mai general de *societate* şi altul mai restrîns, o societate, o *anumită* societate. Cînd se afirmă, spunea el, că societatea trebuie să aibă pregătite condiţiile materiale pentru a se trece la o nouă formă socială, se are în vedere omenirea ori o parte din omenirea civilizată, şi nicidecum o mică parte. În condiţiile în care lumea e angrenată în circuitul economiei capitaliste, un eveniment are repercusiuni în majoritatea ţărilor : „În faţa relaţiilor internaţionale de azi, care leagă toate naţiile culte ale Europei (şi chiar ale Americii), în faţa solidarităţii economice, mai ales prin care sînt legate, aşa că o criză în Londra poate să producă criză şi în România; în faţa relaţiilor comerciale internaţionale, în faţa drumurilor de fier a telegrafelor etc., o naţie, „o societate" din Europa poate fi privită ca o provincie, iar o ţară mică, de pildă România, trebuie să fie socotită drept un district al Europei. Deci România nu va putea să nu treacă la socialism cînd va trece şi Europa" [25].

---

[24] C. Dobrogeanu-Gherea, *Neoiobăgia,* Bucureşti, 1910, p. 6.

Gherea se menţine aici în limitele tezelor marxiste istoriceşte determinate despre posibilitatea transformării societăţii în direcţia socialismului în toate ţările sau, concomitent, în majoritatea lor. El susţine însă eronat că înainte de 1848 nu existau „puteri productive" care să fi venit în contradicţie cu formele sociale, că, deşi nu exista clasă burgheză, totuşi s-au făcut transformări sociale în sens burghez datorită influenţei relaţiilor internaţionale şi prin activitatea „unei pleiade de oameni talentaţi".

Gherea exagerează rolul influenţelor externe, nevăzînd că acestea nu-şi puteau exercita înrîurirea dacă nu existau condiţii interne propice. El ajunge mai departe la analogie între activitatea socialiştilor şi cea a paşoptiştilor, şi unii şi alţii militînd, după el, în absenţa condiţiilor materiale.

Interpretînd unilateral fenomenele legate de dezvoltarea economică, socială şi politică a ţării şi considerînd că „fondul" ar fi în genere dezvoltarea capitalismului în Europa, Gherea susţine eronat că în România formele ar fi apărut înaintea fondului (intern, de data aceasta). Spre deosebire de junimişti, el nu neagă însă utilitatea acestor forme instituţionale şi le găseşte o explicare în fondul general capitalist al Europei.

Valoros este însă faptul că socialistul nostru ajunge să-şi dea seama de problemele vitale care stăteau în faţa României. Una dintre ele este problema agrară, „importantă şi vitală" — spune Gherea —, dar nu unica vitală. „Problema agrară face parte din vasta chestie socială a ţării, e cuprinsă în ea ca o parte într-un întreg, şi nu invers cum par a gîndi unii din poporaniştii noştri" [26].

Iar problema cheie a dezvoltării ţării — condiţie de existenţă *sine qua non*, de a fi sau a nu fi, spune Gherea — este industrializarea ei.

Înţelegerea dialectică a locului problemei agrare în complexul economic-social al ţării este urmată la Gherea — după o analiză amplă — de concluzia că ţara noastră este o ţară cu un tip de dezvoltare capitalist. Ca atare, susţine el, „avem şi condiţii de existenţă pentru o mişcare socialistă" [27]. Cu o deosebită capacitate de înţelegere a raportului general-particular, teoreticianul socialist subliniază că „aceste condiţii sînt diferite de acelea din ţările capitaliste înaintate" [28]. Este pusă foarte clar în evidenţă ideea necesităţii de a ţine seama de împrejurările specifice ale ţării. „Avem — scrie Gherea — un substrat social format de dezvoltarea noastră capitalistă, care dă putinţa manifestării unei mişcări socialiste, dar acest substrat, după elementele sociale din care se compune, după relativa importanţă a acestor elemente, se deosebeşte de acel din Apus" [29].

Sarcinile socialiştilor — constată autorul — sînt în genere aceleaşi, principala fiind lupta împotriva exploatării şi construirea unei societăţi libere, drepte, fără exploatare. Dar problemele concrete cu care sînt ei confruntaţi sînt diferite. „Marx — remarcă gînditorul nostru — a arătat drumul cel larg pe care merg societăţile moderne, drum care le duce spre o altă formă de organizare socială ..., dar se înţelege că, oricît de genial şi pătrunzător ar fi fost, faţă de imensa complexitate a vieţii sociale nu putea să prevadă toate modificările şi toate devierile pe care fatal urma să le sufere societatea în mersul ei ...” [30].

---

[25] *Ibidem*.

[26] *Ibidem*, 8—9.

[27] C. Dobrogeanu-Gherea, *Socialismul în ţările înapoiate*, citat după ediţia din 1945, p. 38.

[28] *Ibidem*.

[29] *Ibidem*.

Aşa stînd lucrurile, înseamnă că „împrejurările în care se petrece lupta fiind deosebite, deosebită trebuie să fie întru-cîtva şi tactica practică” [31]. Astfel — precizarea merită a fi reţinută şi subliniată pentru optica dialectică pe care o vădeşte — „idealul social-democraţiei române, scopul ei final e acelaşi ca al celei apusene, metodele de luptă sînt în mare parte aceleaşi, metoda de cercetare a fenomenelor sociale, a mediului social, e aceeaşi — e metoda marxistă; dar această metodă urmează să se aplice unui mediu social deosebit de cel din Apus, de aceea şi rezultatele cercetărilor trebuie să fie altele” [32].

Argumentele lui C. Dobrogeanu-Gherea împotriva adversarilor socialismului iau în discuţie şi problema factorului conştient în dezvoltarea socială, gînditorul ridicîndu-se împotriva înţelegerii procesului trecerii de la capitalism la socialism ca un act „automat”, „mecanic”. „Aşadar, repet — scrie el — cînd zicem că societatea de azi evoluează către socialism, deducem convingerea noastră din condiţiunile în care se dezvoltă societatea de azi; dar una din condiţiunile acestei evoluţii, şi anume o condiţie de frunte, este propaganda socialismului ştiinţific, luminarea poporului asupra rolului lui istoric” [33].

Autorul reliefează marea valoare teoretică şi practică a socialismului ştiinţific: „Propaganda socialistă este nu numai una din condiţiunile de căpetenie pentru trecerea societăţii burgheze în societate socialistă, ci chiar *unicul* factor conştient. Cînd burghezul capitalist din Europa expropriază pe micii producători şi socializează producţia, de bună seamă nu ştie că astfel ajută prefacerea societăţii de azi în cea socialistă. Puterile care lucrează în societatea actuală şi o apropie de cea viitoare lucrează orbeşte, şi numai socialismul ştiinţific este un factor conştient” [34].

Accentuînd atît de mult asupra însemnătăţii socialismului ştiinţific, Gherea trage două concluzii din care rezultă *însemnătatea practică* a socialismului ştiinţific, care nu este însă factorul determinant al dezvoltării, acesta din urmă fiind de natură materială, economică. Din cele spuse, menţionează autorul, rezultă „ ... însemnătatea luptei socialiste, singurul factor conştient în mişcarea înainte a omenirii. Numai ea poate feri de o mulţime de greşeli, lămurind scopul şi mijloacele revoluţiei sociale, poate să scutească de mulţime de experimenţi. În scurt, socialismul ştiinţific poate face realizarea transformării sociale mai completă şi însoţită de mai puţine jertfe” [35]. De aici rezultă, de asemenea, datoria socialiştilor de a lupta ca să transforme societatea, pentru că „ ... depărtarea socialismului de pe cîmpul de luptă, încetarea luptei socialiste, a luminării şi organizării muncitorilor ar întîrzia schimbarea şi ar face-o mai nedesăvîrşită şi mai sîngeroasă”[36]. Pentru socialiştii români se pune deci, se arată mai departe, problema unei activităţi teoretice şi practice: „Sub cea dintîi înţelegem propaganda, răspîndirea ideilor socialismului ştiinţific, pregătirea oamenilor pentru transformarea socială. Sub cea de a doua, adică sub numele de activitate practică, înţelegem înrîurirea de-a dreptul asupra împrejurărilor materiale de trai ale muncitorilor, înrîurirea de-a dreptul asupra bazelor materiale ale ţării, asupra celor economice şi asupra celor politice, cu scopul: 1) de a face ca împrejurările materiale, bazele relaţiilor economice să fie cît mai potrivite pentru transformarea socialistă; 2) de a face ca împrejurările în care trăieşte muncitorul să se schimbe pe cît mai mult cu putinţă chiar de pe acum”[37].

---

[30] C. Dobrogeanu-Gherea, Prefaţă la lucrarea lui Kautsky, *Bazele social-democraţiei*, Bucureşti, 1911, pp. XIX–XX.

[31] C. Dobrogeanu-Gherea, *Socialismul în ţările înapoiate*, ed. cit., p. 39.

[32] *Ibidem*.

[33] „Revista socială”, I, nr. 10–11/1886, p. 396.

[34] *Ibidem*.

[35] *Ibidem*, p. 398–399.

Concluzia care se degajă din abordarea de către teoreticianul socialist a problemei perspectivelor de dezvoltare a ţării este că socialismul este şi posibil şi necesar în România, şi „chiar că este numaidecît trebuinţă de dînsul”[38]. Finalul lucrării *Neoiobăgia* constituie o mărturisire impresionantă a încrederii lui Gherea în viitorul socialist al unei Românii industriale, prospere.

„Acolo — scrie el — unde fierbe viaţa şi lupta, acolo unde strigătul strident al sirenei cheamă mulţimea muncitoare la muncă, acolo unde masele muncitoare în mine răscolesc măruntaiele pămîntului, unde ciocane uriaşe spulberă blocuri de oţel, unde pădurea de coşuri înălţată spre cer anunţă izbînda şi victoria muncii omeneşti asupra naturii, unde vapoare uriaşe spintecă oceanele, acolo unde în oraşe gigantice se zbat şi se izbesc pasiunile, se lovesc şi se ciocnesc ideile, se plămădeşte cultura formidabilă de azi şi cea imensă de mîine, acolo unde fierbe şi spumegă lupta uriaşă dintre muncă şi capital, din care trebuie să nască o lume nouă ... acolo şi numai acolo poate fi idealul nostru şi al ţării.

Toată frămîntarea şi lupta şi zbuciumul uriaş şi neîncetat de acolo nu sînt durerile care vestesc apropierea morţii, ci sînt frămîntările uriaşe şi durerile naşterii ...

Acolo naşte *viitorul*!”[39].

PROBLEME DE ESTETICĂ ŞI ETICĂ

Contribuţia lui Constantin Dobrogeanu-Gherea în istoria filozofiei româneşti s-a concretizat şi prin abordarea unor probleme de estetică şi etică, teoreticianul nostru profesînd idei materialiste în aceste domenii şi evidenţiind şi cu acest prilej valoarea teoretică şi practică a marxismului.

Estetica materialistă se defineşte, în raport de opoziţie cu cea idealistă, prin modul de înţelegere a frumosului în natură şi artă. Cu perseverenţă a combătut Gherea ideea existenţei unui frumos în sine, „pur”, respingînd din acest considerent concepţiile lui Platon, Kant şi Hegel. Este demn de remarcat însă că optica dialectică a lui Gherea i-a îngăduit ca — o dată cu critica viguroasă a esteticii metafizice şi idealiste — să recunoască faptul că, inconsecvenţi în metafizica lor, „unii din ei, oameni geniali, Kant ori mai ales Hegel, au avut unele vederi geniale în estetică"[40]. Afirmaţie care nu diminuează, ci, dimpotrivă, adînceşte valoarea atitudinii critice a lui Gherea faţă de estetica idealistă.

---

[36] *Ibidem*, p. 399.
[37] *Ibidem*, p. 400.
[38] *Ibidem*, p. 396.
[39] C. Dobrogeanu-Gherea, *Neoiobăgia*, ed. cit., p. 494.

Socialistul român susţine — în esenţă — că frumosul există în mod real, în natură, în viaţă şi că arta oglindeşte acest frumos. Trebuie subliniat însă că Gherea s-a ridicat împotriva înţelegerii simpliste, unilaterale şi vulgarizatoare a raportului artă — viaţă (societate). El arăta că artistul găseşte frumosul în viaţă, dar nu-l reproduce ca atare, ci-l filtrează prin concepţiile sale, determinate, la rîndul lor, de mediul social. Respingînd idealismul, Gherea a refuzat şi naturalismul, arătînd că arta nu este o copie fotografică a realităţii; reproducînd natura, arta se depărtează într-un fel sau altul de ea şi e numai relativ nenaturală, spune Gherea, insistînd asupra faptului că „arta e una din cele mai complexe manifestări ale spiritului omenesc şi totodată e foarte puţin supusă la legi ştiinţifice. Arta e departe de a avea axiome ca doi ori doi fac patru"[41].

Stabilind aceste principii — care evidenţiază o poziţie materialistă şi un spirit profund, un orizont larg — Gherea a fost preocupat în mod deosebit de a pune în relief determinarea şi menirea socială a artei şi literaturii.

În *Materialismul economic şi literatura*, scriere în care doar denumirea de „materialism economic" este eronată, conţinutul articolului fiind în esenţă valoros, el arăta că „structura economică a societăţii hotărăşte în primul rînd toate celelalte manifestări sociale ale ei, cum sînt organizaţia politică, religiunea, credinţa, morala, producţiile artistice"[42]. Lucrul e destul de greu de înţeles, remarcă autorul, mai ales în ceea ce priveşte arta, de aceea, continuă el, este necesar ca o analiză aprofundată să ştie să deosebească următoarele elemente diferite într-o creaţie literară: „Mai întîi e partea estetică în general, care face parte din domeniul psihologiei generale, pe urmă partea atît de importantă *personală*, specială fiecărui artist şi, în sfîrşit, partea socială, care mai ales e în legătură cauzală cu mediul economic al societăţii"[43]. Chiar dacă includerea „părţii estetice" în domeniul psihologiei generale este discutabilă, se cuvine să remarcăm că Gherea încearcă o definire precisă, care să ţină seama de complexitatea fenomenului, a creaţiei literar-artistice. El arată cu claritate necesitatea pentru cel care întreprinde analiza fenomenului artistic de a avea nu numai cunoştinţe aprofundate istorice, economice şi literare, „dar negreşit şi o intuiţie artistică, fără de care cele mai multe cunoştinţe nu vor fi de ajuns"[44].

Gherea sesizează primejdia căderii analizei artei în vulgarizare şi unilateralitate. Cu foarte multă putere de pătrundere, el scrie: „Din nenorocire, mulţi chiar din adepţii teoriei în chestie (ai marxismului — *R.P.*) nu-şi dau de loc seama de aceste greutăţi şi cred că au rezolvit în fond orice chestie literară numai prin farmecul *materialismului economic*, pe care ei îl prefac într-o formulă moartă; pentru ei, materialismul economic e un fel de iarba-fiarelor, prin care se poate deschide fără nici o muncă toate uşile tainice ale ştiinţelor sociale. Pentru ei, fiecare manifestare literară dintr-o anumită ţară şi epocă e aşa pentru că structura economică e aşa şi atîta tot, ce atîta bătaie de cap !"[45].

---

[40] C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, Edit. pentru literatură, Bucureşti, 1967, p. 366.

[41] C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, Edit. tineretului, f. a. p. 30.

[42] *Antologia gîndirii româneşti, Secolele XV—XIX*, partea a II-a, Edit. politică, Bucureşti, 1967, p. 797.

[43] *Ibidem*, p. 798—799.

[44] *Ibidem*, p. 799.

De aici rezultă şi marea încredere a socialistului nostru în forţa gîndirii marxiste şi răspunderea mare pe care o au adepţii acesteia în a o aplica în analiza diferitelor fenomene sociale, în speţă a celor artistice-literare. *Expressis verbis*, Gherea previne împotriva dogmatismului : „E foarte important de ştiut că structura economică a societăţii hotărăşte în primul rînd felul manifestărilor ei sufleteşti, cum e, spre pildă, literatura, dar această constatare importantă nu trebuie să se prefacă într-o dogmă, ci într-un metod de cercetare ulterioară"[46]. Şi, în acelaşi spirit, subliniind valoarea marxismului, el arată : „Această teorie atît de roditoare dacă e înţeleasă ca metodă de cercetare, e stearpă dacă e luată drept dogmă ; în acest din urmă caz, ea adoarme spiritul de cercetare în loc de a-l stimula. De aice urmează deci că adepţii materialismului economic nu trebuie să-l înţeleagă ca o dogmă, căci potrivnicii lui nu trebuie să acuze teoria pentru greşelile şi neabilitatea adepţilor ei"[47].

Gherea propune să se pornească, metodologic *, *de la opera de artă* ca atare, pentru a ajunge la mediul social ; să nu *coborîm* de la mediul natural şi social pînă la opera de artă, ci să ne *ridicăm* cu analiza de la operă la mediu. Punctul de vedere al lui Gherea este deci mult mai nuanţat şi deplin justificat din perspectiva unei teorii a culturii. Arta este creaţie prin excelenţă, creaţie a unor raporturi noi de lucruri şi idei. Ca atare, Gherea parvine la cercetarea *raportului creaţie (operă) — creator*, raport fundamental în orice teorie a culturii. Prin aceasta nu este negat determinismul social al operei literar-artistice sau culturale ; el este însă mediat de o serie de alţi factori. Actul cultural, ca produs finit, devine astfel rezultatul unui paralelogram de factori complecşi (deşi structurabili) din perspectiva deterministă materialistă pe care Gherea o promovează. Esteticianul român schiţează, în acest fel, o teorie a factorilor culturali, nereductibilă doar la un singur factor, obiectiv, extraestetic : cel social. Numai necesităţile polemicii şi ale precizării exprese a propriei poziţii l-au condus la sublinierea apăsată, uneori pînă la îngroşare, a rolului determinant — *în ultimă instanţă* — al factorului social, aşa cum o întîlnim în dese pasaje ale operei sale.

Aşa cum s-a remarcat în literatura de specialitate, poziţia lui Gherea cunoaşte o anumită evoluţie de la studiul din 1886, *Personalitatea şi morala în artă*, pînă la cele din 1896—1897, după care, practic, interesul său se deplasează de la problemele de teorie a culturii, de estetică şi critică literară, spre cele de sociologie, care-l acaparează tot mai mult. Perspectiva estetică a actului critic-interpretativ al operei de artă nu a fost eludată niciodată, atît doar că, în primele sale studii, nu-i acordă prioritate metodologică practică, așa cum o va face mai tîrziu. Complexitatea dezvoltării culturii românești de la finele secolului al XIX-lea punea, deopotrivă, la ordinea zilei, în evaluarea critică a operelor literar-artistice, și alte valori, alături de cea estetică, promovată de estetica junimistă. C. Dobrogeanu-Gherea va ridica, în acest context, o problemă mai complexă de domeniul teoriei culturii : cea a *interdependenței valorilor* : etice, estetice, politice (istorice), pe terenul căreia își precizează liniile de forță ale concepției sale estetice. Punctul primar al discutării problemei interdependenței valorilor l-a constituit analiza temei *moralității în artă*, într-o controversă cu T. Maiorescu, adept al tezelor „esteticii metafizice" („arta ca ficțiune ideală", „emoțiunea impersonală" etc.).

---

[45] *Ibidem.*

[46] *Ibidem.*

[47] *Ibidem*, p. 800.

* În paginile următoare am utilizat cîteva din rezultatele unei cercetări mai recente, consacrată gîndirii estetice a lui C. Dobrogeanu-Gherea (Gheorghe Epure, *C. Dobrogeanu-Gherea — moralitatea creaţiei artistice* în vol. *Cultura, creaţia, valoarea — dominante ale filosofiei româneşti*, Edit. Eminescu, Bucureşti, 1983, p. 109—112).

Moralitatea artei (concept cu o sferă mai largă decît eticul, cuprinzînd, deopotrivă, și social-politicul) — demonstrează Gherea — este consecință a condiționării ei sociale, căci creatorul de artă are convingeri, principii proprii, ca influențe ale mediului în care trăiește, respiră atmosfera morală a societății, încît, „subiectele ce va alege, felul cum le va lucra, vor purta pecetea mijlocului social ce înconjură pe artist"[49]. Un om credincios, își ilustrează Gherea ideea, un artist religios va putea face o satiră genială împotriva ateilor, dar nu va putea face niciodată o satiră cu adevărat artistică împotriva religiei, pe care o crede sfîntă și bună. Creația artistului reproduce caracterul său personal, are o pecete individuală proprie.

Elementul moral (cel politico-social) în artă este în funcție de împrejurările reale ale existenței creatorului operei respective, filtrate însă prin personalitatea acestuia. *Creatorul* (raportat la mediul său social) deține un rol primordial în *creația* literar artistică și culturală propriu-zisă ; arta nu este „morală" în sine („an sich"), în afara artistului creator, altfel am considera-o drept o entitate metafizică.

Dar valoarea unei opere de artă și influența ei asupra mediului care a determinat-o nu rezidă doar în „moralitatea" ei, în mesajul pe care-l transmite, în ideile pe care le comunică, ci este, deopotrivă, și o funcție a elementului estetic. Orice sentiment, orice manifestare a vieții individuale — arată Gherea — poate deveni subiectul unei lucrări artistice, doar cu condiția ca tratarea acestui subiect să fie „în adevăr artistică".

Interdependența valorilor se manifestă în multiple forme. Dacă operele de artă cu adevărat mari sînt în general „moralizatoare", există, de asemenea, opere realizate artistic care să aibă influențe „demoralizatoare". Un mediu social „imoral" va corupe arta, va produce opere artistice „nemorale", care vor avea o înrîurire „demoralizatoare" asupra societății.

Dar această interdependență a valorilor nu anulează autonomia — *relativă* — a esteticului, ca valoare specifică a artei.

Deși concepția estetică a lui Gherea este de esență sociologică, el nu rămîne cantonat strict și exclusiv în această perspectivă, și ocolește cu abilitate arcanele ei sociologizante. Militînd pentru interdependența valorilor în analiza specificului artei ca *produs cultural*, el promovează ferm punctul de vedere al *ireductibilității valorilor*. „Moralitatea" artei — reflex al condiționării ei sociale — nu este condiția necesară și obiectivă a valorii estetice, ci invers. „Patriotismul, ca și oricare altă manifestare a vieții individuale și sociale — își precizează Gherea poziția —, poate să fie subiectul unei lucrări artistice, numai tratarea acestui subiect trebuie să fie în adevăr artistică"[48]. La determinarea valorii de ansamblu a unei opere de artă participă un complex de laturi, fiecare cu specificul său propriu. „Așadar, opera artistică va fi cu atît mai moralizatoare cu cît va fi mai mare elementul moral întrupat în ea și cu cît execuția ei va fi mai genială"[49].

Gherea previne aici asupra unei încheieri pe care o trag partizanii „artei pentru artă" : dacă puterea moralizatoare a unei opere artistice e cu atît mai mare, cu cît opera e mai realizată estetic, nu poate rezulta că arta are putere moralizatoare în sine. *Arta în sine* este tot atît de puțin moralizatoare cît este de folositor, de pildă, cuțitul *în sine*. „Pentru o operă artistică moralizatoare se cer deci două condiții : înălțarea morală și ideală a artistului și puterea creatoare, geniul. Una singură dintrînsul nu ajunge"[50] ;

În lumina acestor idei, a apărat Gherea principiul artei cu tendință — tendință rezultată din fondul de gîndire al operei de artă care oglindește un anumit mediu social — împotriva teoriei idealiste a artei pentru artă. Totodată, făcînd distincțiile necesare, el a respins tezismul în artă — deci ceea ce s-ar putea numi scrisul sau „arta" de serviciu.

Creația artistică fiind rezultanta influenței mediului natural și social, aceasta va exprima tendințele acestui mediu : ale epocii, ale societății în care trăiește creatorul. „Artă fără tendință n-a existat, nu există, nu va exista" [51]. Dar, previne Gherea, este imposibil, practic și teoretic, a opera o deosebire între idei și tendințe, pe de o parte, și artă, pe de alta, deosebire care ar duce la concluzia că ideile sociale își au cîmpul lor mărginit, ca și arta pe al său. Postulatul lui Gherea este cel al unității valorilor. Teziștii, în polemica lor împotriva esteticilor metafizice, care socoteau arta ca ceva divin, impersonal uman, consideră, în schimb, că arta ar fi o creație ca oricare alta, căzînd în greșeala contrară, de a spune că însușirea artistică nu se deosebește prin nimic de oricare altă operație intelectuală (de a învăța aritmetica, de pildă).

Binecunoscuta polemică cu Titu Maiorescu și partizanii acestuia a avut ca rezultat cunoașterea unor idei marxiste și a semnificat o critică pertinentă la adresa concepțiilor idealiste și metafizice despre artă. Iar ideile lui Gherea despre menirea socială a artei, despre rolul artistului-cetățean — importante și cu ecou puternic în epocă — își păstrează pe deplin actualitatea. La fel ca și unele din articolele sale de critică literară care — deși nu lipsite de unele erori ale sociologismului vulgar, împotriva căruia însuși gînditorul se pronunțase — au valoarea unei calde pledoarii pentru arta militantă, pusă în slujba unor înalte idealuri de progres și dreptate. De unde și interferența, în gîndirea lui Gherea, a problemelor de etică, cu cele de estetică.

---

[48] C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, Editura tineretului, p. 30.
[49] *Ibidem*, p. 38.
[50] *Ibidem*.
[51] *Ibidem*, p. 79.

Ca şi în cazul artei, C. Dobrogeanu-Gherea a pus în lumină, în spirit marxist, condiţionarea socială, caracterul de clasă al moralei, al concepţiilor etice: „întreaga viaţă a societăţii (morala, gîndirea, instituţiile ei juridice şi politice etc.) — scria el — sînt condiţionate şi hotărîte de organizaţia economică a societăţii, de modul cum se produc şi se distribuie bogăţiile în societate"[52].

Morala are a răspunde la întrebările („chinuitoare întrebări" — spune Gherea) despre ceea ce e bine sau rău. Răspunsul ştiinţific privind sancţiunea morală a faptelor omeneşti îl dă marxismul, care priveşte fenomenul în determinările lui istorice. Gherea remarca cu îndreptăţire că în societăţile împărţite în clase antagoniste, există o morală retrogradă — a claselor care încearcă să se opună mersului înainte al istoriei — şi o morală înaintată, superioară, reprezentantă a claselor luptătoare pentru progres. Constatarea îl duce pe gînditorul marxist la exprimarea — din nou şi cu o deosebită forţă — a valorii socialismului, de data aceasta pe plan moral. El scrie: „O epocă istorică se deosebeşte prin felul traiului material al oamenilor şi fiecărui fel material de trai îi corespunde o anume ideologie, o anume etică. Fiecare epocă istorică are deci şi o etică a ei proprie. Această etică nu e omogenă pentru toată societatea, după cum nu e omogenă nici societatea însăşi, ci e împărţită în clase, care prin lupta lor dau întregul conţinut al istoriei. Din aceste clase, unele, prin traiul şi lupta lor socială, sînt regresive, tind să ducă societatea îndărăt, iar altele sînt progresive adică prin traiul şi lupta lor duc societatea spre progres şi lumină; şi după cum e tendinţa socială a claselor, aşa e şi etica lor. În fiecare epocă istorică există astfel o etică inferioară şi o etică superioară; aceasta din urmă reprezintă tocmai aspectul etic al luptei acelei epoci spre progres, spre lumină... Pentru epoca în care trăim, această activitate şi luptă, şi idealurile ei înalte, şi etica ei superioară se rezumă în cuvîntul *Socialism*"[53].

Aceste teze contrastau violent cu interpretările idealiste ale moralei, larg şi perseverent răspîndite de ideologii claselor dominante ale timpului, de cercurile teologice.

Ca şi ceilalţi socialişti ai vremii, C. Dobrogeanu-Gherea s-a pronunţat şi în problemele religiei. Astfel, în 1890, ocupîndu-se de cauzele pesimismului în literatură şi viaţă, el nota şi explica, printre altele, fenomenul misticismului religios. El critica interpretarea idealistă, care considera că misticismul religios contemporan ar fi fost provocat de faptul că ştiinţa, deschizînd omului imense orizonturi, nu-i poate da răspunsuri la întrebări vitale, şi atunci, decepţionat, omul se întoarce la religie. „Stranie logică şi stranie căutare de idealuri! — replica Gherea. Ştiinţa deschide imense orizonturi pentru idealuri măreţe şi, în loc de a se ridica tot mai sus şi mai sus, lucrînd pentru lărgirea acestor orizonturi imense, misticul modern se întoarce la religiune şi se mulţumeşte cu explicări şi cu ipoteze copilăreşti ce n-au pic de verosimilitate"[50]. Ironic, criticul socialist compară: „Aşa ar fi cu un şoim care, fiindcă nu poate să-şi înalţe zborul mai sus de piscurile înalte ale Alpilor, decepţionat, s-ar lăsa jos pe pămînt şi ar începe să mănînce grăunţe împreună cu găinile, raţele şi gîştele, ajungînd o pasăre de curte. Stranie prefacere!"[54]. Care este cauza misticismului modern? ,,Explicarea acestui fapt atît de straniu — scrie Gherea — o găsim iarăşi în organizaţia socială''[55]. ,,Întocmirea socială modernă, făcînd pe om aşa de atîrnător, creează un teren pentru religiune şi pentru misticismul religios''[56]. Cu toate că Gherea limitează această explicaţie şi nu relevă mai în profunzime rădăcina socială a religiei, cele spuse de el erau un pas înainte în evoluţia concepţiilor antireligioase din ţara noastră.

---

[52] *Antologia gîndirii româneşti*, ed. cit., p. 802

[53] „Viitorul social", anul I, vol. 1 din 5 dec. 1907, p. 413—414.

[54] C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, vol. I, E.S.P.L.A., Bucureşti, 1956, p. 142.

Este interesantă, de asemenea, explicarea de către Gherea a diferitelor forme de misticism, în funcţie de orînduirea socială. ,,Aşa, în evul mediu — scrie el — felul atîrnării sociale era *personal*. Omul medieval atîrna de persoana baronului feudal, de rege ori împărat. În religiune, D-zeul medieval a fost asemenea personal. D-zeu era sever, pedepsitor, puternic şi totodată bun, drept. D-zeu era combinaţiunea unui stăpîn real, pe care îl avea omul înaintea ochilor, şi a unui stăpîn ideal, aşa cum ar fi dorit să-l aibă. Atîrnarea socială modernă nu e personală, omul nu depinde de o persoană hotărîtă, ci de ceva vag, nedefinit, de ceva misterios pentru el, despre al cărui caracter nu poate să-şi dea seama, pe care e nevoit să-l numească cu nişte cuvinte vagi ca «*soartă*», «*noroc*», «*împrejurările vieţii*» etc., de aceea şi misticismul religios al omului modern e nehotărît, vag. Dumnezeul misticului modern e ba natura, ba suprema iubire, destăinuirea, nemurirea etc.''[57]. Deşi, după cum se vede, Gherea se referă la misticismul unor oameni de ştiinţă şi literaţi şi nu analizează problema în ansamblul ei, important este că el caută explicaţii de ordin social, care depăşesc vechile interpretări.

◆

Locul şi rolul lui Constantin Dobrogeanu-Gherea în istoria filozofiei româneşti se definesc prin următoarele caracteristici: evidenţierea valorii marxismului ca filozofie unitară despre lume şi societate, cu accent pe problemele dezvoltării istorico-sociale; critica bazelor idealiste şi metafizice ale unor concepţii burgheze şi anarhiste; încercarea de interpretare, în lumina dialecticii materialiste, a societăţii româneşti şi a căilor ei de dezvoltare; fundamentarea esteticii materialiste prin reliefarea raporturilor de determinare societate-artă şi sublinierea influenţelor lor reciproce.

---

[55] *Ibidem.*
[56] *Ibidem.*
[57] *Ibidem.*
[58] *Ibidem*, p. 143.

3. IOAN NĂDEJDE

Publicist, istoric, jurist, I. Nădejde (1854—1927) a făcut parte din mişcarea socialistă în ultimele două decenii ale secolului trecut.

După ce a fost destituit din învăţămînt din cauza convingerilor sale socialiste, el a jucat un rol însemnat în publicistica socialistă (în special la „Contemporanul"). Prin articolele sale — *Ce ştim despre lume ?*, *Este oare spirit ca ceva deosebit de materie ?*, *Este sau nu Dumnezeu ?* — etc.,— I. Nădejde a contribuit la răspîndirea teoriilor ştiinţifice în domeniul ştiinţelor naturii, al ateismului, la combaterea obscurantismului şi a misticismului. A scris lucrări de istorie şi drept (*Viaţa lui Ştefan cel Mare şi cel Bun, Domnul Moldovei 1456—1504, cu un apendice despre starea socială a Moldovei în acel timp*, 1883 ; *Schiţă despre Miron Costin şi vremea lui*, 1888 ; *Din dreptul vechi român*, 1898 ; *Originea dreptului consuetudinar român*, 1900) şi manuale şcolare. Deşi nu lipsit de confuzii şi greşeli, I. Nădejde a ţinut conferinţe şi a scris articole de popularizare a marxismului. A tradus integral lucrarea lui Engels, *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*. În 1893 el a publicat o traducere a *Manifestului Partidului Comunist* cu titlu schimbat (*Manifestul socialist*) şi cu un *Adaos*, în care încerca să arate posibilitatea aplicării ideilor *Manifestului* în condiţii diferite de loc şi de timp. După ce în 1899 trădează mişcarea socialistă, I. Nădejde duce o companie de denigrare a ei, renunţînd totodată la preocupările ştiinţifice.

MATERIALISMUL ŞI ATEISMUL LUI NĂDEJDE

Poziţia filozofică a lui I. Nădejde este constant şi hotărît materialistă. Apărînd principiul materialist al infinităţii Universului, care este de natură materială, el scria : „Materia e veşnică, adecă fără început şi fără sfîrşit. N-a fost un timp cînd să nu fi fost materia, după cum nu va fi un timp cînd să nu mai fie. Nu putem presupune că materia a avut un început, căci aceasta ar însemna că s-a făcut din nemică"[1]. De aici, şi respingerea energică a creaţionismului : „din nemică nu se poate face ceva. Acest adevăr cunoscut de cei vechi şi arătat de Lucreţiu prin vorbele de *nilo nil* (din nemică nemică) e dovedit pe deplin de ştiinţă şi acum nimeni nu se mai îndoieşte despre dînsul. Materia neputîndu-se nimici, nu putem crede că va veni o vreme cînd să nu mai fie materie"[2].

I. Nădejde a consacrat multe pagini din studiile sale sublinierii legăturii indestructibile dintre materie şi spirit, raportului dintre materie şi mişcare, insistînd îndeosebi asupra combaterii argumentelor teologice care susţin existenţa unei forţe supranaturale, a lui Dumnezeu.

---

[1] *Antologia gîndirii româneşti, Secolele XV—XIX*, partea a II-a, Edit. politică, Bucureşti, 1976, p. 809.

[2] *Ibidem.*

Ridicîndu-se împotriva părerilor apărătorilor religiei cu privire la pretinsul caracter imoral al poziţiei ateilor, Nădejde sublinia că „morala poate fi întemeiată pe baze cu totul ştiinţifice" [3] şi că educaţia religioasă este primejdioasă, deoarece, „dacă se deprind copiii a cunoaşte binele şi răul numai după poruncile date de Dumnezeu, îndată ce luminîndu-se mai mult vor lepăda această credinţă vor fi lipsiţi de un mijloc de a cunoaşte binele şi răul, vor crede că pot face orice de vreme ce au scăpat de *varga lui Dumnezeu*. Întocmai aşa se petrece lucrul şi cu copiii care nu se deprind a cunoaşte binele şi răul decît ca lucruri îngăduite ori oprite de părinţi. Negreşit că asemenea copii, îndată ce scapă de sub aripile părinteşti, sînt pe valurile lumii ca o corabie fără busolă şi fără cîrmaciu" [4].

Ideea era deosebit de importantă, ea coroborîndu-se cu o strînsă argumentare ştiinţifico-ateistă. Susţinătorii religiei, arăta gînditorul nostru, consideră că existenţa lui Dumnezeu este dovedită în special prin două argumente : primul, care pornind de la părerea că aşa cum orice lucru are un început, fiind făcut de cineva, la fel şi lumea trebuie să fi avut un început, să fi fost făcută de cineva ; al doilea — argumentul teleologic — care socoteşte că lumea ar fi fost realizată după un plan şi ca atare fiinţa creatoare ar fi inteligentă.

„În privinţa argumentului întîi — răspunde Nădejde — te prinde mirarea cum de nu se împiedică cei ce-l întrebuinţează de o urmare foarte vădită a lui. Anume ce pot răspunde oare aceşti teologi celor ce i-ar întreba : Bine, ziceţi că nu poate să fie ceva fără a fi fost făcut de vreo fiinţă mai veche. Atunci daţi-vă osteneala de ne spuneţi cum de nu vă puneţi tot această întrebare şi în privinţa lui Dumnezeu. Noi, luînd raţionamentul d-voastră, vă vom întreba : cine a făcut pe Dumnezeu ? Nu vă încercaţi să faceţi excepţie pentru dînsul, căci noi tot cu acelaşi drept putem face excepţie pentru materie" [5]. Dacă se doreşte de către teologi să se admită că Dumnezeu este dintotdeauna, atunci — continuă autorul — argumentul lor este un sofism, admiţînd ceea ce trebuie să dovedească, „*adică că orice lucru trebuie să aibă un făcătoriu*" ; „şi mai mult încă te miri cînd vezi că peste cîteva vorbe dau cu piciorul în însuşi principiul citat, zicîndu-ne că Dumnezeu este fără să fi fost creat" [6].

Nădejde respinge şi părerile neştiinţifice despre Dumnezeu ca prim motor al materiei ; el arată că acest argument porneşte de la premisa, pe care ştiinţa a dovedit-o ca falsă, despre materie ca fiind inertă. Or, replică socialistul român, ştiinţa arată că „materia, precum este eternă, este de asemenea din eternitate în mişcare şi că mişcarea n-are început după cum n-are nici materia însăşi" [7].

În privinţa argumentului teleologic, Nădejde arată că mişcarea astrelor şi eventuala dispariţie a planetei Pămînt (autorul român scrie aici ca şi Engels în *Dialectica naturii*), distrug cu totul ideea despre cauza inteligentă a Universului, pe cînd prin cauze materiale astfel de fenomene pot fi explicate. „Aşa fiind — exclamă Nădejde — , întrebăm pe orice om care voieşte să judece fără ca patima să-i astupe mintea şi fără ca îndărătnicia să-l facă a nu putea cîntări argumentele altora, întrebăm, zic, dacă mai poate fi vorba de plan inteligent în lume, dacă mai este undeva o fiinţă atotputernică, atotştiutoare, prea bună, care se îngrijeşte de oameni şi de cel mai mic vierme ce se tîrîie în noroi? Mi se pare că, faţă cu drama îngrozitoare repetată în infinitul spaţiului şi a timpului, orice încercare de a mai admite existenţa unei cauze inteligente ar trebui să piară! Nu, nu este Dumnezeu, în zadar îl caută învăţaţii, cerurile sînt mute, materia în mişcare face şi desface fatal (necesar, obiectiv — *R.P.*) lumi în spaţiu şi în timp!"[8].

---

[3] *Ibidem.*

[4] *Ibidem*, p. 809—810.

[5] *Ibidem*, p. 814.

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem*, p. 816.

Dar cum se explică atunci existenţa şi persistenţa credinţelor religioase, cînd ştiinţa le dovedeşte netemeinicia?

Luînd în discuţie problema cauzelor religiei, Nădejde arăta în 1892 că aceasta are trei izvoare: modul deformat în care oamenii primitivi îşi explicau diferite forme psihice; al doilea izvor, legat de primul, sentimentul de neputinţă al omului la începutul existenţei şi istoriei sale în faţa puterilor naturii. Pînă aici, era reluată — după cum se vede — vechea explicaţie iluministă. Mai departe însă se spune: „Al treilea izvor, în sfîrşit, este simţul de slăbiciune faţă cu puterile sociale, a căror jucărie de la o vreme e omul, şi nu va putea seca acest izvor din urmă pînă ce mai întîi nu va vedea omul limpede jocul puterilor sociale şi putinţa de a le stăpîni ca şi pe cele naturale"[9]. Important este că această posibilitate de a înţelege „jocul puterilor sociale" este legată de lupta concretă a muncitorimii, de înlăturarea exploatării, pentru că — se scrie în continuare — socialiştii nu trebuie să ducă acelaşi *mod*, acelaşi *tip* de propagandă ca şi gînditorii atei burghezi; „Prin urmare, a ne lega de religie şi a face, după modelul liber-cugetătorilor burghezi, gură şi a înjura religia şi sfinţii ei, pe lîngă a pisa apă în piuă, înseamnă a îndepărta de la lupta pentru emancipare pe cei care cred încă şi pe care prin înjurături nu-i vei face să nu creadă, iar prin explicări ştiinţifice nu-i vei face să înţeleagă"[10]. I. Nădejde observa că aceasta nu înseamnă renunţarea la propaganda ateistă, ci accentuarea însemnătăţii hotărîtoare a luptei proletariatului pentru îmbunătăţirea situaţiei sale în măsura posibilă în cadrul orînduirii capitaliste şi pentru cucerirea puterii politice în vederea lichidării exploatării: „Din cele spuse pînă aici nu urmează nici că trebuie să făţărim credinţa religioasă, nici că nu trebuie să răspîndim cunoştinţe ştiinţifice în privinţa problemelor dezlegate într-un fel, cum ştim, de religie. Dar înseamnă ca să stăruim mai presus de toate pentru a face pe muncitori să-şi înţeleagă pricina suferinţelor, să vadă că toate felurile de pleasture propuse de partidele burgheze nu pot lovi răul la rădăcină şi că deci trebuie să se unească între dînşii şi să lupte pentru îmbunătăţirea stării lor, întrucît e cu putinţă, şi pentru cucerirea puterii politice, care să le slujească apoi ca unealtă de dezrobire desăvîrşită"[11].

DESPRE GENEZA ŞI VALOAREA MARXISMULUI

Ca şi C. Dobrogeanu-Gherea, Ioan Nădejde a înţeles şi a pus în lumină marea valoare teoretică şi practică a marxismului, îndeosebi a concepţiei marxiste despre dezvoltarea socială, insistînd asupra caracterului ei dialectic şi materialist, în raport cu unul din izvoarele ei — anume filozofia clasică germană. Într-o conferinţă din 1892, referindu-se la Hegel, el evidenţia — pe baza textelor lui Engels — valoarea dialecticii hegeliene. Filozofia lui Hegel este idealistă — scrie Nădejde — dar dacă filozoful german „ar fi rămas numai la atîta (la idealism — *R.P.*), apoi n-am putea vedea ce rol a putut juca în dezvoltarea lui Marx şi Engels şi deci la întemeierea teoriei lor materialiste pentru explicarea fenomenelor istorice. Dar Hegel nu era om de rînd şi metoda lui de cercetare, metoda dialectică, a dat armele cu care s-au sfărîmat toate absoluturile, şi între acestea şi sistemul lui Hegel, pe care acesta, în contrazicere cu metoda sa, îl declară ca adevăr absolut"[12]. Şi mai departe : „Acei ce puneau valoare pe sistemul lui Hegel puteau fi oricît de conservatori, şi Hegel face parte din aceştia ; acei care, dimpotrivă, puneau mai mult temei pe metodă puteau fi oricît de progresişti şi de revoluţionari"[13]. Printre aceştia se aflau Marx şi Engels. Este interesantă apoi redarea de către autor a dificultăţilor filozofice ale tinerilor hegelieni : „Aceşti hegelieni progresişti au fost nevoiţi să se întemeieze pe materialismul englez şi francez în lupta lor cu religia şi cu absolutismul. Lucrul nu mergea fără încurcătură, deoarece după Hegel natura este « o exteriorizare » a ideii absolute, a spiritului, a lui Dumnezeu, dacă voiţi, pe cînd după materialişti, dimpotrivă, natura este eternă şi spiritul e o creaţiune a naturii, şi nimic mai mult"[14].

---

[8] *Ibidem*, p. 817.
[9] *Ibidem*, p. 822.
[10] *Ibidem*, p. 823.
[11] *Ibidem*.

După ce arată influenţa cărţii lui Feuerbach, *Esenţa creştinismului*, asupra evoluţiei filozofice a lui Marx şi Engels, Nădejde menţionează că „Marx şi Engels, deşi pentru scurt timp fermecaţi de Feuerbach, îşi veniră în fire şi chiar la 1845, în *Sfînta familie*, se arătară în mare parte mai înaintaţi decît Feuerbach"[15]. Şi concluzia : Marx şi Engels au creat o nouă filozofie, preluînd şi dezvoltînd, pe baze materialiste, dialectica hegeliană.

Toate aceste lucruri, spuse la noi în 1892 (la care se adaugă foarte lungi citate din lucrările lui Engels), au o deosebită însemnătate în primul rînd, prin faptul că redau texte originale din opere de bază ale filozofiei marxiste, prin faptul că subliniau însemnătatea concepţiei filozofice a lui Marx şi Engels în istoria filozofiei — materialismul dialectic, legătura şi în acelaşi timp depăşirea de către această nouă concepţie filozofică a întregii dezvoltări filozofice anterioare.

Nădejde nu este scutit de unele interpretări eronate în afirmaţiile sale. Astfel, el considera, în unele formulări confuze, că lumea ar fi un „ce" care s-ar prezenta cînd sub formă de materie, cînd sub formă de spirit. De asemenea, încercînd să marcheze, prin exemple concrete, deosebirea dintre dialectică şi sofistică, Nădejde absolutizează calea luptei legale a proletariatului.

Dincolo de aceste limite, trebuie remarcat că I. Nădejde a subliniat şi însemnătatea concepţiei marxiste privind dezvoltarea socială. În interpretarea istoriei, concepţia marxistă aduce lumină, fiind — după expresia plastică a lui Nădejde — firul Ariadnei care călăuzeşte pe cercetător în labirintul fenomenelor istorice.

---

[12] *Ibidem*, p. 820.

[13] *Ibidem*.

[14] *Ibidem*.

[15] *Ibidem*, p. 821.

Nădejde relicfează îndeosebi că teoria marxistă despre dezvoltarea socială este — spre deosebire de cele anterioare ei — și materialistă, și dialectică. Dezvoltarea științelor, spune el, aduce noi dovezi „în sprijinul concepției geniale a lui Marx și Engels”. Dar Nădejde face confuzii și ajunge uneori la exagerări. Astfel, neînțelegînd — ca și Gherea, de altminteri — pe Engels, el afirmă că nu întotdeauna modul de producție a fost factorul hotărîtor în dezvoltarea socială, că pe primele trepte ale organizării sociale omenești determinante ar fi fost relațiile sexuale. Totodată, el arată că într-o societate viitoare, socialistă, nu modul de producție va fi factorul determinant al dezvoltării sociale, ci ideile și sentimentele oamenilor.

◆

Contribuția lui Ioan Nădejde în istoria filozofiei românești se înscrie în direcția promovării cu vigoare, în ultimele două decenii ale secolului trecut, a materialismului, a criticii religiei și propagării ateismului, în direcția sublinierii valorii filozofice a marxismului.

4. RAICU IONESCU-RION

Absolvent al liceului din Bîrlad, apoi al Facultății de litere și filozofie și al școlii normale superioare din Iași, în urmă profesor la gimnaziul din Tîrgoviște, Raicu Ionescu (cunoscut în publicistica vremii mai ales prin pseudonimul „Rion") oferă cele mai multe elemente pentru reconstituirea unei imagini adecvate a tineretului intelectual marxist de la sfîrșitul secolului trecut.

Într-un răstimp scurt (n-a trăit decît 23 de ani: 1872—1895) el a trecut de la spiritul de frondă vag, de la revolta neadunată în jurul unui ideal social, la încadrarea modului său de a gîndi viața socială și cultura în structura semnificativă a marxismului și la activitatea militantului socialist.

Un grup de liceeni — Raicu Ionescu era printre ei — înființează în 1887 un cerc științific, literar și filozofic, care durează doi ani și în cadrul căruia Rion își completează cultura cu ceea ce școala nu dădea: aici îi citește pe marii scriitori ruși și francezi, apoi pe Taine, pe Brandes, pe Nordau, pe Haeckel, pe Spencer și, desigur, pe Marx. Tot aici face cunoștință și cu ceea ce era valoare în gîndirea românească, printre alții cu Vasile Conta.

Între 1889 și 1890, Rion publică în revista „Școala nouă", înscriindu-se în programul activității culturale a „Contemporanului", articole de demascare a naționalismului burghez, a ignoranței, a caracterului neștiințific al manualelor.

Împreună cu Ibrăileanu, care în 1890 se înscria de asemenea la universitate și la Școala normală superioară, Raicu Ionescu a rămas în amintirea colegilor de școală ca un conducător al studențimii socialiste [1]. „În universitate — va scrie Ibrăileanu despre Rion — a fost un soldat muncitor și disciplinat al partidului socialist. Ținea discursuri la întrunirile socialiste, conferințe la cercul studiilor sociale ..." [2]. Tot Ibrăileanu ne informează că acum Rion colabora la traducerea, din germană, a *Manifestului Partidului Comunist*.

În revista teoretică socialistă „Critica socială", care apare la Iași între 1891 și 1893, Raicu Ionescu publică trei studii remarcabile: *Idealismul și materialismul economic*, *Sociologia burgheză față cu teoria luptei de clasă* și *Religia! Familia! Proprietatea! (din epoca revoluției franceze)*. Ultimul studiu a fost reprodus în revista marxistă „Ère Nouvelle", pe care o editau la Paris un grup de socialişti români. Există informaţii indirecte care atestă că, citindu-l, Engels l-ar fi apreciat elogios[3].

---

[1] A. A. Bădărău, *Depănînd vechi amintiri*, în „Viața românească", an. XXVIII (1936), nr. 4, 5 (aprilie, mai), p. 5.

[2] Articolul *Raicu Ionescu-Rion*, semnat C. Vraja, în „Lumea nouă", din 1 mai 1895.

Raicu Ionescu a mai publicat articole politice în ziarul „Munca" şi articole de critică în „Evenimentul literar", condus de Sofia Nădejde.

Raicu Ionescu s-a apropiat de înţelegerea caracterului atotcuprinzător al învăţăturii lui Marx. Denumind-o socialism, el înţelegea prin acest termen concepţia marxistă în întregul ei. „Socialismul nu stă numai în convingerea că proprietatea privată de azi va fi înlocuită prin cea colectivă; el este o întreagă doctrină ale cărei fire se întind pe multe domenii ale activităţii omeneşti generale, cu atît mai mult în ramurile care ating de aproape şi imediat pe om"[4].

Rion a insistat în repetate rînduri asupra faptului că materialismul istoric (pe care îl numeşte — cu un termen destul de răspîndit în epocă şi care conţine o exagerare vulgarizatoare — „materialism economic") reprezintă baza teoretică a socialismului ştiinţific[5] şi a considerat că „înţelegerea materialist-dialectică a vieţii sociale a revoluţionat sociologia"[6].

El a subliniat rolul determinant al economicului, dar a simţit primejdia economismului vulgar, a căutat să-l evite, ferindu-se să deducă direct şi exclusiv din economic fenomenele culturii.

Determinate în ultimă instanţă de structura economică, ideile au o viaţă proprie şi o mare forţă propulsorie, putînd pune în mişcare mase mari de oameni. Legile sociale obiective nu sînt forţe oarbe, cu toate că, cititor şi admirator al lui Conta, Rion le numeşte, ca şi acesta, legi „fatale" dînd însă termenului semnificaţia de „necesar".

Rion dezvoltă pe baze marxiste tradiţiile progresiste ale democratismului revoluţionar din ţara noastră. Principiul potrivit căruia istoria societăţii este istoria maselor populare ca şi teoria marxistă a luptei de clasă sînt pentru el adevăruri de prim ordin.

Raicu Ionescu a supus criticii unele explicaţii idealiste ale istoriei, de mare răspîndire spre sfîrşitul secolului trecut. Acesta este, de altfel, capitolul cel mai extins şi mai valoros al studiilor sale.

Rion a acordat mare atenţie respingerii vederilor idealiste ale lui Lassalle asupra dreptului. Rămînînd hegelian, Lassalle considera că dreptul pozitiv decurge cu necesitate din conştiinţa generală, conştiinţă a întregului popor, pe care o numea, cu un termen împrumutat de la Fichte, „spirit al poporului" (*Volksgeist*).

Tocmai pornind de la această categorie, Rion denunţă ca idealistă lucrarea lui Lassalle, *Sistemul drepturilor cîştigate*, care fusese considerată de autorul ei drept „citadelă a unui sistem de drept strict ştiinţific, o construcţie turnată din oţel curat ..."[7]. Rion critică în această lucrare tocmai capitolul căruia Lassalle îi atribuia o mare actualitate, anume capitolul *Esența dreptului roman și german de moștenire în dezvoltare istorico-filozofică*.

---

[3] Vezi Raicu Ionescu-Rion, *Scrieri literare*, Iaşi, Editura familiei, 1895, p. 246, postfaţa *(Cîteva cuvinte)* semnată C. Vraja: „... Un articol al său (al lui Rion — *F.N.*) din «Critica socială», *Religia! Familia! Proprietatea!* ..., a fost tradus în «L'Ère Nouvelle». Despre acest articol, Engels a spus că-i admirabil ...". Vezi, de asemenea, I. C. Atanasiu, *Pagini din istoria contimporană a României. 1881—1916. Mişcarea socialistă*, Bucureşti, Edit. Adevărul 1932, p. 144—145 „... în «L'Ère Nouvelle» au apărut studiul d-rului Stîncă, *Mediul social ca factor patologic* şi studiul lui R. Rion, *Religia. Familia. Proprietatea*, pe care Engels l-a citit cu mult interes şi l-a apreciat foarte elogios, mai ales cînd i s-a spus că autorul era foarte tînăr, aproape un adolescent".

[4] Raicu Ionescu-Rion, *Scrieri*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1964, p. 278 *(Din teoriile noastre)*.

[5] Vezi, în special, studiul *Idealismul şi materialismul economic*, ed. cit., p. 109—110.

[6] Vezi *Arta revoluţionară*, ed. cit., p. 353—354.

[7] *Socinenia F. Lassalia*, t. III, Petersburg, 1908, p. 268.

Lassalle susținea că, în timp ce dreptul de moștenire german (fără testament) s-a dezvoltat din dreptul familial, care proclamă identitatea morală a membrilor familiei întemeiată pe iubire, cel roman (cu testament) este rezultatul credinței că moștenitorul continuă voința decedatului, credință ale cărei rădăcini trebuie căutate în cultul strămoșilor, deci în ideea nemuririi. Astfel, sensul testamentului ar consta doar în transmiterea voinței de la o persoană la alta, chestiunea bunurilor transmise, a proprietății, devenind absolut întîmplătoare. Lassalle explică existența celor două forme ale dreptului de moștenire prin particularitățile spiritului latin și german.

Dacă Engels arătase că teoria lassalleană a dreptului a fost luată pe de-a-ntregul de la Hegel, Bernstein aprecia, dimpotrivă, că *esența dreptului roman și german de moștenire în dezvoltare istorico-filozofică* atestă „creația teoretică", „amploarea ideii analitice" [8].

Nici social-democrații de la noi n-au observat eclectismul idealist al lui Lassalle, de vreme ce în „Revista socială" citim: „Se poate să nu primească cineva ideile lui Lassalle, dar e peste putință să nu-i recunoaștem originalitatea în idei" [9].

Rion arată însă că Lassalle recurge la Hegel și explică în mod idealist dreptul de moștenire german și roman. El subliniază că deosebirile dintre cele două forme de drept nu pot fi elucidate prin afirmația că dreptul german e bazat pe iubire, iar cel roman — pe voința tatălui.

Deosebirile dintre cele două forme ale dreptului de moștenire sînt determinate de faptul că romanii și germanii se aflau pe trepte diferite de dezvoltare economică; la romani dispăruse de mult orînduirea gentilică, iar familia intrase în faza patriarhatului, în timp ce la triburile germane familia se mai găsea în faza de trecere spre patriarhat, bunurile aparțineau încă tuturor membrilor ei și de aceea tatăl nu lăsa testament. „Iată explicația adevărată. Că aceste legături au putut naște, de pildă, în familia germană, mai multă iubire decît în cea romană, asta se poate, dar că această iubire e pricina modului de a moșteni german, asta-i fals: e idealism" [10].

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cînd pozitivismul este influent, iar științele naturii (în special biologia), impresionînd prin rezultatele lor, încep să fie considerate temelii științifice suficiente pentru descifrarea fenomenelor mai complexe, cele sociologice, apar teorii sociologice de tip organicist, ale căror concluzii politice sînt adeseori reacționare. Caracteristică pentru această orientare este mai ales filozofia lui Herbert Spencer.

Criticînd organicismul lui Spencer, Rion subliniază că, prin concluziile sale, filozoful englez încerca să încetățenească ideea că societatea este supusă unor legi naturale veșnice și imuabile. Conținutul analogiilor dintre organism și societate este lipsit de temei, arată Rion; premisa tacită este acceptarea veșniciei unor funcții și instituții sociale ca negoțul, statul.

---

[8] F. Lassalle, *op. cit.*, t. III, p. 399.

[9] „Revista socială", an. I (1884), nr. 1 (aprilie), p. 25, articolul *Lassalle*, nesemnat.

[10] Raicu Ionescu-Rion, ed. cit., p. 111 (*Idealismul și materialismul economic*).

„Că există și că trebuie să existe în societate ordine, producere și circulație nu tăgăduiește nimeni, dar nu trebuie să existe în forma lor de azi, cînd, în loc să alcătuiască, cum pretinde această școală, un organism, *unul*, se dușmănesc și se despart"[11].

Darvinismul social este criticat de Rion ca școală sociologică reacționară. Adepții acestei teorii transpuneau în societate lupta pentru existență; concurența, exploatarea, războaiele erau considerate trăsături veșnice ale societății omenești, asigurînd dezvoltarea progresivă a acesteia.

Rion subliniază că societatea are legi specifice și că dezvoltarea ei poate fi înțeleasă numai dacă se pleacă de la aceste legi care arată că într-adevăr, există o luptă în societate, dar nu o luptă de la individ la individ, ca în regnul animal, ci o luptă cu mijloace de luptă sociale. Lupta de clasă, care a apărut după dispariția relațiilor comuniste primitive, va duce la nimicirea claselor și se va nega pe sine. Căci lupta de clasă nu este o lege naturală, veșnică, ci o lege socială care a îmbrăcat forme diferite, în funcție de fiecare orînduire socială împărțită în clase antagoniste[12].

Remarcînd deosebirea dintre structurile sociale și cele naturale, atrăgînd atenția asupra caracterului neștiințific al transpunerii legilor naturii în societate, Rion previne în același timp și asupra primejdiei de a săpa o prăpastie între natură și societate, căci „amîndouă sînt supuse evoluției, schimbării"[13].

Rion a combătut cu pasiune revoluționară școala criminologică pozitivistă italiană și pe admiratorii ei români, dezvăluind temeiul politic al acestei pseudoștiințe.

Preocuparea de criminalitate ca fapt social (și nu numai juridic), sub raportul cauzelor care o determină, al legilor care o guvernează și al formelor ei de manifestare, datează din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cînd numărul crimelor crește excesiv. Juriști, medici, biologi scriitori și filozofi încep să se ocupe de criminalitate, apar școli, curente.

Cea mai cunoscută dintre aceste școli, și cu cele mai mari pretenții științifice, este școala antropologică întemeiată de Lombroso și continuată de Ferri și Garofalo. Cu toate divergențele dintre ei, cu toate corectivele pe care și le-au adus unul altuia, cu toții acceptă ideea fundamentală că infracțiunea, crima sînt modalitatea inevitabilă de comportare a însuși organismului infractorului — varietate biologică inferioară, degenerată; criminalul se naște criminal, criminalitatea este atavică, iar remediul ei este suprimarea criminalului.

Școala criminologică italiană cunoaște un amplu și fulgerător succes în rîndurile intelectualității burgheze din Europa și America; se înființează reviste, se inițiază concursuri pentru dezbaterea și aplicarea teoriei lombrosiene.

Revistele „Convorbiri literare" și „Arhiva societății științifice și literare" din Iași publică fragmente din lucrările școlii antropologice a penaliștilor italieni și prezintă cu simpatie concepțiile școlii.

Rion arată din capul locului că școala pozitivistă italiană ignorează polarizarea bogăției și mizeriei în capitalism, lupta de clasă, omul sfîșiat de contradicțiile lumii capitaliste, pentru a se ocupa numai de omul biologic, pretinzînd că a găsit cauza crimei în organism, iar antidotul ei —

---

[11] *Ibidem*, p. 131 (*Sociologia burgheză față cu teoria luptei de clasă*).
[12] *Ibidem*, p. 133–134.
[13] *Ibidem*, p. 134.

în legislație. Și, într-adevăr, polemizînd cu socialiștii, baronul Rafaele Garofalo susținea că mizeria proletariatului nu ar fi consecința exploatării, ci a „lipsei de curaj și de activitate însoțită de un fel de apatie”[14]. Pentru ca un om să devină infractor, ar fi nevoie doar de o condiție psihică: absența „instinctului cinstei”. Numai religia ar putea influența în sensul diminuării criminalității, de aceea baronul recomandă guvernelor „luminate” să sprijine această „forță moralizantă”[15].

Cum se explică însă faptul că membrilor comunei primitive le erau străine o serie întreagă de crime care au apărut abia o dată cu civilizația? „Moralitatea lor n-o poate explica decît felul proprietății lor și lipsa deosebirii izbitoare între bogați și săraci”![16].

Folosind studiile statistice ale lui Paul Lafargue asupra perioadei de înflorire economică a Franței, 1840—1886, Rion subliniază că pauperizarea tot mai acută a maselor în capitalism este cauza principală a creșterii criminalității. Criminalitatea este, așadar, provocată de orînduirea socială burgheză și numai desființarea capitalismului va duce la dispariția cortegiului de crime care-l însoțește *.

Una dintre sarcinile care stăteau în centrul atenției social-democrației de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și căreia i se consacră și Rion este lupta împotriva anarhismului.

Rion caută în istoria filozofiei temeiul idealist al anarhismului. El pornește, pentru aceasta, de la constatarea că filozofia lui Hegel conținea atît germenii socialismului științific — prin metoda sa revoluționară —, cît și posibilități subiectiviste, dezvoltate în teoriile unora dintre tinerii hegelieni **, teorii din care provine anarhismul.

Tinerii hegelieni și anarhiștii se abat de la principiul hegelian al necesității istorice în direcția exagerării rolului conștiinței individuale. „... Din rolul prea mare, precumpănitor, ce se dă individului în evoluția socială, a trebuie să iasă logic anarhismul”[17].

Rion îl opune pe Hegel nu numai tinerilor hegelieni, ci și „idealismului francez” ***, care n-a înțeles raportul dialectic dintre necesitate și libertate. El subliniază că rezolvarea hegeliană a antinomiei libertate-necesitate a fost preluată critic de marxism și remarcă, pe bună dreptate, că din definirea libertății ca înțelegere a necesității decurge posibilitatea de a prevedea evoluția și de a acționa în aceeași direcție în care se desfășoară procesul obiectiv.

---

[14] R. Garofalo, *La criminologie*, Paris, Félix Alcan, 1905, p. 158—159. Cartea apăruse în primă ediție încă în 1885.

[15] *Ibidem*, p. 152—155.

[16] Raicu Ionescu-Rion, *op. cit.*, p. 171 (*Școala italiană în criminologie*).

* „Răul social” (prostituție, criminalitate, alcoolism etc.) este o consecință a societății capitaliste — cu această explicație înarmează „Munca” delegația care trebuia să participe la Congresul internațional al studenților socialiști de la Geneva din 1893. Congresul urma ca, pe lîngă problemele cu caracter organizatoric, să discute și importante probleme teoretice: rolul proletariatului în mișcarea socialistă, al socialismului științific în mișcarea socialistă, atitudinea socialismului științific față de socialismul de stat și de antisemitism, „relele sociale” care decurg nemijlocit din orînduirea capitalistă și în special criminalitatea din punct de vedere social (vezi „Munca”, nr. 36 din 31 octombrie 1893: *Criminalitatea și socialismul*, semnat Faust). În problema criminalității, congresul a adoptat rezoluția prezentată de delegatul român Irimescu și în care se arăta că aceasta este o problemă socială și că, în consecință, singurul mijloc efectiv de luptă împotriva ei este schimbarea condițiilor economice (vezi „Munca” nr. 43 din 23 ianuarie 1894, *Congresul internațional al studenților socialiști*).

** Rion îi numește, impropriu, „neohegelieni”.

[17] Raicu Ionescu-Rion, *op. cit.*, p. 145 (*Sociologia burgheză față cu teoria luptei de clasă*).

*** Rion îi numește pe materialiștii francezi „idealiști”, pentru explicația idealistă pe care aceștia o dădeau societății și istoriei.

Rion nu recunoaște forța, violența drept cauză determinantă a dezvoltării sociale și, urmînd îndeaproape ideile formulate de Engels în *Anti-Dühring*, atribuie acest rol factorilor economici. Exploatarea nu poate fi explicată prin constrîngerea celor slabi de către cei înarmați. Revoluția, în urma căreia burghezia a ajuns clasă dominantă, n-ar fi fost posibilă fără puternicele prefaceri ce s-au petrecut în economie de-a lungul secolelor.

Explicarea ideologiilor prin determinarea lor predominant de clasă îl preocupă permanent pe Rion. Astfel, de exemplu, în explicarea contradicției dintre concepția filozofică și politică a lui Lassalle și meritele sale în organizarea clasei muncitoare germane, contradicție care fusese semnalată de Marx și Engels (vezi, de exemplu, scrisoarea lui Marx către Schweitzer din 13 octombrie 1868 și scrisoarea lui Engels către Kautsky din 23 februarie 1891)[18], Rion a pornit de la analiza bazei obiective de clasă a curentelor socialiste neproletare. Este concludentă compararea explicării date contradicțiilor lassalliene de către Bernstein, pe de o parte, și de către Rion, pe de alta. Bernstein consideră că acestea s-ar datora tinereții lui Lassalle, în timp ce, după părerea lui Rion, ele sînt rezultatul faptului că Lassalle a preluat o serie de idei socialiste fără a se situa în întregime pe pozițiile proletariatului. Dar încercarea lui Rion de a înțelege lassalleanismul prin baza sa de clasă nu a ajuns la împlinire. El a procedat, în ultimă instanță, la explicarea poziției adoptate de Lassalle, rămînînd astfel la momentul psihologic și ideologic, disociind concepția lui Lassalle în elementele ei componente. Problema : ce anume explică apariția lassalleanismului rămîne nerezolvată.

Cînd, în ultimul pătrar al secolului al XIX-lea, mulți intelectuali adoptau cu repeziciune socialismul, Marx și Engels au denunțat încercările de a pune „de acord ideile socialiste însușite superficial, cu cele mai diferite concepții teoretice, pe care acești domni le-au adus cu ei de la universitate sau de aiurea și din care una era mai confuză decît alta, datorită procesului de descompunere pe care îl suferă astăzi rămășițele filozofiei germane"[19].

În spiritul marxismului, Rion militează pentru puritatea și independența partidului proletar într-un moment cînd în rîndurile intelectualității burgheze din România se răspîndise moda unui stagiu mai mic sau mai mare în mișcarea socialistă.

Raicu Ionescu-Rion a făcut parte cu cinste din prima generație de marxiști români, care, popularizînd economia politică marxistă și materialismul istoric, au atacat cu vigoare idealismul sociologic. Limitele criticii la care a supus el idealismul sînt determinate de înseși limitele sale în însușirea marxismului.

Astfel, sub influența lui Gherea, care restrîngea, în socialism, rolul factorului economic — pe care, altfel, îl considera ca singurul determinant pînă în pragul acestei societăți * — , Rion scrie că, spre deosebire de legile naturii care vor rămîne veșnic independente de om, cele sociale vor fi supuse, în socialism, voinţei omului [20]. În felul acesta, Rion se apropia, fără să-şi dea seama, de subiectivism în problema legilor sociale. El înţelegea limitat, pe de altă parte, şi libertatea, întrucît excludea relaţia omului cu natura, stăpînirea crescîndă a naturii ca urmare tocmai a cunoaşterii şi folosirii legilor sociale.

---

[18] Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 32. Edit. politică, București, 1972, p. 508—509 și K. Marx, *Critica programului de la Gotha*, Edit. politică, București, p. 56—59.

[19] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 2, ed. a III-a, București, Edit. politică, 1967, p. 36—37.

* I. Nădejde era și el de aceeași părere (vezi *Concepția materialistă dialectică a istoriei sau materialismul economic*, în „Critica socială", an. I, 1892, aprilie, nr. 5).

Cu toate că a simţit pericolul sociologismului vulgar, Rion nu i-a putut întotdeauna rezista. Adoptată de o serie de socialişti marcanţi, teza după care unicul factor prin care se explică dezvoltarea socială ar fi economia era rezultatul recentei şi insuficientei însuşiri a materialismului istoric.

Cu toate acestea, studiind şi explicînd un asemenea capitol al istoriei cum a fost revoluţia franceză, Rion a apelat şi la alţi factori ai vieţii sociale, acordînd o importanţă destul de mare unor elemente de psihologie socială.

Menţionăm şi faptul că filozofia marxistă era interpretată de Rion ca ştiinţă despre societate; problema înţelegerii materialist-dialectice a naturii şi cunoaşterii nu i-au captat atenţia. Aceasta l-a dus la greşita apreciere a locului ocupat de materialismul premarxist în istoria filozofiei, la caracterizarea acestei filozofii ca idealism şi la încadrarea lui Hegel şi a materialiştilor francezi în acelaşi registru filozofic. De această eroare a lui Rion este legată o alta; aprecierea că pînă la Marx explicarea materialistă a naturii a revenit în principal ştiinţelor naturii, în timp ce în filozofie ar fi dominat idealismul. De aceea Rion considera că înaintea apariţiei marxismului numai ştiinţele naturii au îmbogăţit cunoaşterea, întrucît numai acestea au ajuns la legi, în domeniile lor de cercetare, spulberînd explicaţiile idealiste. Divorţul pe care Rion îl introduce între dezvoltarea gîndirii filozofice şi cuceririle ştiinţifice din epoca premarxistă este iluzoriu şi conduce la pozitivism.

Neglijarea preocupării pentru problemele ontologiei şi gnoseologiei marxiste era destul de răspîndită printre socialiştii de la sfîrşitul secolului.

Marxismul a dat însă prima explicaţie filozofică consecvent materialistă nu numai societăţii, ci şi naturii şi cunoaşterii. Însuşi faptul că Rion nu se opreşte asupra acestui moment — deşi cunoştea lucrarea lui Engels *Anti-Dühring* — mărturiseşte incompleta înţelegere a saltului calitativ pe care l-a reprezentat filozofia marxistă.

◆

Raicu Ionescu a avut şi preocupări de estetică, fără a elabora însă o teorie sistematică a artei.

În construcţia lui estetică, încă schematică, se recunosc cu uşurinţă influenţe şi împrumuturi. Îi citise pe Schopenhauer, Paulhan, Taine, Brandes şi pe unii democraţi-revoluţionari ruşi. Se pare că el nu cunoştea direct estetica lui Hegel. De altfel, Raicu Ionescu este doar în mică măsură estetician şi în mai mare măsură critic şi istoric literar; interesul istoric precumpăneşte faţă de cel teoretic.

Rion a subordonat permanent preocupările de critic literar activităţii sale de propagandist al marxismului; el aprecia că valoarea operei e cu atît mai mare cu cît contribuie mai mult la educarea exploataţilor, cu cît mai pasionată şi directă este chemarea la luptă.

---

[20] Raicu Ionescu-Rion, ed. cit., p. 134 (*Sociologia burgheză faţă cu teoria luptei de clasă*).

Rion a combătut estetica schopenhaueriană, care influențase pe Maiorescu și pe junimiști, pentru fundamentul ei idealist și pentru implicațiile ei antidemocratice. Arta ca modalitate de a se sustrage voinței de viață — iată o idee care nu putea fi acceptată de un revoluționar.

El respinge cu violență polemică teoria artei pentru artă, nu-i cercetează geneza, nu-i recunoaște nici un merit. Teoria artei pure avusese însă, la început, și misiunea disocierii valorii estetice de celelalte valori cu care fusese confundată. Cînd Immanuel Kant proclama autonomia esteticului, „plăcerea dezinteresată”, el contribuia la smulgerea artei din dependența față de subiectivitatea gustului, împingerea la reflexia asupra universalului și necesarului — deci a momentului cognitiv în artă — și, implicit, la disocierea artei de interesele unei categorii sociale, în speță nobilimea feudală. Maiorescu, de asemenea, deși, desigur, la alt nivel, începuse în cultura noastră să elimine ceea ce nu corespundea criteriului estetic, prin referiri la aceeași artă pură.

Rion, foarte tînăr și adeseori prea categoric, nu observă realizările lui Maiorescu și, bineînțeles, nu observă nici propriile sale inconsecvențe. El repetă că literatura contemporană trebuie să-și plămădească creația din suferințele unei clase care, muncind din răsputeri, dă unora tot răgazul de a cînta ochii albaștri ai vreunei iubite, ori mînuța-i albă, parfumată ...[21]. Dar Rion însuși se abate de la imperativul motivului proletar și apreciază, dacă nu pe Alecsandri și nici simbolismul, în orice caz pe Eminescu, Goethe, Balzac.

Cînd schițează cadrul general în care clasează valori estetice, Raicu-Ionescu se ocupă de aspecte psihologice ale creației artistice și a modalitățile de receptare a artei. El îi citise pe Ribot, pe Paulhan, care explicau mecanismul emoției artistice și analizau procesul psihologic al creației, investigînd el însuși psihicul artistului și al cititorului pentru a reconstitui geneza și posibilitatea transmiterii emoției artistice[22].

În ceea ce privește critica literară, Raicu Ionescu caută, asemenea școlii istorismului literar al lui W. Scherer, să descifreze taina operei literare cu ajutorul biografiei[23]. În încercările sale de istorie a literaturii[24], el depășește însă prin sociologism această școală, care explica opera prin împletirea eredității, culturii și experienței creatorului. În această depășire și-a spus cuvîntul lectura lui Taine.

Originalitatea lui Rion, ca și a lui Gherea și a celorlalți critici literari social-democrați, nu trebuie însă căutată în îmbinarea influențelor școlilor estetice, ci în încercarea de a fundamenta estetica pe materialismul istoric, iar critica literară — pe estetica materialistă. Mediul — prin care sociologismul literar explică opera și apariția creatorului ei — devine mediu social guvernat de legi proprii și determinat, în ultimă instanță, de factorul economic.

Bazată pe materialismul istoric, critica literară a socialiștilor este, pentru prima oară în cultura românească, legată de critica temeliilor înseși ale societății burgheze.

---

[21] *O lunecare periculoasă*, în „Evenimentul literar”, Iași, an. 1 (1894) nr. 15 (28 martie).

[22] Raicu Ionescu-Rion, ed. cit., (studiile *Eminescu și Lenau*, p. 207 și urm., și *Datoria artei*, p. 310 și urm).

[23] Vezi *Eminescu și Lenau*, p. 290 și urm.

[24] Vezi studiul neterminat *Inaintașii lui Eminescu*, în „Evenimentul literar”, 1894, nr. 32, 33, 34, 35 (25 iulie, 1, 8 și 15 august).

Afirmaţiile lui Rion despre caracterul de clasă al literaturii şi artei se întretaie cu idei pe care în acelaşi timp le susţineau Gherea, Mehring, Plehanov.

Rion nu se opreşte la afirmarea dependenţei literaturii şi a artei faţă de viaţa socială şi de nevoile claselor în luptă ; el se interesează şi de particularitatea acestei dependenţe în orînduiri sociale diferite. Teza după care scriitorul este produsul mediului social, iar arta are caracter de clasă, Rion o asociază ideii despre relativa independenţă a creaţiei artistice. Omul nu este ataşat prin lanţuri de mediul său social, nu este pasiv faţă de acesta. Literatura are un uriaş rol cognitiv şi educativ nu numai pentru public, ci şi pentru creatorii înşişi ; de aceea, scriitorul nu este în mod fatal ţintuit de clasa din care provine. Dar pentru că oricum el exprimă interesele unei anumite clase, prin faptul că are conştiinţa a ceea ce face, forţa creaţiei sale sporeşte [25].

Intuind vag primejdia sociologismului vulgar, Rion caută ,deşi nu întotdeauna reuşeşte, să evite simplificarea mecanicistă a unui fenomen de complexitatea celui literar. El nu se mulţumeşte să indice legătura cauzală dintre lupta de clasă şi literatură şi consideră că această dependenţă se realizează imediat prin politică, filozofie, morală. Conţinutul şi dezvoltarea literaturii sînt determinate abia în ultimă instanţă de lupta de clasă. De aceea articolele lui Rion vădesc o anumită preocupare pentru caracterizarea psihologiei sociale şi a felului în care ea se reflectă în literatură şi artă. Aceasta mai ales în studiul *Din psihologia socială.*

El opune revendicarea unei arte morale nu numai adepţilor artei pure, ci şi operelor moralizatoare. În spiritul lui Engels, care considera că „cu cît vederile autorului rămîn mai ascunse, cu atît este mai bine pentru opera de artă” [26], Rion scrie : „ . . . Nu vreau ca artistul să moralizeze, ca un confesor, dar nici nu vreau şi nici nu pot admira o artă imorală, o artă care sub forme şi culori frumoase, în cuvinte emoţionale şi în tablouri mişcătoare, să ascundă durerea englezului de a-şi fi pierdut cheia de la casa de bani . . .” [27].

Cu toate că concepţia lui Raicu-Ionescu asupra literaturii şi realizările sale de critic prezintă şi naivităţi şi exagerări, cu toate că el nu a fost în suficientă măsură receptiv la problema formei artistice, de care se ocupase în special Maiorescu, şi nu a înţeles întotdeauna opera unor clasici ai literaturii noastre, în ansamblu, el şi-a cîştigat un loc incontestabil în dezvoltarea criticii literare realiste din România. Este remarcabil efortul său de a demonstra determinarea socială a artei ; şi-a păstrat pînă astăzi neştirbit interesul lupta lui pentru un conţinut de idei înaintate, afirmarea rolului cognitiv şi educativ al artei, solicitarea creatorului la o atitudine activă faţă de viaţă.

Numele lui Rion închide nu numai o realizare ci şi, mai ales, o tragic-neîmplinită promisiune.

Dar chiar cu puţinul pe care l-a scris şi cu toate limitele concepţiei sale, Raicu Ionescu rămîne unul dintre cei mai talentaţi marxişti români de la sfîrşitul secolului trecut.

---

[25] Raicu Ionescu-Rion, ed. cit., p. 241 (*Artiştii-muşte*).

[26] K. Marx şi F. Engels, *Despre artă,* vol. I, Edit. politică, Bucureşti, 1966, p. 11.

[27] Raicu Ionescu-Rion, ed. cit., p. 233 (*Intim*).

5. ȘTEFAN STÎNCĂ

Medicul Ștefan Stîncă (1865–1897) este un talentat propagandist al marxismului în România, într-o perioadă cînd expunerea principiilor filozofiei marxiste și încercările de a explica diferitele domenii ale cunoașterii și fenomenelor sociale pe baza acestei concepții se îmbinau nemijlocit cu acțiunea practică de organizare a proletariatului.

El a scris remarcabile articole: *Darwin și Malthus în etiologie*[1], *Încercări asupra patologiei și patogenezei în diverse epoci istorice*[2], *Dialectica în medicină*[3]; lucrarea sa capitală rămîne însă *Mediul social ca factor patologic*, apărută în 1891, reeditată în 1897 (apoi în 1956), tradusă în 1894 în revista socialistă „L'ère nouvelle", care apărea la Paris.

Popularizînd marxismul, Stîncă, asemenea celorlalți socialiști din această epocă, insista asupra interpretării materialist-dialectice a societății și istoriei, descoperire care impresiona prin noutatea sa, și, mai ales, prin coerența sa interioară, deci prin caracterul său științific.

Elaborarea materialismului istoric de către Marx și Engels, care „au stabilit uriașa însemnătate a mediului economico-social asupra tuturor manifestărilor morale, intelectuale, culturale, politice, religioase și chiar filozofice ale oamenilor"[4], a dat pentru prima oară oamenilor conștiința conștiinței lor sociale și deci posibilitatea de a participa în mod conștient la progresul social. Recunoscînd fără rezerve modul de producție (pe care îl numește mediu economic-social) ca factor în ultimă instanță determinant al vieții sociale, Stîncă arată că nu există un tip unic, universal al societății omenești, aceasta evoluînd o dată cu transformarea modului de producție.

Stîncă încerca să explice, ca medic, procesul îmbolnăvirii și bolile prin cauzele lor mai îndepărtate, dar esențiale, și aprecia că un organism este rezistent sau nu, în funcție de condițiile în care s-a format și în care trăiește. Dacă „mediul social" ar permite dezvoltarea normală a organismului uman, patologia și-ar restrînge considerabil terenul și multe boli ar trece definitiv în domeniul trecutului. El consideră că procedeul consacrat în medicina vremii lui, de a considera individul bolnav exclusiv sub aspectul biologic, este neștiințific. „Noi credem că omul, ca ființă socială, nu poate și nu trebuie să fie studiat, din punctul de vedere patologic , ca ceva ce există singuratic, izolat. Despărțirea omului de societatea în care viețuiește este o procedare potrivnică științei, în contrazicere cu faptele . ."[5].

Aplicînd în mod consecvent principiul istorismului, Stîncă arată că „factorii patologici nu-s veșnic aceiași ; ei se schimbă, evoluează după timp şi spaţiu"[6], astfel încît fiecare orînduire socială are o patologie proprie. Dacă toate orînduirile exploatatoare favorizează apariţia şi răspîndirea maladiilor, societatea capitalistă este o adevărată pepinieră a degradării fizice a maselor muncitoare, şi aceasta în măsura în care, în această orînduire, devine caracteristică „acumulaţiunea de bogăţii într-o parte şi de sărăcie neagră de altă parte"[7].

---

[1] Vezi „Contemporanul", 1891, nr. 11.

[2] Vezi „România medicală", 1893, nr. 1.

[3] Vezi „Progresul medical român", 1896, nr. 20.

[4] *Dialectica în medicină*, în „Progresul medical român", 1896, nr. 20, p. 155.

[5] *Mediul social ca factor patologic*, Edit. Academiei, București, 1956, p. 105.

Evident, mediul social nu este factorul unic şi universal al patologiei omeneşti, funcţia şi importanţa lui provin din faptul că el favorizează sau împiedică apariţia maladiilor. Tocmai de aceea *Mediul social ca factor patologic* se încheie cu o chemare revoluţionară : „În mîinile noastre stă putinţa de a curma cu defectele inerente societăţii noastre"[8]. Orînduirea socialistă, pentru a cărei înfăptuire milita Stîncă, urma să fie „adevărata vîrstă de aur, care va aduce pace, linişte, sănătate şi armonie universală"[9].

Continuînd tradiţiile progresiste ale gînditorilor români din deceniile anterioare, Stîncă a combătut — de pe poziţiile marxismului — teoriile sociologice reacţionare cele mai răspîndite spre sfîrşitul secolului al XIX-lea : darvinismul social şi malthusianismul. El susţine că lupta pentru existenţă, care acţionează în natură, este în mod arbitrar transpusă în societate : „. . .Societatea a devenit un nou mediu, înlăuntrul căruia se dezvoltă organismul omenesc şi care are înrîuriri mult mai mari, mult mai însemnate, mult mai adînci asupra acestei dezvoltări"[10]. Traiul în societate este o armă în lupta pentru existenţă, şi nu o arenă pentru desfăşurarea acestei lupte. Adepţii darvinismului social confundă lupta pentru existenţă din regnul animal cu lupta de clasă specifică societăţilor antagoniste, statuînd astfel permanenţa luptei dintre proletariat şi burghezie. Lupta de clasă însă este un fenomen istoric : „Luptele de clasă sînt rezultatul formelor de muncă omenească, sînt provocate de felul cum s-au produs şi se produc bogăţiile unei societăţi : aceste lupte vor dispărea o dată cu pricinile care le-au dat naştere"[11]. Că în societate nu se desfăşoară lupta pentru existenţă, al cărei rezultat este perfecţionarea speciei, o demonstrează şi următorul fapt : „Indivizii deosebitelor clase domnitoare, de pildă, nu mai izbutesc azi în lupta de clasă pentru că sînt mai frumoşi, mai voinici, mai destoinici, mai inteligenţi şi nici acei ce izbutesc nu ajung mai superiori în organizaţia fizică sau psihică ; de victorie hotăreşte mai mult posesiunea de puteri economice, adică de averi"[12].

La rîndul său, malthusianismul recurge de asemenea la argumente care ignorează realitatea. Malthusienilor, care considerau că mizeria este rezultatul creşterii excesive a populaţiei, Stîncă le răspunde că adevărata cauză a mizeriei maselor muncitoare nu este naturală, ci socială, că ea trebuie căutată în orînduirea capitalistă, şi nu în fenomenul creşterii populaţiei. „Nicăieri azi în societăţile civilizate nu există o suprapopulaţie absolută, adică un număr mai mare de oameni decît suma alimentelor etc. Ceea ce există aproape pretutindeni este aşa-numita suprapopulaţie relativă, adică un număr de muncitori, fie cu capul fie cu brațele, mai mare decît are nevoie capitalul pentru a funcționa" [13].

---

[6] *Dialectica în medicină*, în „Progresul medical român", 1896, nr. 20.

[7] *Mediul social ca factor patologic*, p. 202.

[8] *Ibidem*, p. 207.

[9] *Ibidem*, p. 106.

[10] *Darwin şi Malthus în etiologie*, în „Contemporanul", 1891, nr. 11, p. 426.

[11] *Ibidem*.

[12] *Ibidem*.

Stîncă a combătut teoriile sociologice neștiințifice și a pus în lumină nu numai misiunea lor de clasă, ci și eroarea lor teoretică fundamentală, constînd în scoaterea omului „din sînul societății în care el se mișcă de la naștere pînă la moarte" [14].

Ștefan Stîncă a făcut dovada unei înțelegeri dialectice a noțiunii de progres. Legăturile omului cu natura sînt mijlocite; însăși influența mediului natural se exercită prin intermediul relațiilor în care intră oamenii. Dar, îndepărtîndu-se de natură, omul o cunoaște mai profund și o folosește în scopurile sale. Condiționîndu-se reciproc, dezvoltarea cunoașterii și progresul social sînt infinite [15].

În ansamblul concepției lui Stîncă se întîlnesc însă și unele idei simplificatoare. Astfel, de pildă, criticînd capitalismul, el idealizează comuna primitivă și ajunge să susțină că, întrucît nu exista un mediu social potrivnic, omul primitiv era mai fericit, sub aspectul sanitar, decît cel civilizat.

Cu toate limitele sale în înțelegerea marxismului, Ștefan Stîncă are merite incontestabile în acțiunea de încetățenire a marxismului la noi, merite care constau, în primul rînd, într-o popularizare originală și în aplicarea marxismului la domenii noi, căci acest medic socialist a folosit dialectica marxistă ca pe o metodologie pentru problemele medicinei sociale și ale istoriei medicinei. El însuși și-a dat seama de aceasta: „Negreșit că *metoda*, *sistema* care ne-a servit de temelie la construirea acestor păreri nu-i a noastră; ea aparține în totul celor trei oameni mari ai veacului pe tărîmul economiei și sociologiei, anume: *Karl Marx*, *Friedrich Engels* și *Lewis Morgan*...; noi n-am făcut decît să aplicăm vederile lor și sistemul lor de cercetare pe un teren special, pe terenul patologiei umane... În aceasta constă originalitatea cu care ne fălim și despre care pretindem că am făcut-o noi pentru întîiași dată" [16].

---

[13] *Mediul social ca factor patologic*, p. 125.

[14] *Ibidem*, p. 105.

[15] *Ibidem*, p. 113.

[16] *Dialectica în medicină*, în „Progresul medical român", 1896, nr. 20, p. 155.

6. PANAIT MUȘOIU

Autor al primei traduceri românești a *Manifestului Comunist* și al unor studii teoretice marxiste, militantul și publicistul socialist P. Mușoiu (1864—1944) se înscrie în istoria filozofiei românești prin activitatea sa de propagare a ideilor socialismului științific, ale materialismului dialectic și istoric.

Și-a început activitatea socialistă la Roman, continuînd-o la Iași și la București. Din 1885 ia parte activă la mișcarea socialistă, organizînd asociații ale tineretului, participînd la lupta politică, elaborînd articole și studii în care popularizează ideile marxiste. În 1890 publică în ziarul „Munca" (din a cărui redacție a făcut parte) traducerea lucrării lui Engels *Socialism utopic și socialism științific (Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință)*, iar în anul următor editează lucrarea în volum separat. În alte articole publicate în ziarul „Munca", Mușoiu a militat pentru unirea muncitorilor într-o organizație proprie, pentru crearea partidului clasei muncitoare din România.

În 1892, Mușoiu a publicat în traducerea sa *Manifestul Comunist* de K. Marx și Fr. Engels, fapt care a constituit un eveniment de seamă în activitatea de propagare a ideilor marxiste în România. În prefața semnată de el, P. Mușoiu sublinia importanța lucrării pentru țara noastră: „Pentru noi « *Manifestul* » își păstrează cu totul neștirbită valoarea lui de obîrșie". În legătură cu pregătirea unei reeditări a *Manifestului Comunist* și a lucrării *Socialism utopic și socialism științific*, el a purtat corespondență cu Fr. Engels.

P. Mușoiu a scris mai multe studii teoretice și lucrări de popularizare a ideilor socialiste, a filozofiei marxiste: *Propaganda în mișcarea socială* (1891), *Determinismul social* (1892), *Despre mișcarea socialistă* (1893), *Metoda experimentală în politică* (1893) etc.

Intrînd în conflict cu I. Nădejde, care absolutiza calea legală de luptă, P. Mușoiu a părăsit, în 1892, redacția ziarului „Munca", după care a fost exclus din „Clubul socialist". El și-a continuat activitatea de propagare a ideilor socialiste fără a activa în rîndurile P.S.D.M.R., dar fiind întotdeauna alături de mișcarea muncitorească.

În 1897 a scos, împreună cu P. Zosin, revista „Mișcarea socială" în care, printre altele, publică în traducere românească fragmente din lucrarea lui Engels *Originea familiei, a proprietății private și a statului.*

Între anii 1900 și 1915, Mușoiu a condus publicația „Revista Ideei" și a editat foarte multe broșuri în colecția „Biblioteca Revistei Ideei". „Revista Ideei" publică articole pe teme sociale, de critică a regimului burghezo-moșieresc sau articole cu caracter teoretic, numeroase traduceri din literatura străină etc. Alături de traduceri ale unor lucrări scrise de pe poziții marxiste, alături de articole care luau apărarea muncitorimii și a țărănimii oprimate (în 1907 în special), ori de articole de critică a religiei etc., revista publică și traduceri din scrierile anarhiștilor (Bakunin, Kropotkin, Stirner etc.), pentru criticile la adresa capitalismului cuprinse în ele.

În 1926 Mușoiu a editat, din însărcinarea P.C.R., lucrarea *Bazele leninismului* de I. V. Stalin, iar în 1932 volumul documentar *U.R.S.S. după 15 ani* (ultima lucrare nu s-a putut însă difuza, fiind confiscată de Siguranță). P. Mușoiu, a fost membru al unor organizații legale, cu caracter antirăzboinic și antifascist, îndrumate și conduse de P.C.R.

Problematica teoretică abordată de Mușoiu se înscrie cu precădere în sfera determinismului social. El acordă atenția principală demonstrării inevitabilității pieirii capitalismului și evidențierii rolului factorului subiectiv în dezvoltarea socială. Pe aceste teze, el fundamentează ideea intensificării propagandei în mișcarea socialistă. Studiul *Propaganda în mișcarea socială* este edificator în această privință : Mușoiu demonstrează caracterul legic al pieirii capitalismului și al instaurării *dictaturii proletariatului*, înfățișează rolul clasei proletare în acest proces istoric, subliniază *necesitatea organizării* maselor și insistă în mod deosebit, dezvoltînd o argumentare proprie, asupra însemnătății *propagandei de idei* în mișcarea socialistă. Acest studiu constituie, într-un fel, o profesiune de credință : Mușoiu vede în propagandă un mijloc eficient de pregătire a clasei muncitoare pentru grăbirea revoluției socialiste, el însuși dăruindu-se acestei activități, pentru care avea o evidentă înclinație.

Necesitatea revoluției, rolul istoric al proletariatului, însemnătatea propagandei sînt argumentate cu teze marxiste. Autorul zugrăvește mai întîi tabloul societății capitaliste, așa cum fusese el înfățișat cu profunzime de Marx și Engels în *Manifestul Partidului Comunist* și în numeroase alte lucrări.

Urmîndu-l pe Marx, Mușoiu înfățișează cititorului geneza relațiilor de producție capitaliste în perioada de descompunere a feudalismului, etapele dezvoltării producției capitaliste din momentul despărțirii producătorului direct de uneltele sale de producție pînă la socializarea într-o măsură tot mai mare a producției. Preocupat de consecințele economice și sociale ale dezvoltării capitalismului, el insistă asupra contradicțiilor adînci dintre muncă și capital, dar și asupra condițiilor create de capitalism pentru rezolvarea acestei contradicții în defavoarea sa : dezvoltarea proletariatului, care, treptat, devine conștient de rolul său istoric. „Proletariatul organizat va ajunge stăpîn pe puterea obștească, iar dictatura proletariatului de care ne vorbește Karl Marx și de care pomenește Deville în lucrările lui, această dictatură — scrie Mușoiu — în cele din urmă va pune mulțimea în stăpînirea bunurilor de care a fost despoiată fără de nici un drept, va pune capăt exploatării omului de om"[1].

Citindu-l pe Engels, el zugrăvește tabloul societății socialiste în care mijloacele de producție vor trece în stăpînirea obștească, vor dispărea clasele sociale și o dată cu ele lupta de clasă, iar oamenii, stăpîni pe natură, vor deveni liberi.

Insistînd asupra *rolului factorului subiectiv* în dezvoltarea istorică, Mușoiu ajunge la concluzia că, în momentul istoric dat, ridicarea conștiinței clasei muncitoare pînă la înțelegerea rolului ei și a necesității înfăptuirii grabnice a revoluției este elementul hotărîtor de care depinde „schimbarea" societății. Prin această teză argumentează el importanța propagandei în mișcarea socialistă, a activității de luminare a proletariatului, pe care o consideră un imperativ al momentului istoric în care trăia: „După toate acestea, cred că putem ajunge acuma la încheierea că trebuie să ne punem toată silința pentru a lumina și organiza proletariatul pe temeiul luptei de clasă, pentru a-l face nu să moară în chip mizerabil, ci să îndeplinească cît mai curînd mult așteptata revoluție socială"[2].

---

[1] P. Mușoiu, *Propaganda în mișcarea socială*, în volumul *Orientării*, București, Biblioteca „Revistei Ideei", p. 6.

După cum se vede, propaganda avea în concepția sa un obiectiv precis, o finalitate imediată: organizarea clasei muncitoare în vederea îndeplinirii menirii sale istorice. La întrebarea: „Pentru ce nu se înfăptuiește revoluția socială?", Mușoiu diagnostichează drept cauză a acestei situații lipsa unei pregătiri corespunzătoare a proletariatului pentru a trece la fapte. Dacă condiția materială — maturizarea societății capitaliste pînă la punctul în care apare necesitatea revoluției — este îndeplinită, o altă condiție a revoluției încă nu s-a creat; revoluția nu se înfăptuiește, scrie Mușoiu în 1891, „pentru că lipsește încă un element, pentru că elementul conștient nu e destul de puternic, proletariatul nu e destul de pătruns de schimbarea ce e să se întîmple în alcătuirea societății, nu e destul de pătruns de menirea ce-o are în această schimbare" [3].

Cît privește fundamentarea teoretică a rolului factorului subiectiv în înfăptuirea revoluției, Mușoiu mai observă că dezvoltarea societății nu merge de la sine, „fără amestecul inșilor". Cei ce fac afirmația contrară demonstrează prin aceasta că nu au înțeles pe deplin concepția materialistă a istoriei: dezvoltarea societății e pricinuită, într-adevăr, de cauze materiale, dar schimbările sociale nu sînt independente de persoanele care alcătuiesc societatea. Precizînd punctul de vedere al materialismului istoric în această problemă, militantul socialist român scrie: „Dezvoltarea socială este neatîrnată nu de activitatea inșilor, ci de voința lor"[4]. După aceste clarificări teoretice, Mușoiu ajunge la concluzia că proletariatul trebuie „luminat și organizat" „pe temeiul luptei de clasă". Propaganda în rîndurile proletariatului, luminarea acestuia are deci la Mușoiu semnificația unirii socialismului științific cu mișcarea muncitorească în vederea înfăptuirii revoluției socialiste.

În legătură cu mijloacele mai potrivite pentru a „lumina" proletariatul, Mușoiu susține că în vederea atingerii acestui obiectiv este nevoie să se apeleze la modalități cît mai variate: presă, școli, literatură și artă, universități libere, organizarea de cooperative, demonstrații de stradă, lupta politică etc. „Pentru mine — scrie el —, toate mijloacele, tot ce pune știința la îndemînă, tot ce ne scot împrejurările-n cale, totul poate fi întrebuințat, după vreme și după loc, pentru înălțarea, pentru chemarea la viață și la lucrare, pentru ridicarea moralului clasei proletare"[5].

Dar pregătirea proletariatului pentru revoluție nu se rezumă numai la acțiunea de propagandă și la lupta pentru organizarea clasei muncitoare în partid politic. Problema este mai complexă, întrucît este corelată în mod indisolubil cu concepția asupra trecerii de la capitalism la socialism. Din felul în care se concepe trecerea de la capitalism la socialism derivă și măsurile ce trebuie luate în vederea pregătirii clasei muncitoare, derivă tactica și strategia partidului proletarilor. În această problemă, Panait Mușoiu s-a deosebit în mod sensibil de conducătorii și teoreticienii socialiști de la noi din vremea aceea. Dacă în problema combaterii teoriei spontaneității, toți militanții de frunte ai mișcării socialiste erau de acord, cît privește căile de trecere la socialism — problemă cu importante implicații practice — , între ei apar divergențe serioase. Majoritatea lor, în frunte cu Nădejde, erau adepții căii legale, a luptei parlamentare, încurajați fiind și de unele succese electorale din două județe ale Moldovei și influențați de concepția ce domina atunci în mișcarea socialistă internațională. Spre deosebire de aceștia, Mușoiu a criticat exclusivismul legalist, afirmînd că proletariatul trebuie să fie pregătit pentru orice formă de luptă, pentru orice formă de trecere la socialism, inclusiv forma luptei armate. El face o deosebire între concluziile ce decurg din socialismul științific în privința obiectivului final — trecerea la socialism, care este inevitabilă — și a căilor de trecere, în legătură cu care nu se poate spune cu precizie că una sau alta este inevitabilă. Citîndu-l pe Cernîșevski — și amintind aprecierile lui Marx la adresa revoluționarului rus — , el scrie: „În chestiile de viitor nu se poate vedea în chip hotărît decît ținta către care lucrurile tind în dezvoltarea lor”[6], de aceea nu putem ști cu precizie „cînd și cum” se vor petrece schimbările ce duc la atingerea țintei.

---

[2] *Ibidem*, p. 14.

[3] *Ibidem*, p. 9.

[4] Idem, *Despre mișcarea socialistă*, în *op. cit.*, p. 14.

[5] *Ibidem*, p. 9.

Din aceste considerații teoretice, Mușoiu trage concluzia că nu se justifică exclusivismul legalist preconizat de unii militanți socialiști ca metodă de acțiune a proletariatului din țara noastră (invocîndu-se motivul că lupta socialistă de la noi nu poate viza transformarea imediată a ordinii sociale actuale). Este posibil oare, obiectează Mușoiu partizanilor legalismului, ca la actele de ilegalitate ale claselor stăpînitoare, la abuzurile comise de moșieri și patroni, proletariatul să răspundă numai prin lupta legală, parlamentară? Criticîndu-l pe „cetățeanul Nădejde” pentru propovăduirea căii „strict legale” de luptă și exprimîndu-și surprinderea că însuși C. Dobrogeanu-Gherea — care altă dată susținuse că social-democrația trebuie să fie de partea războaielor de eliberare, a războaielor civile sau a revoluțiilor claselor subjugate — aprobase acum tactica legalistă, Mușoiu recomandă o pregătire „integrală” a proletariatului, utilizarea tuturor mijloacelor de luptă, potrivit cu împrejurările. „Nu mă gîndesc să resping nici unul din mijloacele întrebuințate pînă acum în mișcarea socialistă”[7], scrie el, definindu-și poziția. El cere totodată ca, folosind toate aceste mijloace, să se întipărească mișcării socialiste „mai multă vigoare”[8], iar proletariatul să fie pregătit și pentru lupta armată: „. . . Trebuie să se favorizeze încă, și cît mai mult, dezvoltarea puterilor proletare trupești, deprinderea celor desmoșteniți de a umbla cu armele și de a se sluji de acele preparate care multiplică o putere practică la infinit” [9] (aceasta paralel cu propaganda în armată). Clasa muncitoare trebuie să fie bine pregătită pentru orice eventualitate: „. . . Trebuie să fim gata totdeauna și la orice. Se poate ca lucrările să se dezlege în pace, cum ar dori-o orice om chibzuit. Dar nu ştim ce putem nădăjdui, după cele ce se petrec zilnic sub ochii noştri. Nu vedem cu cîtă brutalitate se răspunde cerinţelor proletare cît se poate de mărginite?"[10]. Muşoiu se fereşte să absolutizeze sau să excludă o metodă de luptă sau alta, el cere însă o prezenţă activă din partea militanţilor socialişti: „Lupta hotărîtoare pentru îndeplinirea revoluţiei sociale nu va fi dată numai în parlament, după cum socot că nu va fi dată numai şi numai în chip deschis (...) pretutindeni va trebui să pătrundem din vreme, să cercetăm terenul. Va trebui să ne amestecăm pretutindeni, să deşteptăm, să organizăm mulţimea cît mai puternic, să luăm parte la toate manifestările vieţii obşteşti, neapărat fără a ne uita, niciodată, ţinta ce avem de atins"[11].

---

[6] Idem, *Determinismul social*, în *op. cit.*, p. 28.

[7] P. Mușoiu, *Despre mișcarea socialistă*, în *op. cit.*, p. 15.

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*, p. 13.

Pronunţîndu-se pentru orice formă a luptei, Muşoiu nu a exclus din arsenalul clasei muncitoare nici „manifestările violente ale propagandei prin fapt", metodă controversată în mişcarea socialistă. Precizăm însă că el nu preconizează violenţa individuală, ci doar recomandă mişcării socialiste să găsească înţelegere pentru asemenea acte ieşite din desperare: „Dar, cu toată rezerva şi cu toate că în credinţă socot că trebuie să înlăturăm omorul şi orice siluire individuală, n-ai putea opri manifestările individuale legitimate, care se pot clasa chiar în rîndul unor acte reflexe, care atîrnă de iritabilitate"[12]. Poziţia sa favorabilă luptei revoluţionare armate, precum şi atitudinea favorabilă propagandei prin fapt au fost răstălmăcite de unii militanţi socialişti, care l-au etichetat drept „anarhist". Muşoiu a respins însă întotdeauna o asemenea caracterizare. Într-un interviu acordat unui gazetar în 1929, el afirmă textual: „Anarhist am fost numit într-o perioadă a activităţii mele cînd nu auzisem încă de anarhism. Am studiat în fond această doctrină şi am încadrat-o într-un socialism pe care l-aşi numi *integral* ... Făcusem cunoştinţă cu Marx, cu Engels, ale căror lucrări, *Manifestul Comunist* şi *Socialismul utopic şi socialismul ştiinţific*, le-am tradus în româneşte. Cunoştinţa lui Marx şi Engels, căpătată de-a dreptul din operele lor şi ale unor comentatori ca Lafargue şi Deville,... îmi era îndestulătoare ca orientare de bază. N-am trecut cu vederea nici lucrările catalogate ca anarhiste ... Anarhismul l-am studiat în amănunţime, dar nu mi s-a părut să zdruncine nimic din convingerile mele anterioare, după cum nu mi se pare nici azi"[13].

Ceea ce i s-ar putea reproşa lui Muşoiu este însă faptul că, traducînd şi editînd lucrări ale teoreticienilor anarhişti, el nu a criticat concepţiile anarhiste, ci le-a considerat „nuanţe" ale „socialismului integral", preconizat de el, ca şi faptul că „socialismul integral" nu face diferenţierile ce se impun între socialismul ştiinţific şi pseudocurentele socialiste mic-burgheze.

Caracterizînd contribuţia lui Muşoiu în istoria filozofiei româneşti, trebuie să mai menţionăm şi încercarea sa — printre primele de la noi — de a urmări în lumina materialismului istoric evoluţia relaţiilor de producţie din ţara noastră, folosindu-se de lucrările lui Bălcescu, A.D. Xenopol, P.S. Aurelian şi alţii (în studiul *Determinismul social*).

---

[10] *Ibidem.*

[11] Idem, *Propaganda în mişcarea socială*, în *op. cit.*, p. 20.

[12] *Ibidem*, p. 17.

[13] L. Leoneanu, *Profiluri şi opere contemporane*. Ed. Bilete de papagal, p. 34.

O altă problemă în care Muşoiu a făcut muncă de pionierat este aceea a tratării ştiinţei politice în lumina sociologiei marxiste. În studiul *Metoda experimentală în politică*, el militează pentru aplicarea metodei experimentale — utilizată cu succes în biologie, sociologie — şi în domeniul politicii. Politica trebuie să fie, în concepţia sa, sociologie aplicată la viaţa contemporană în vederea realizării emancipării sociale. Criticînd afirmaţiile unor gînditori ca Hartmann şi Spencer, care exagerau rolul inconştientului şi instinctului în evoluţia societăţii, Muşoiu pledează pentru introducerea unor metode ştiinţifice în conducerea vieţii sociale. El observă că ceea ce împiedică aplicarea metodei experimentale în acest domeniu este dictatura minorităţii burgheze, care nu permite politicii să-şi realizeze menirea ei, anume : „Îngrijirea de a asigura tuturor pămîntenilor bunul trai şi dezvoltarea firească a tuturor facultăţilor”[14].

Mijloacele principale ale experimentului politic sînt, după Muşoiu, în număr de trei : observarea, experienţa şi aprobarea generală. Aceste metode introduc *obiectivitatea* în studiul faptelor sociale, ţin seama de *legile naturale* ale dezvoltării fenomenelor, dau posibilitatea *schimbării*, prin experienţă, a fenomenelor studiate şi, în sfîrşit, obţin „asentimentul mulţimii”[15]. El recomandă ca un bun exemplu de aplicare a metodei experimentale în viaţa socială „Confederaţia helvetică, adevărată şcoală a libertăţii”.

Muşoiu scoate în evidenţă caracterul complex al metodei experimentale : aceasta „trebuie să ţină seama de documentele pe care le furnizează etnografia, statistica, observarea comparată a popoarelor civilizate”, „să ţină seama de aplicarea acestora, prin mijlocul legislaţiilor separate şi temporale, dar în nici un caz — precizează el — metoda experimentală nu poate fi restrînsă, cînd cere un cîmp mai larg de încercare, chiar cînd acest cîmp s-ar întinde pînă la schimbarea radicală a bazelor sociale”[16]. Militantul socialist român mai susţine necesitatea aplicării în viaţa socială a principiului „*justiţiei reparative*, adică întoarcerea bunurilor confiscate numai de unii, în stăpînirea socială, ca să se folosească de ele întreaga lume”[17]. El recomandă din nou, în încheierea studiului său, constituirea unui partid aparte al muncitorilor şi consideră ca legitimă întrebuinţarea „tuturor mijloacelor ce vor avea la îndemînă, după împrejurări, în lupta lor de emancipare”[18].

În afara studiilor cu caracter teoretic, Panait Muşoiu a publicat în periodicele socialiste ale vremii multe articole politice, iar după 1900 s-a remarcat prin difuzarea — în calitate de „editor popular” — a unei bogate literaturi progresiste[19], în mare parte tradusă de el, din domenii foarte variate : sociologie, psihologie, etică, estetică, ateism, beletristică etc.

---

[14] P. Muşoiu, *Metoda experimentală în politică*, în *op. cit.*, p. 5.
[15] *Ibidem*, p. 15.
[16] *Ibidem*, p. 23—24.
[17] *Ibidem*, p. 24.
[18] *Ibidem*, p. 31.
[19] Cf. A. Gălăţeanu şi N. Gogoneaţă, *Panait Muşoiu*, studiu, note şi antologie, Edit. politică, Bucureşti, 1970.

DUMITRU GHIŞE, NICOLAE GOGONEAŢĂ (coordonnateurs)
Istoria filozofiei româneşti (Histoire de la philosophie roumaine)
vol. I, Bucureşti, Editura Academiei, 1985, 832 p.

SOMMAIRE

Introduction 11

PRÉMISSES HISTORIQUES 29

1. Problème du début de la philosophie roumaine 31

2. Conception sur la vie des Géto-Daces 37

3. La pensée philosophique dans la période daco-romaine 49

LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE À L'ÉPOQUE MÉDIÉVALE 63

1. Valeurs philosophiques dans la culture populaire traditionnelle 65
La culture traditionnelle comme synthèse de la vie spirituelle du peuple 66
Discours du monde dans la culture traditionnelle orale 70
Image du monde dans le *mythos* folklorique roumain 74
Problématique de l'homme dans le folklore. Catégories de l'ethos traditionnel 82
La sagesse comme modèle humain dans le folklore 93
Niveaux de l'interprétation du monde dans le folklore 96

2. Tradition byzantine et pensée philosophique roumaine 100

3. Pensées éthiques et politiques dans « Les préceptes du voïvode Neagoe Basarabe à son fils Theodosie » 118

4. Conceptions sur l'homme dans les « hérésies » et dans l'idéologie dans émeutes paysannes 134

5. L'humanisme dans les Pays Roumains 143

6. Dimitrie Cantemir 182
Vie et œuvre 182
Le rapport entre la raison et la croyance 191
Philosophie de la nature et ontologie 194
Idées sur la connaissance — La logique 204
Conception sur l'homme et l'éthique. 208
Conception historique 215
Conception sur la culture. 219

7. **Le néo-aristotélisme dans les Pays Roumains** 225

LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE À L'ÉPOQUE MODERNE 237

PHILOSOPHIE DES LUMIÈRES ET RATIONALISME. POSITIONS DÉMOCRATE-RÉVOLUTIONNAIRES 239

Les Lumières 239

1. **L'École transylvaine** 247
   Ses trois étapes 247
   Les coryphées de l'École transylvaine 253

2. **Autres représentants des Lumières en Transylvanie** 267
   Les Lumières chez les penseurs hongrois de Transylvanie 267
   Les Lumières chez les penseurs saxons de Transylvanie 277

3. **Érudits et penseurs dans les Principautés Roumaines** 281

4. **I. Eliade Rădulescu** 304
   Activité culturelle et politique 304
   L'impact des Lumières sur sa conception philosophique 306
   Théorie de l'équilibre entre les antithèses 309
   Théorie de la „ciocoie" (boyards parvenus) et socialisme évangélique . . 319

Le rationalisme et le romantisme de la génération de 1848. Conceptions démocrate-révolutionnaires. 322

1. **Nicolae Bălcescu** 328
   La formation de Bălcescu. Préoccupations de philosophie générale . . 329
   Conception sur l'évolution de la société et sur la mission de l'homme . . 330
   Conception historique 335
   Eléments de philosophie politique 337

2. **Simion Bărnuţiu** 340
   Conception philosophique. Le kantianisme et sa signification chez S. Bărnuţiu 341
   Philosophie sociale de Simion Bărnuţiu. La liberté — thème fondamental de sa pensée 355
   Rôle de la philosophie dans l'émancipation sociale 362

3. **Mihail Kogălniceanu** 364
   Vie et activité 364
   Sur la connaissance historique 369
   Idées concernant la théorie du processus historique 373
   Le concept de civilisation. Le courant cultural-littéraire de „Dacia literară" 378

4. **August Treboniu Laurian** 386
   Une perspective rigoureusement rationaliste concernant l'objet de la philosophie 388
   Problèmes d'ontologie et de théorie de la connaissance 391
   Idées éthiques et de philosophie de l'histoire 397

5. **George Bariţiu** 400
   Idées de philosophie de la culture 400
   Idées de philosophie de l'histoire 403

6. **Ion Ghica** 406
   Le rapport science-philosophie 407
   L'idée de progrès 411

7 **Autres penseurs** 415
C. A. Rosetti 415
Dumitru Brătianu 422
Ion C. Brătianu 427
Timotei Cipariu 432
Ion Zalomit 442
Alexandru Hasdeu 446
Bolyai János 453
Stephan Ludwig Roth 458

LE DÉVELOPPEMENT DE L'ESPRIT CRITIQUE ET L'AFFIRMATION DE SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES ORIGINAUX DANS LA PÉRIODE DE L'ÉDIFICATION DE LA ROUMANIE MODERNE 462

1. **La problématique philosophique de la nouvelle étape** 462

2. **Titu Maiorescu** 465
Vie et œuvre 466
Qu'est-ce que c'est que la philosophie ? 472
Problèmes de méthodologie de la science et théorie de la connaissance 475
Le problème ontologique 480
La perspective anthropologique 485
Les prémisses d'une conception sur la culture 490
Conception esthétique 499

3. **Le matérialisme naturaliste dans la deuxième moitié du XIXe siècle** 507
Conception des hommes de science sur la valeur de la science et de la philosophie et sur leurs rapports 509
Conception des savants sur la matière 512
Le problème de l'anthropogenèse et de la nature du psychique humain 515
La conception de Ștefan C. Michăilescu — expression philosophique du matérialisme naturaliste 518

4. **Vasile Conta** 523
Vie et œuvre 523
Problème de la matérialité du monde 528
Conception sur le déterminisme 539
Théorie de l'évolution 545
Le problème de la connaissance. Objet de la philosophie 557
Critique philosophique de la religion 563

5. **Mihai Eminescu** 574
Thèmes et idées fondamentaux 579
Philosophie de l'histoire et philosophie politique 592
Philosophie de la culture, philosophie de l'art et du langage 612

6. **Bogdan Petriceicu Hasdeu** 619
Philosophie de l'histoire 620
Théorie de la culture 627

7. **Alexandru D. Xenopol** 633
Une philosophie réaliste 635
L'histoire — science de la succession 641
Déterminisme et séries historiques 644
Problèmes de philosophie de la culture 657

8. **Constantin Dimitrescu-Iaşi** 666
- Vie et œuvre 666
- Le rapport entre la philosophie et la science dans l'histoire de la philosophie 672
- Le problème ontologique 675
- Théorie de la connaissance 677
- Science de la société 679
- Conception éthique. Les deux morales 685
- Conception esthétique 688
- Conception pédagogique 693

9. **Constantin Leonardescu** 699
- Conception philosophique. Son évolution vers le matérialisme 700
- Préoccupations d'éthique, esthétique et méthodologie de l'histoire de la philosophie 709

10. **Autres penseurs** 720
- Dimitrie August Laurian 720
- Ioan Pop Florantin 726
- Alexandru Mocioni 734
- Mentovich Ferenc 742
- Josef Capesius 746
- Friedrich Krasser 749

11. **Autres aspects du mouvement philosophique de la fin du XIXe siècle** 752

LA PHILOSOPHIE MARXISTE 765

1. **Affirmation de la philosophie marxiste en Roumanie** 765

2. **Constantin Dobrogeanu-Gherea** 770
- Valeur du marxisme 771
- Nécessité et possibilité du socialisme en Roumanie 777
- Dialectique du rapport général-particulier 777
- Problèmes d'esthétique et d'éthique 780

3. **Ioan Nădejde** 787
- Le matérialisme et l'athéisme de Nădejde 787
- Sur la genèse et la valeur du marxisme 789

4. **Raicu Ionescu-Rion** 792

5. **Ştefan Stîncă** 801

6. **Panait Muşoiu** 804

INDEX DES NOMS 810

DUMITRU GHIŞE, NICOLAE GOGONEAŢĂ (под ред.)
Istoria filozofiei româneşti (История румынской философии)
vol. I, Bucureşti, Editura Academiei, 1985, 832 p.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 11
ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ 29
1. **Проблема зарождения румынской философии** 31
2. **Концепция гето-даков о жизни** 37
3. **Философское мышление в дако-римскую эпоху** 49

ФИЛОСОФСКОЕ МЫШЛЕНИЕ В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ 63
1. **Философские ценности в традиционной народной культуре** 65
   Традиционная культура — синтез народной духовности 66
   Мировоззренческие понятия в традиционной устной культуре 70
   Представление о мире в румынском фольклорном мифе 74
   Проблематика человека в фольклоре. Категории традиционного этоса 82
   Мудрость как разновидность человеческой модели в фольклоре 93
   Уровни интерпретации мира в фольклоре 96
2. **Византийская традиция и румынское философское мышление** 100
3. **Этические и политические идеи в «Наставления Нягое Басараба»** 118
4. **Концепции о человеке в «ересях» и в идеологии крестьянских восстаний** 134
5. **Гуманизм в румынских княжествах** 143
6. **Димитрие Кантемир** 182
   Жизнь и творчество 182
   Отношение между разумом и верой 191
   Философия природы и онтология 194
   Учение о познании. Логика 204
   Концепция о человеке и этика 208
   Историческая концепция 215
   Концепция о культуре 219
7. **Неоаристотелизм в Румынских Княжествах** 225

ФИЛОСОФСКОЕ МЫШЛЕНИЕ В НОВОЕ ВРЕМЯ 237
ПРОСВЕЩЕНИЕ И РАЦИОНАЛИЗМ. РЕВОЛЮЦИОННО-ДЕМОКРАТИЧЕСКИЕ ПОЗИЦИИ 239
Просвещение 239
1. **Ардялская школа** 247
   Три этапа 247
   Корифеи ардялской школы 253

РАЗВИТИЕ КРИТИЧЕСКОГО ДУХА И УТВЕРЖДЕНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ОРИГИНАЛЬНЫХ СИСТЕМ В ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ РУМЫНСКОГО ГОСУДАРСТВА НОВОГО ВРЕМЕНИ 462

1. Философская проблематика на новом этапе 462
2. Титу Майореску 465
Жизнь и творчество 466
Что такое философия 472
Проблемы методологии науки и теории познания 475
Онтологическая проблема 480
Антропологическая перспектива 485
Предпосылки концепции о культуре 490
Эстетическая концепция 499

3. Натуралистический материализм во второй половине 19 века 507
Концепция натуралистов о ценности науки и философии и о соотношении между ними 509
Концепция ученых о материи 512
Проблема антропогенеза и природа человеческой психики 515
Концепция Штефана К. Михайлеску — философское выражение натуралистического материализма 518
4. Василе Конта 523
Жизнь и творчество 523
Проблема материальности мира 528
Концепция детерминизма 539
Теория развития 545
Проблема познания. Предмет философии 557
Философская критика религии 563
5. Михай Эминеску 574
Фундаментальные темы и идеи 579
Философия истории и философия политики 592
Философия культуры, искусства и языка 612
6. Богдан Петричейку Хашдеу 619
Философия истории 620
Теория культуры 627
7. Александру Д. Ксенопол 633
Реалистическая философия 635
История — наука о последовательности 641
Детерминизм и исторические серии 644
Философские проблемы культуры 657

8. Константин Димитреску-Яшь 666
Жизнь и творчество 666
Соотношение между философией и наукой в истории философии 672
Проблема бытия 675
Теория познания 677
Наука об обществе 679
Этическая концепция. Две морали 685
Эстетическая концепция 688
Педагогическая концепция 693

2. Другие просветители из Трансильвании 267
Венгерские мыслители из Трансильвании 267
Просветительские концепции саксов из Трансильвании 277
3. Ученые и мыслители Молдовы и Мунтении 281
4. И. Элиаде Рэдулеску 304
Политическая и культурная деятельность 304
Просветительский характер философской концепции 306
Теория равновесия между антитезами 309
Теория «кулачества» и евангельский социализм 319

Рационализм и романтизм в концепции революционеров 1848 г. Революционно-демократические концепции 322
1. Николае Бэлческу 328
Интеллектуальное формирование Бэлческу. Изучение общих вопросов философии 329
Концепция о социальном развитии и о назначении человека 330
Воззрение на историю 335
Элементы политической философии 337
2. Симион Бэрнуциу 340
Философская концепция. Кантианство и его место в концепции С. Бэрнуциу 341
Социальная философия С. Бэрнуциу. Свобода — основная тема его философии 355
Роль философии в социальной эмансипации 362
3. Михаил Когэлничану 364
Жизнь и деятельность 364
Об историческом познании 369
Идеи о теории исторического процесса 373
Концепция о цивилизации. Культурно-литературное течение «Литературная Дакия» 378
4. Аугуст Требонну Лауриан 386
Строго рационалистический взгляд на предмет философии 388
Проблемы онтологии и теория познания 391
Этические идеи и положения философии истории 397
5. Джеордже Барицу 400
Идеи о философии культуры 400
Идеи о философии истории 403
6. Ион Гика 406
Соотношение между наукой и философией 407
Идеи о прогрессе 411
7. Другие мыслители 415
К. А. Росетти 415
Думитру Брэтиану 422
Ион С. Брэтиану 427
Тимотей Чипариу 432
Ион Заломит 442
Александру Хашдеу 446
Болиай Янош 453
Стефан Людвиг Рот 458

BIBLIOTECA JUDEȚEANĂ
„GH. ASACHI"
IAȘI

9. Константин Леонардеску . . . 699
Философская концепция. Ее эволюция в сторону материализма . . . 700
Исследования в области этики, эстетики и методологии философской историографии . . . 709

10. Другие мыслители . . . 720
Димитрие Аугуст Лауриан . . . 720
Ион Поп Флорантин . . . 726
Александру Мочиони . . . 734
Ментович Ференс . . . 742
Жозеф Капесиус . . . 746
Фридрих Крассер . . . 749

11. Другие аспекты философского движения с конца 19 века . . . 752

МАРКСИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. . . . 765

1. Утверждение марксистской философии в Румынии . . . 765

2. Константин Доброджеану-Геря . . . 770
Значение марксизма . . . 771
Необходимость и возможность социализма в Румынии . . . 777
Диалектика соотношения общего и частного . . . 777
Проблемы эстетики и этики . . . 780

3. Иоан Нэдежде . . . 787
Материалистические и атеистические взгляды . . . 787
О генезисе и значении марксизма . . . 789

4 Райку Ионеску-Рион . . . 792

5. Штефан Стынка . . . 801

6. Панаит Мушойу . . . 804

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ . . . 810

Redactor : ROZA ADLER
Tehnoredactor : SILVIA DEOCLEŢIAN

Bun de tipar : 12.04.1985. Format 16/70×100. Coli de tipar ; 52. C. Z. pentru biblioteci mari 1(∞)(09)(082)
C. Z. pentru biblioteci mici 1(∞)(09)

---

c. 890 I. P. Informaţia
str. Brezoianu nr. 23–25,
Bucureşti